

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**EL CONCEPTO DE CULTURA, LA TEORÍA DE LA  
CULTURA Y SUS VINCULACIONES CON LOS  
PROCESOS DE ORGANIZACIÓN Y CAMBIO SOCIALES.  
UNA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA  
LATINOAMERICANA**

**TESIS**

**Que para optar al Grado de Maestro en  
Estudios Latinoamericanos  
Presenta**

**MAURICIO MARTÍN CHÁVEZ MEDINA**

**Director de Tesis:  
DRA. ALICIA MAYER GONZÁLEZ**

**MÉXICO, D. F.**

**2005**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

LUME V'É DATO A BENE ED A MALICIA,  
E LIBERO VOLER; CHE, SE FATICA  
NELLE PRIME BATTAGLIE COL CIEL,  
DURA, POI VINCE TUTTO, SE BIEN  
NOSTRICA.

Os ha dado luz para distinguir el bien y el mal. Os ha dado también el libre albedrío, que aun cuando se fatigue luchando en los primeros combates con el cielo, después lo vence todo, si persevera en el buen propósito (Dante, *La Divina Comedia*, Purgatorio, Canto XVI, 75-78).

## **A DIOS**

“La duda, la pelea con Dios, es quizás el estado religioso por antonomasia. Al fin y al cabo, la búsqueda de Dios tampoco acaba nunca para el creyente serio.”  
Joaquín Jareño Alarcón,  
*Religión y Relativismo en Wittgenstein*

## **A MI QUERIDA ABUELA,**

*Dña. Margarita Palma Castillo (Q.E.P.D.),*  
De quien adquirí valores esenciales y  
Un cariño entrañable.

## **A MI QUERIDA MADRE,**

*Dña. Sara Medina Palma.*  
Por su amor, su gran confianza en mí y  
Su apoyo siempre incondicional.

## **A MI HIJA,**

*Susana Chávez Durán.*  
Quien estuvo siempre presente en el cariño  
Con que me di a la tarea de desarrollar este trabajo

*A Claudia B. Hernández Salas,*  
Quien me permitió reencontrar uno de los misterios  
Más esenciales e irreversibles en la vida.

**A TODOS AQUELLOS QUE,  
CON SU GENEROSA ENSEÑANZA,  
ME HAN HECHO CAPAZ DE  
IMAGINAR Y SOÑAR.**

# ÍNDICE

Página

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	V
------------------------	---

## **INTRODUCCIÓN**

1.- Sobre los Estigmas y Distorsiones en el Análisis y Uso de las Formas Simbólicas (Principalmente los Símbolos y los Mitos) como Instrumentos de Análisis de las Ideas Fundacionales de Estados Unidos y en el Análisis Historiográfico, en General.	1
2.- Un Enfoque de lo Histórico-Político y Social desde la Cultura.	5
3.- Una Reflexión sobre la Cultura y Por Qué la Necesidad de una Teoría de la Cultura de los Social y lo Político.	10
4.- Sobre el Capitulado	14

## **CAPÍTULO I: EL PROBLEMA DE LOS PROCESOS SOCIALES Y POLÍTICOS COMO PROCESOS CULTURALES. EL CASO DEL PENSAMIENTO MÍTICO-RELIGIOSO**

1.- Los Procesos Sociales y Políticos Entendidos como Procesos Culturales.	19
2.- El Pensamiento Mítico-Religioso. como Proceso Cultural.	51
3.- El Pensamiento Mítico-Religioso y su Vínculo con lo Social.	53
4.- La Religión como Sistema Cultural.	59
5.- La Religión como Pensamiento Mítico-Religioso. El Papel del Símbolo y el Mito en su Codificación.	66
6.- El Pensamiento Mítico-Religioso y sus Efectos en el Pensamiento Político y Social.	75

## **CAPÍTULO II: FORMAS SIMBÓLICAS Y EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD: SÍMBOLO Y MITO EN EL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO**

1.- El problema de la Percepción y la Reconstrucción	82
--	----

	Simbólica de la Realidad. Los Problemas de la Construcción del Conocimiento de la Realidad Histórico-Social.	
2.-	El Papel de las Formas Simbólicas en la Construcción del Conocimiento Histórico-Social.	89
3.-	Importancia Metodológica del Empleo del Símbolo y el Mito en el Análisis Historiográfico.	101
4.-	Los Problemas de la Representación en la Perspectiva de una Historia de la Cultura versus una Historia Cultural o Culturalista.	105
5.-	Sobre el Concepto de Narrativa y su Relevancia en el Análisis Historiográfico.	114

### **CAPÍTULO III: UNA TEORÍA DE LA CULTURA APLICADA AL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO**

1.-	La Diferencia entre una Teoría de la Cultura de lo Político y lo social respecto a un Acercamiento Culturalista de lo Histórico-Social.	120
	❖ El Problema Propuesto por Roland Barthes	124
	❖ El Señalamiento de Roger Chartier	126
2.-	Por qué una Teoría Cultural en el Análisis Historiográfico.	127
3.-	El Problema del Llamado “Pensamiento Irracional”.	128
	❖ Pensamiento Mítico	128
	❖ Pensamiento Religioso	129
	❖ Símbolo, Mito y Lenguaje. La Semiótica de la Cultura.	131
4.-	El Concepto de Cultura y la Teoría de la Cultura y sus Vinculaciones con los Procesos de Organización y Cambio Social. Los Autores.	133
4.1	El Problema de la Cultura desde la Historiografía	138
	❖ Christopher Hill (1912-2003)	138
	❖ Edward Palmer Thompson (1924-1993)	139
	❖ Richard Slotkin	141
	❖ James A. Morone	144
	❖ Roger Chartier	145

4.2	El Concepto y la Teoría de la Cultura desde otras Perspectivas	147
	❖ Clifford Geertz (1923- )	147
	❖ Iuri M. Lotman (1922-1993)	150
	❖ Mijaíl Bajtín 1895-1975)	152
	❖ Pierre Bourdieu (1930-2002)	153
	❖ Lucien Goldmann (1913-1970)	155
	❖ Cornelius Castoriadis (1922-1997)	160
	❖ Raymond Williams (1921-1988)	165

#### **CAPITULO IV: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL EMPLEO DEL SÍMBOLO Y EL MITO EN EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS HISTÓRICO, SOCIALES Y POLÍTICOS, UNA PERSPECTIVA DESDE AMÉRICA LATINA**

1.-	La Semiótica de la Cultura como Base de una Teoría de la Cultura.	169
2.-	La Relación entre Pensamiento Mítico-Religioso y Pensamiento Social y Político	173
3.-	Uso del Símbolo y el Mito para Interpretar los Niveles de Significación y la Influencia del Pensamiento Mítico-Religioso en la Conformación de Movimientos Sociales, Instituciones, Valores y el Cambio Social.	187
4.-	El Problema del Ser, el Estar y la Alteridad desde la Mirada de una Teoría de la Cultura.	205
5.-	El Empleo de la Metodología de una Teoría de la Cultura en el Análisis del Pensamiento Religiosos de Angloamérica Colonial desde América Latina.	210

#### **CAPÍTULO V: ALGUNOS TRABAJOS HISTORIOGRÁFICOS LATINO-AMERICANOS SOBRE LA RELACIÓN DE ANGLOAMÉRICA COLONIAL Y LA AMÉRICA ESPAÑOLA, EN EL SIGLO XVII**

1.	Una Investigación en Dos Partes: El Problema Teórico y la Investigación sobre el Pensamiento Religiosos en la Angloamérica Colonial.	218
2.	Las Ideas Fundacionales de la Angloamérica Colonial como Elemento Explicativo de su Visión de la América Hispana del Siglo XVII.	222

3	La relevancia del Estudio del Siglo XVII.	227
4.-	Los Estudios Historiográficos sobre Angloamérica Colonial en América Latina.	229
5.	Algunos Trabajos Historiográficos Latinoamericanos sobre la Relación de Angloamérica Colonial y la América Española, en el Siglo XVII:	232
	▪ José Gaos	232
	♦ <i>Historia de Nuestra Idea del Mundo</i>	
	▪ José Carlos Mariátegui	236
	♦ <i>El Factor Religioso (en Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana)</i>	
	▪ Bolívar Echeverría	240
	♦ <i>La Modernidad de lo Barroco</i>	
	▪ Juan Antonio Ortega y Medina	245
	♦ <i>Reforma y Modernidad</i>	
	♦ <i>La Evangelización Puritana en Norteamérica. Delendi Sunt Indi</i>	
	♦ <i>Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos anglosajones</i>	
	▪ Alicia Mayer	249
	♦ <i>Dos Americanos, Dos Pensamientos: Carlos Sigüenza y Góngora y Cotton Mather</i>	
	♦ <i>Lutero en el Paraíso. El Reformador Alemán en el Espejo de la Nueva España</i>	
6.	Algunos Consensos sobre la Dirección en los Estudios sobre Angloamérica Colonial.	252
	<b>CONCLUSIONES</b>	255
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	270

## AGRADECIMIENTOS

Esta etapa de mi formación no hubiera sido posible sin el concurso y las enseñanzas de muy queridos profesores. Es por ello que no quiero desestimar, de modo alguno, el valor de su contribución en el mejoramiento de mi entendimiento de un problema fascinante, la cuestión del hombre que se crea a sí mismo, en asociación con otros, y que en su papel de agente de la historia instituye a la sociedad y provoca sus cambios, no sin que ello se produzca en el marco de importantes luchas sociales. Todos ellos me mostraron que antes que cualquier interés académico, por encima de todo está el interés por el hombre y su búsqueda más profunda. Vaya, pues, mi reconocimiento a todos ellos.

Por su admirable paciencia, enseñanzas y por el afecto germinado en este proceso de formación, quisiera hacer mención, en primer lugar, a mi relación con mi Directora de Tesis y Tutora, la Dra. Alicia Mayer González, de quien he aprendido a valorar la investigación apasionada; de quien he llegado admirar la gratitud y el cariño con que ha envuelto su trabajo en la profunda admiración a la persona y el trabajo del *Maestro de Generaciones* que fue Don Juan Antonio Ortega y Medina; de quien mi trabajo es tributario, desde su origen.

En esta mención de personas queridas y que han alentado mi trabajo, quiero destacar la intervención como maestro y amigo leal del Dr. César Pérez Espinosa, quien siempre ha estado a mi lado proveyéndome del aliento necesario y de los consejos prácticos para no cejar en esta búsqueda que es más personal que meramente académica.

Igual identificación y afecto ha surgido hacia la persona del Dr. José María Calderón Rodríguez, con quien he explorado el accidentado camino de la discusión epistemológica. Él siempre se ha mostrado como un maestro interesado y leal, con todos sus alumnos, y de quien he aprendido la generosidad de un verdadero maestro y sobre todo la de un amigo.

No podría dejar de mencionar la paciente orientación y afecto que me han unido al Dr. Mario Magallón Anaya, quien como a los maestros que mencionado es la mejor ilustración del valiosísimo capital intelectual que nuestra Universidad posee en tan ejemplares educadores.

Esta reflexión acerca de la cultura y de una historia de la cultura contó con la comprensión y simpatía, desde que conoció el trabajo, del Dr. Horacio Crespo, quien estableció una identificación con mis preocupaciones gnoseológicas. En el Dr. Crespo he encontrado no sólo un lector conocedor de la materia, sino una persona abierta a la discusión y a la exploración. En el desarrollo de mi trabajo de investigación, sus comentarios siempre representaron una ocasión para el diálogo.

Una contribución significativa a mi reflexión y a mi proceso de formación lo constituyó tanto la lectura de la obra del Dr. Rolando García como sus presentaciones y el privilegio de haber abrevado de su enorme saber a través de diversas conversaciones. Para mí, el examen de su propuesta epistemológica abrió la puerta al entendimiento de las múltiples interrelaciones, sus principios de organización y evolución y el carácter dinámico que caracterizan a los diferentes fenómenos naturales y sociales que nos rodean; comprensión que tiene como base la noción cognitiva de complejidad.

No quisiera dejar de mencionar mi deuda académica con el Dr. Javier Torres Parés en el desarrollo de la temática propuesta, toda vez que fue quien estimuló mi interés en el estudio del mito y el pensamiento religioso, así como para entender su inextricable vínculo con los procesos sociales. De igual forma, quiero patentizar mi agradecimiento a la Mtra. Norma de los Ríos Méndez por la guía que me dio en la comprensión de la historiografía latinoamericana y por su siempre paciente y comprensiva disposición a mis momentos de impaciencias por concluir el trabajo de esta etapa de mi formación en el posgrado.

Otras voces han sido importantes en el desarrollo de mi trabajo. Algunas de esas voces significativas han sido las de los Doctores Horacio Cerutti, Axel Ramírez y Regina Crespo, así como de las Maestras Françoise Perus y Maya Aguiluz, quienes con su atenta y fiel lectura de mis avances, expresaron importantes señalamientos y cuestionamientos, además de proporcionarme muy atinados consejos sobre áreas formales y sustanciales que debería cuidar en el tratamiento de mi trabajo.

Quiero hacer una mención especial a una persona que me ha brindado consejo y aliento a lo largo del proceso de desarrollo en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, el Dr. Juan José Sánchez Sosa. El Dr. Sánchez Sosa siempre siguió muy de cerca mi desarrollo y los avatares de esta experiencia académica y tuvo el consejo y las

palabras de estímulo en el momento y la forma apropiados, expresados invariablemente de forma generosa.

Asimismo, quiero agradecer las orientaciones y apoyos recibidos por Juan José Huerta Flores, Martha Patricia Estrada Lozano y Carlos Zaragoza. Si bien los aciertos y errores de este trabajo son de mi cabal responsabilidad, no hubiera podido avanzar en esta reflexión sin su concurso al comentar algunas de mis premisas.

También quiero destacar la vocación de servicio y el apoyo que siempre recibí de los bibliotecólogos Armando Pavón, de la Biblioteca Central, y José Luis Almanza, de la Biblioteca Samuel Ramos, de la Facultad de Filosofía y Letras. Gracias a su comprensión y asistencia pude contar con los materiales y el tiempo para desarrollar parte de mi investigación.

Por último, pero no por ello menos importante, quiero expresar mi gratitud por el apoyo y estímulo que recibí, en el proceso de elaboración de esta Tesis, por parte de Cecilia Lugo, una de nuestras más talentosas coreógrafas, y de María Teresa Lugo, talentosa artista y organizadora, quienes tienen un lugar especial en mi afecto.

Es muy importante para mí el patentizar la gran oportunidad que significó el estudiar la Maestría en Estudios Latinoamericanos, toda vez que esta experiencia representó la ocasión para obtener una formación fincada en una mirada multi e interdisciplinaria de la realidad social, que de otra manera no hubiera podido tener. La participación en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos me permitió entrar en contacto con un grupo de excelentes académicos con una formación muy sólida y al que debo el avance en mi evolución universitaria, sin que con ello deje reconocer que el resultado de este trabajo es mi responsabilidad personal.

Han sido muchos y muchas las mentes, manos y voces que me han acompañado en el viaje y a las que debo mucho en consejo y amistad. Les pido que acepten mi sincero agradecimiento, de una manera que no se corresponde con el valor de su presencia en este momento tan significativo para mi persona, pero que yo estimo en su justa valía.

# INTRODUCCIÓN

*1.- Sobre los estigmas y distorsiones en el análisis y uso de las formas simbólicas (principalmente los símbolos y los mitos) como instrumentos de análisis de las ideas fundacionales de Estados Unidos y en el análisis historiográfico, en general.*

El llamado pensamiento irracional y sus diversas expresiones (el pensamiento mágico, el mito, el pensamiento religioso, entre otros) han sido reducidos al papel de meros relatos o construcciones abstractas sin ninguna relación con la sociedad y sus distintos procesos. Esas formas simbólicas son juzgadas a partir de criterios de verdad establecidos desde el racionalismo de la Grecia Antigua, del tomismo y la escolástica del Medioevo y del racionalismo que resurge con el Renacimiento y se va fortaleciendo con la ilustración y el desarrollo de los criterios de la ciencia moderna. De acuerdo con esas vertientes de pensamiento, el pensamiento mítico-religioso está caracterizado por supersticiones y fanatismos, no representa un medio de conocimiento *legítimo*.

Bajo las premisas del racionalismo y de la razón instrumental, se ha querido clasificar al pensamiento religioso y a su narrativa mítico-religiosa como una forma simbólica equivalente al arte, en los términos de una creación *ex nihilo* que no tiene referente con la “realidad”, debido a que su construcción no se ha producido de acuerdo con los cánones considerados como exclusivos para que un conocimiento pueda ser estimado como “conocimiento objetivo”. Ello omite la presencia y el gran valor simbólico del pensamiento mítico posee en la sociedad actual. El pensamiento científico y racionalista de la misma está permeado por mitos, como aquel que sostiene una concepción esencialista de la *Razón*, a la que le adjudica una fuerza ordenadora de la “realidad”; o por ese otro mito de la modernidad que denominamos *Progreso*, concebido como algo externo al hombre y a la realidad misma, como la aceptación de la existencia de un destino prometico. También está el mito de que la realidad es “aquello” que se nos presenta como un referente empírico, ajeno a cualquier interpretación humana, que debe ser tomado tal cual es, como lo planteara Rudolf Carnap<sup>1</sup>, cuando esa idea de *realidad* no es otra cosa que un *constructum*, un producto o construcción originados en la mente humana, tal y como lo son los elementos de

---

<sup>1</sup> Cfr. Pérez Tamayo, Ruy, *¿Existe el Método Científico?* México: coedición Fondo de Cultura Económica-SEP-CONACYT, *La Ciencia para Todos*, número 161, 2ª reimpression, 2001, pp. 182-190.

comprobación lógicos y los componentes del llamado paradigma científico, en los términos en que ese concepto de paradigma fue establecido por Thomas S. Kuhn.<sup>2</sup>

Un llamado a cuestionar esos criterios nos viene de los mismos mitólogos, quienes empiezan a sistematizar ese conocimiento a partir de fines del siglo XIX, por considerar que los mitos condensan experiencias sociales y son capaces de crear instituciones y valores. Los cuestionamientos de Mircea Eliade y Joseph Campbell<sup>3</sup> son ilustrativos a este respecto; Campbell dice que “Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos científicos y tecnológicos, las primeras visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito.”<sup>4</sup> El filósofo Ernst Cassirer en su obra *Filosofía de las Formas Simbólicas*, dedica su tomo II al pensamiento mítico, y considera que el “mito –con el arte, el lenguaje y aun el conocimiento- se convierte en símbolo, en el sentido de crear y desplegar de sí un mundo preñado de sentido.”<sup>5</sup>

Desde la perspectiva de la relación mito y política, Jean-Pierre Vernant, a partir del estudio de la antigüedad, establece los puntos de conexión entre “el pensamiento mítico religioso de la racionalidad griega comprometida con la política, ya que ésta es hija de la pólis. En la política moderna, sobrepasando envolturas racionales y apreciación objetiva, persisten ilusión y utopía: en la ciudad antigua y en los estados modernos, los extremos del mito y política conservan, en mayor o menor medida, un equilibrio: es un acuerdo de fuerzas antagónicas.”<sup>6</sup>

En relación con el pensamiento simbólico y la política, Julio Amador Bech pone de relieve que mito y símbolos sustentan las estructuras básicas del pensamiento humano a lo largo de la historia; Amador Bech busca las raíces mitológicas de lo que el denomina el imaginario político, ubicándolo en ciertos arquetipos en la vida social y política, así como

---

<sup>2</sup> Cfr. Pérez Tamayo, Ruy, op. cit., pp. 232-239.

<sup>3</sup> Vid Eliade, Mircea, *Tratado de las Religiones*, México: Ediciones Era, Colección Biblioteca Era, 14ª edición, 2000.

<sup>4</sup> Campbell, Joseph, *El Héroe de las mil Caras. Psicoanálisis del Mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpresión, 2001.

<sup>5</sup> Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2003.

<sup>6</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Entre Mito y Política*, México : Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición en español, 2002.

al interior del discurso político.<sup>7</sup> Para Amador Bech “No existe algo así como la «realidad objetiva» para la vida social, la realidad es inseparable de las nociones y los conceptos a través de los cuales designamos y definimos; por eso: *definir al mundo es crearlo...la producción del mundo es una producción imaginaria*”,<sup>8</sup> o más bien una producción simbólica.

Otra área desde la que se reivindica el valor pensamiento simbólico para el análisis histórico y social es el de la semiótica de la cultura, a través de trabajos como los de Iuri Lotman, los cuales nos proporcionan claves para una comprensión más cabal de la relación entre símbolo, mito, otras formas simbólicas y sociedad. La base de la interpretación es el símbolo como una elemento de condensación de significaciones sociales y de construcción de sistemas culturales. Existe una interpretación de la relación entre cultura y sociedad como proceso, cuya vinculación se produce a través de un sinnúmero de relaciones. Para Lotman, “La memoria del símbolo siempre es más antigua que la del entorno textual no simbólico... Todo texto de cultura es esencialmente no homogéneo... Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural.”<sup>9</sup>

Desde la historia, Christopher Hill y Edward Palmer Thompson han trabajado la relación entre el pensamiento religioso y los procesos sociales en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. Es tal la importancia de ese pensamiento mítico-religioso que las principales premisas de la *opera prima* de E. P. Thompson, *La Formación del Movimiento Obrero en Inglaterra*, se refieren a la influencia de la Iglesia Metodista en las formas de organización, valores y ética de trabajo de la clase obrera, definida sobre la base de experiencias comunes.<sup>10</sup>

El texto revelador de Donald Pennington y Keith Thomas se aboca a analizar la influencia del pensamiento mítico-religioso en los primeros asentamientos coloniales ingleses en la América septentrional, al examinar la participación de la secta puritana de la Iglesia Anglicana, que en la Angloamérica colonial se tornaría altamente influyente en la

---

<sup>7</sup> Amador Bech, Julio, *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*, México: Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2004.

<sup>8</sup> Amador Bech, Julio, op. cit., p. 265.

<sup>9</sup> Lotman, Iuri M., *La Semiosfera*, Libro 1, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, pp. 143-156.

<sup>10</sup> Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Editorial crítica, Tomo I, 1989.

cultura de la nueva sociedad colonial y posteriormente de la nación independiente; forjando instituciones, valores y movimientos societarios.<sup>11</sup>

Como parte de la historiografía estadounidense, son de resaltar los casos de Richard Slotkin y James A. Morone. En el caso de Slotkin, miembro de la Escuela historiográfica de la Frontera, aunque desde su propio enfoque metodológico, ha interpretado la creación de instituciones y valores sociales en la sociedad estadounidense a través del mito de la frontera, llevando a cabo el análisis del mito que subyace en la literatura creada en el Nuevo Mundo septentrional, desde la diferenciación de los mitos de origen europeo y nativos siguiendo su evolución correspondiente con los distintos momentos del horizonte histórico-cultural de esa nación. Con base en ese análisis del papel del mito, expresado en obras narrativas significativas, llega a conclusiones muy sugerentes con respecto a las distintas etapas de la historia estadounidense.<sup>12</sup>

Otro ejemplo de este tipo de análisis, es el realizado por James A. Morone quien sostiene que aspectos del pensamiento religiosos como el pecado, a los que se les concede muy poca importancia en los análisis históricos, socio-políticos y culturales tradicionales, juegan en realidad un papel de primer orden en la organización de la sociedad, al grado de crear una teoría política propia.

En su opinión, la historia de Estados Unidos, desde la colonia hasta el presente, ha estado influida poderosamente por el pensamiento religioso-moral y por una misión providencial surgida de ese elemento mítico-religioso. Así es como se explican las cruzadas morales contra la abolición de la esclavitud, a favor del sufragio de la mujer y los derechos civiles, o contra el consumo de bebidas alcohólicas en la década de los 20s del siglo XX.

Una conclusión interesante de Morone, bajo este enfoque, es que desde el inicio de la sociedad colonial angloamericana, la noción de pecado en la secta puritana estableció los criterios de conformidad sobre lo que era ser Americano y en oposición, ya no sólo como el otro no, sino en exclusión, No Americano; una diferencia cultural, mítico-religiosa, la noción de identidad “WASP” (White Anglo-Saxon Protestant), con un sello puritano-calvinista.

---

<sup>11</sup> Pennington, Donald y Thomas, Keith (editores), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

<sup>12</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996.

En síntesis, el análisis del simbolismo y la mitología en obras narrativas no puede ser aislado de una concepción de producción cultural, entendida ésta como resultado de un proceso político, como una lucha político-cultural. Este proceso de producción cultural es considerado como un *proceso social total*, en la medida en que la construcción de la hegemonía tiene un carácter social general, integrador de las distintas instancias de la dinámica social, pero que en lo fundamental busca la legitimación y refuncionalización de los mecanismos de consenso, mediación y dominación, proceso en el cual la cultura juega un papel de primer orden al proporcionar bases que eviten el uso de la coerción o la dominación.

## 2.- *Un enfoque de lo histórico-político y social desde la cultura*

El ver a la historia, la política y a la sociedad desde la cultura significa plantearse como punto de partida, como lo había propuesto Cornelius Castoriadis, la institución imaginaria de la sociedad, en dos instancias: la del *imaginario social instituyente* y, en un segundo momento y como resultado de la acción de éste, el *imaginario social instituido*, es decir las instituciones propiamente dichas, creadas por la acción social del hombre. Estos dos momentos se condicionan mutuamente, pues al ejercer el hombre la praxis que surge de su acto imaginativo o creativo, lo creado lo influye, le condiciona y, al mismo tiempo, le sirve de base para sus próximos actos de creación, valga decir de establecimiento de nuevas instituciones sociales.

Esta institución imaginaria de la sociedad se expresa en la llamada *creación histórica social*, que es entendida como el proceso en el que la sociedad se transforma mediante un proceso que es determinado en el tiempo, por el nivel de conciencia colectiva que es, a su vez, el resultado de la evolución de una memoria colectiva, del bagaje cultural que una sociedad determinada ha logrado acumular en el decurso de su historia, que es un registro de esos actos de creación social (e.g. el lenguaje, la religión, la literatura, la danza, la medicina, etc.).

La institución imaginaria de la sociedad y su proceso, la creación histórica-social, son el resultado de la interacción y mutuo condicionamiento que se produce entre la autonomía y la heteronomía. La autonomía es entendida como libertad positiva y ésta, por lo tanto, como la expresión de la intencionalidad encerrada en el acto de creación. En tanto

que la heteronomía es comprendida como los principios de regulación, de normatividad que una sociedad establece como bases para su organización. Es decir, tenemos la relación dialéctica entre los procesos sociales de organización y cambio.

Esa relación dialéctica, cuya síntesis es la institución imaginaria de la sociedad, bajo las condiciones que permiten los elementos de heteronomía, se produce como resultado de una lucha simbólica, de una lucha social que es primordialmente una lucha cultural, cuyo campo de batalla es la hegemonía; lucha que se concibe como un *proceso social total*, como un proceso articulador de un conjunto de relaciones sociales, en un horizonte temporal particular.

Esas luchas simbólicas que se producen como parte de la relación entre los procesos de organización y cambio de la sociedad, representan el fundamento de los procesos históricos, políticos y sociales, en general. Estos procesos tienen un carácter filogenético, es decir, una evolución que no es lineal, sino contingente, pues se presentan como resultado de bifurcaciones, de cursos de acción con un carácter irreversible respecto a su direccionalidad y desenvolvimiento.

Esta última consideración es la que nos lleva a adoptar un enfoque metodológico-epistemológico de tipo constructivista,<sup>13</sup> es decir, filogenético, pues a partir del mismo se puede plantear el examen de las condiciones históricas y sociales que dieron lugar a las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial del siglo XVII –parte de la segunda etapa de la investigación-. Ideas fundacionales entendidas como portadoras de contenidos sociales y políticos primordiales que permearían la visión que Estados Unidos tuvo con el tiempo de sí mismo, de su circunstancia histórico-social y del *Otro*, que en nuestro estudio se trata de Hispanoamérica, durante un siglo tan decisivo como el XVI, como consecuencia de la eclosión de cambios culturales surgidos en el curso del siglo XVII; cambios que tendrían un efecto indudable en posteriores etapas de la historia estadounidense.

Lo anterior no supone proponer que tales ideas fundacionales actúen en un plano metahistórico,<sup>14</sup> esto es, como capas de significación que se articulan con nuevas formas

---

<sup>13</sup> Para una mejor comprensión de este enfoque metodológico, véase García, Rolando, *El Conocimiento en Construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona. Editorial GEDISA, 1ª edición, 2000 y Piaget, Jean y García, Rolando, *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*, México: Siglo XXI Editores, 5ª edición, 1992.

<sup>14</sup> Vid., White, Hayden, *Metahistoria: La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 3a reimpresión, 2005.

simbólicas, aun cuando estructuralmente tengan ese carácter;<sup>15</sup> sino que, por el contrario, responden a condiciones específicas que se presentan en cada sociedad y están sujetas a una reinterpretación por parte de la misma, la cual está en función de sus condiciones históricas y sociales concretas. Empero, nuestro enfoque sí entraña el aceptar la existencia de una matriz o base cultural de la que provienen las principales representaciones simbólicas. Hay en esta aseveración una aceptación de la existencia de ciertas estructuras, aunque definidas a partir de un conjunto de relaciones histórico-sociales, como una creación histórico-social,<sup>16</sup> y que, en el caso de las formas simbólicas, se nos presenta en la forma de sustratos residuales que se combinan con nuevas formas, dando lugar a esas nuevas interpretaciones de la realidad socio-histórica.

Esa idea parte también del reconocimiento palmario, que se pondrá de manifiesto posteriormente, de que el hombre sólo es concebible en sociedad y, desde esa naturaleza societaria, ha requerido de representarse el mundo, su ser, al otro, y su propio accionar dentro del mismo mundo. Esta representación del mundo se ha llevado a cabo a través de formas simbólicas de muy diversa naturaleza; de entre las cuales, el lenguaje ocupa un lugar preponderante.

Es en el lenguaje, en términos de su capacidad de significación y representación e historicidad, que se contienen los elementos que expresan esas relaciones sociales. Podrían aventurarse un par de ideas sobre este punto; la primera es que lo social es el fundamento necesario de lo simbólico y, en ese sentido, una segunda que consideraría que lo que mejor describe al hombre es su carácter *socio-simbólico*, cimiento a su vez de su quehacer cultural y su historicidad. Existe un vínculo estrecho entre cultura e historia.

---

<sup>15</sup> En este sentido, se hace referencia a los elementos semióticos y simbólicos inherentes a estas ideas fundacionales como formas y representaciones simbólicas que se presentan como sustrato que reaparece en etapas históricas posteriores, bajo diversas combinaciones. Al respecto, véase Lotman, Iuri, “El símbolo en el sistema de la cultura” y “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), ambos publicados en su texto *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, pp. 143-156.

<sup>16</sup> Al hablar de creación histórico-social se hace referencia a un concepto tomado de Cornelius Castoriadis (*La Institución Imaginaria de la Sociedad 2: El Imaginario Social y la Institución*) y que presupone que la sociedad y su tejido de instituciones (lenguaje, arte, legislación, arquitectura, ciencia, etc.) son resultado de la acción creadora de hombres colectivos en un determinado horizonte histórico. Todo cuanto hace el hombre es trasciende su plano individual, en tanto portador de un marco referencial de la cultura y el momento histórico del cual proviene, es socio-histórico. En síntesis, la idea que sustenta Castoriadis es que la sociedad se autoinstituye, a partir de un flujo de significaciones imaginarias sociales (tesis que se explicará más adelante).

Por otra parte, se hace necesaria una concepción que explique cómo se produce el cambio social, que incluye esa noción de creación histórico-social, la cual se ordena alrededor del papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden social. Es la imaginación, vinculada con la percepción y la creación de significaciones sociales, capaz de crear instituciones sociales (*imaginario social instituyente*) y a partir de las cuales (*imaginario social instituido*) iniciar un proceso permanente de creación y, por ende, de cambio histórico-social.

En esta acción, el cambio histórico-social es concebido a partir del llamado de cambios de larga duración (*longue durée*) de la Historia de los Anales, como un proceso de transformaciones graduales, y de una explosión, como la entiende Iuri Lotman, retomando el concepto de la Teoría de los Sistemas Complejos, como de *lo previsible a lo imprevisible*; como una ocurrencia de diversos hechos sin una explicación genética, producto de una combinación inédita de factores.<sup>17</sup>

La reflexión sobre la naturaleza cultural de los procesos políticos y sociales está orientada a brindar un sustrato teórico a una segunda etapa del estudio y que bajo el título “*La Construcción de la Idea de un Mandato Excepcional: Fundamento de la Visión Política e Histórica Primigenia de Angloamérica sobre la América Española, Siglo XVII*”, tendrá como uno de sus ejes rectores el considerar que el conjunto de las ideas fundacionales de Estados Unidos encuentra su piedra de toque precisamente en la idea de un *mandato excepcional*, y en el conjunto simbólico asociado con la misma. Es el estudio de la génesis de este concepto, lo que orienta la presente investigación; esta idea de *mandato excepcional* tiene un origen esencialmente de tipo mito-religioso y de tan gran alcance que sirvió de fundamento de la visión política e histórica primigenia de esa primera América anglosajona, la del siglo XVII *vis à vis* la España y la América Española de ese horizonte histórico.

Una precondition para entender la elección de ese concepto es el examinar con atención el imaginario social que surgió como consecuencia de los movimientos sociales de Reforma y Contrarreforma; un momento crucial en la historia europea, tanto para el mundo anglosajón como para el hispano-lusitano. Ese proceso histórico ha sido considerado

---

<sup>17</sup> Lotman, Iuri M., *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los proceso de cambio social*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 1999.

fundamental para elucidar cómo y por qué evolucionaron dos tipos de modernidades y visiones de mundo (en el sentido de la *Weltanschauung*), a partir de dos proyectos político-culturales.<sup>18</sup>

Los movimientos socio-religiosos de Reforma y Contrarreforma supusieron el establecimiento de dos sistemas culturales religiosos<sup>19</sup> diferenciados respecto a su concepción de la práctica religiosa, la relación del hombre con Dios, aunque semejante en términos de su simbología, mitos de origen. Por ejemplo, en el caso de la visión puritana calvinista, la idea de doble predestinación supondría una lectura de la caída de Adán, es decir, del hombre, en el caos y su eterna búsqueda por el orden, esto es, el paraíso, así como la idea de un pueblo elegido, como parte de la narrativa y del imaginario bíblico. La versión católica, si bien aceptaría elementos de providencialismo, es decir, de una misión en la tierra, sería más incluyente respecto al *Otro*, en este caso el amerindio y la preeminencia del *libero arbitrio* sobre el *servo arbitrio*, base de la idea de predestinación calvinista.

A partir del cisma de la cristiandad que supuso el movimiento iniciado por Martín Lutero,<sup>20</sup> se fue desarrollando una cultura protestante, sustentada en una ascesis extramundana, una religiosidad interna (basada en el libre examen, una cultura textual, una simbólica de predestinación, una cultura religiosa iconoclasta, la sanción de la falibilidad papal y de los clérigos y, por ende, la idea de un sacerdocio universal, un sentido de individualismo respecto a la relación con Dios y, por consiguiente, de la práctica religiosa, así como en una tolerancia religiosa, principalmente.

Tras el Concilio de Trento (545-1563), se fundamentaba una Contrarreforma o reforma católica que, en el caso de España, supuso el establecimiento de un proyecto que

---

<sup>18</sup> Vid. Berain, Josexto, “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, en Revista *Acta Sociológica*, México: en torno a Zygmunt Bauman, Centro de estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM, número 35, mayo-agosto 2002, pp. 62-121 e “Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples”, en *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona: Anthropos Editorial, número 198, 2003, pp. 54-78. También, véase Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos Expresiones del Ser Cristiano en la Modernidad*, México: Departamento de Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, 1ª edición, 1996.

<sup>19</sup> Entendemos a la religión como un sistema cultural bajo la concepción propuesta por Clifford Geertz, en *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003, pp. 87-117. Para Geertz, una religión es: “1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones para los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo esas concepciones con una aureola de afectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”(p. 89).

<sup>20</sup> Para Martín Lutero, a partir de sus famosas 95 tesis wittenberianas de 1517, la *filosofía de la cruz*, la salvación se producía por: 1) la sola fe, 2) la sola gracia y 3) la sola scriptura.

vinculaba el proyecto político colonial e imperial,<sup>21</sup> con el religioso; en lo religioso si bien sobresale la aceptación de un ascetismo extramundano, a través de la creación, ideario y práctica de la Compañía de Jesús, prevalece su propia versión de ascetismo intramundano. Además, los jesuitas legitimarían la autoridad e infalibilidad del Vicario de Cristo, y formularían un programa político-religioso, educativo e ideológico contrarreformista. Uno de sus objetivos sería el dar mayor estabilidad al proceso de transición por el que pasaría la Iglesia Católica tras el cataclismo que supuso la Reforma.

Es interesante señalar que alrededor de esos esfuerzos de reordenamiento cristiano se produciría en España un periodo de florecimiento cultural en la península ibérica y en sus posesiones coloniales americanas; movimiento que daría inicio con el *manierismo* y culminaría con el barroco (Siglo de Oro Español).

En este contexto de disputas religiosas, resulta peculiar el caso del español Juan de Valdés, quien es considerado uno de los precursores de los movimientos de Reforma en España e Italia. Asimismo, De Valdés es estimado como uno de los miembros del Renacimiento español y que, en la España intolerante y dogmática de su tiempo, fuera acusado de arriano, anabaptista, sociniano, luterano, cuáquero, unitario, apóstata. Estos estigmas lo obligaron a huir a Italia, donde se considera que su influencia fue mayor que en España. Además, su obra ha sido calificada como una de las primeras formulaciones no católicas del siglo XVI español, pero sin poder ser estrictamente catalogado dentro de la clasificación de las herejías tradicionales. Su concepción se enfocó a la defensa de una religión que fuera vivida como experiencia privada, personal, radicalmente subjetiva y basada en la lectura de los Evangelios, que sólo en apariencia se manifestaba similar al misticismo ascético medieval.<sup>22</sup>

Otro aspecto considerado sobresaliente para este análisis se refiere a la capacidad de esas formas simbólicas y pensamiento mítico-religioso,<sup>23</sup> calificados por algunos

---

<sup>21</sup> Sobre la debilidad intrínseca del proyecto imperial véase a Lucien Febvre, *Martín Lutero, un Destino*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios de Historia, 2ª reimpresión, 1972 y Juan Manuel González Cremona, *Carlos I*, Barcelona: Editorial Planeta, Colección *Los Reyes de España*, 1ª edición, 1996.

<sup>22</sup> Vid. Nieto, José C., *Juan de Valdés y los Orígenes de la Reforma en España e Italia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 1979. y Williams, George H., *La Reforma Radical*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 1983, especialmente el capítulo XXI, *Los valdenses en Italia, 1510-1532; los anabaptistas italianos, 1525-1533; los evangélicos italianos, 1530-1542*, pp. 561-594.

<sup>23</sup> Intentaremos una primera demarcación entre lo religioso y lo mítico-religioso, para lo cual diremos que lo religioso se refiere a lo sagrado y sus expresiones hierofánicas y sus ritos, mientras que el pensamiento

historiadores como irracionales,<sup>24</sup> para apelar a los sujetos a partir de codificar experiencias vinculadas con las emociones de una sociedad.

En ese sentido, se hace hincapié en la existencia de estructuras de sentimientos, las cuales son definidas como formas pensadas y originadas en experiencias compartidas, como lo plantea Raymond Williams y que E. P. Thompson emplearía para conceptualizar nociones como clase social y movimiento social.<sup>25</sup>

En conexión con esa premisa, se sostiene que ese tipo de ideas y formas simbólicas, al apelar a las emociones de los individuos, es capaz de generar valores, visiones de mundo, instituciones, movimientos sociales e incluso cambios sociales. Esta premisa de trabajo puede ser observada en los diversos trabajos del historiador inglés Christopher Hill sobre los movimientos sociales en la Inglaterra del siglo XVI y, principalmente, del siglo XVII; conmociones sociales que tuvieron un impacto en el imaginario social de los asentamientos angloamericanos del Hemisferio Occidental.<sup>26</sup>

### 3.- Una reflexión sobre la cultura y por qué la necesidad de una teoría de la cultura de lo social y lo político

De lo anteriormente dicho, una primera conclusión que puede adelantarse es la de que en el origen de todo proceso social y político está la institución imaginaria de la sociedad a través de un proceso de creación histórico-social, ambos actos pertenecen primariamente a la esfera de la cultura y de la construcción simbólica de un flujo de significaciones sociales.

Si se considera como válida la idea comtiana de que *la sociedad es la que define al individuo y no el individuo a la sociedad*, en la medida en que para cada hombre su *ser* y *estar* requieren de la interacción con otros hombres y en que esta interacción crea, a su vez, una red de relaciones sociales producto de la comprensión del individuo de sí mismo, del otro y de su circunstancia. Debemos entonces, reconocer que esa red de relaciones sociales

---

mítico-religioso es la narrativa que da cuenta de la relación del hombre con él mismo, los otros y lo divino y su universo.

<sup>24</sup> Crítica que proviene del proyecto racionalista platónico y aristotélico, de la escolástica tomista y del racionalismo de la ilustración.

<sup>25</sup> Vid Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad, número 265, 1997 y Thompson, Edward, Palmer, *La Formación de la Clase Obrera*, op. cit.

<sup>26</sup> Hill, Christopher, *Change and Continuity in XVII-Century England*, New Haven: Yale University Press, 1974; y los *Orígenes Intelectuales de la Revolución Inglesa*, Barcelona: Editorial Crítica, 1980.

es antes que otra cosa un entramado de significaciones que el hombre históricamente ha establecido en su proceso de transformación de sí mismo y de lo que lo rodea.

El profundizar en esa premisa significa que se debe examinar de manera más particularizada la naturaleza de la cultura, desde la precisión misma de lo que se entiende por cultura, de la comprensión de los elementos constituyentes de los procesos culturales, como procesos ligados con la sociedad, la organización y de la misma y sus transformaciones. La reflexión apuntará a los consensos establecidos por un conjunto de autores elegidos, en los últimos cuarenta años; selección formulada a partir de los elementos de coherencia teórica en sus formulaciones y, dependiendo del caso, de haber requerido la resemantización de algunos de sus conceptos, respetando el criterio de coherencia ya mencionado.

En relación con el tema de la segunda fase de la investigación, el empleo de ciertos conceptos reveló la importancia de profundizar en las ideas fundamentales en la formación de la visión de mundo, en este caso, de los angloamericanos coloniales de sí mismos y de su llamada “misión en el mundo”, del carácter significativamente mítico-religioso de sus raíces culturales y de su *Weltanschauung*,<sup>27</sup> concepto del que se hará uso a partir de una postura metodológico-epistemológica.

La razón de una investigación sobre la génesis de las ideas fundacionales de Angloamérica obedece a la necesidad de reconocer que un parte significativa de los enfoques utilizados hasta ahora niegan el alcance que tiene la cultura en la conformación de instituciones, valores, movimientos y los cambios sociales.

Al negar el valor explicativo de la cultura, esos enfoques tradicionales restringen las causalidades de los fenómenos históricos casi exclusivamente a los llamados factores

---

<sup>27</sup> De acuerdo con Nicola Abbagnano (*Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1974, p. 201), se entiende como *weltanschauung* a la concepción (o visión) del mundo (en alemán *weltanschauung*). El concepto podría traducirse como “intuición del mundo”. K. Jaspers escribió una *Psicología de las concepciones del mundo*, en la que distingue entre la imagen del mundo, la psíquico-cultural y la metafísica (*Psychologie der weltanschauungen*), 1925; traducción en español: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, 1967. También se puede consultar a Wilhem Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México: Fondo de Cultura Económica y Lucien Goldmann, *El Hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto*, Barcelona: Ediciones Península, 2ª edición, 1985, pp. 28 y ss. Asimismo, es de notarse, la contribución que hace a este respecto Rolando García en su obra *El conocimiento en construcción. De las formas de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 2000, propone el término marco epistémico para referirse a un “sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos de conocimiento” (157 y ss.).

objetivos o materiales (llamados por algunos como infraestructurales) y a las denominadas condiciones políticas y sociales. Un ejemplo es la limitada significación otorgada por estos enfoques a los símbolos y los mitos en la conformación de una memoria histórica y de un imaginario social, pues se les reduce a un mero pensamiento irracional o un relato fantástico, sin una relación “real” con los problemas socio-históricos y sus actores.

Dichos planteamientos surgen de una reflexión sobre lo que debe juzgarse como “objetivo” en ciencias sociales y que se deriva, a su vez, de la consideración de una metodología-epistemológica de la historia que no profundiza en la relación sujeto-objeto en el terreno de lo social, que ignora la necesaria actitud reflexiva respecto al proceso de construcción de conocimiento, que no toma en cuenta que el sujeto y el objeto tienen elementos de identidad debido a que son hombres tanto los sujetos cognoscentes como los objetos de conocimiento, y que ese proceso de conocimiento se produce en condiciones particulares, en condiciones sociales. Estamos ante una historia donde los criterios de verdad en lo social no son equiparables a los de las llamadas ciencias naturales.<sup>28</sup>

Asimismo, se parte de una importante distinción metodológica según la cual el análisis y la caracterización de los objetos de estudio en la ciencia, en general, no se nos presentan como un problema de sustancias aristotélicas, de tipo ahistóricas, perennes, sino que son *relacionales* y están vinculadas a complejas correspondencias de causa y efecto.

Al reflexionar sobre el tema de investigación se presentó también un problema de demarcación disciplinaria. El definir si se trataba de un problema propio de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades, de la historia del pensamiento o de una historia de la cultura o cultural.

A este respecto, resultaron significativas las observaciones de Peter Pericles Trifonas sobre el trabajo de Roland Barthes, *El imperio de los signos*, trabajo en el cual cuando Barthes se refiere al debate sobre la historia y su representación en la cultura como un acto interpretativo, como un acto de escritura y, por tanto, de representación.<sup>29</sup>

En ese sentido, Trifonas nos señala que bajo la rúbrica de *Geistgeschichte* - historia-, a partir de las formulaciones del filósofo alemán Hegel, la historia cultural se ha

---

<sup>28</sup> Vid. Bourdieu, Pierre, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1ª edición, 2003, pp. 149 y ss.

<sup>29</sup> Trifonas, Peter Pericles, *Barthes y el imperio de los signos*, Barcelona: Gedisa Editorial, colección encuentros contemporáneos, 1ª edición, 2004, p. 58.

identificado tradicionalmente a un subgénero particular de historiografía general, pero ha diferido respecto de ésta en relación con la amplitud multidisciplinaria de sus fuentes. Por ejemplo, la filosofía, la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología e incluso la teoría literaria, son disciplinas que han contribuido a la metodología analítica de la historia cultural. No obstante, Trifonas advierte que justamente esa aportación multidisciplinaria ha contribuido a críticas a la confusión generada sobre lo qué abarca realmente la disciplina de la historia cultural.<sup>30</sup>

Además, Trifonas advierte que debe tenerse en cuenta el problema que representa la autonomía de la historia cultural, en la medida en que ésta carece de una denominación adecuada. A ello Trifonas, citando a Barthes, señala que “Se denomina historia intelectual o historia de las ideas, también historia cultural, en Estados Unidos. La expresión francesa que la define es *l’histoire des mentalités*. En Rusia, se alude a ella como una historia del pensamiento.”<sup>31</sup> Estas denominaciones, en opinión del mismo Trifonas, ilustran la incapacidad en delimitar claramente las fronteras de esta subdisciplina. En opinión de Barthes, como apunta Trifonas, la perspectiva de la historia se funde con los temas de las humanidades en su mirada hacia la cultura como objeto de estudio.<sup>32</sup>

Como parte de esta discusión, resulta pertinente notar el texto de Roger Chartier, *El mundo como representación*, donde este historiador francés nos ofrece una reflexión sobre la historia cultural, entre práctica y representación.<sup>33</sup> Lo que se destaca de esta historia cultural es la idea de representación del mundo social. Esto nos permite emparentar las preocupaciones presentadas por Chartier con las de historiadores ingleses provenientes de la Escuela de Birmingham (E. P. Thompson, Christopher Hill) y de los historiadores estadounidenses preocupados por el impacto del pensamiento mítico-religioso en los procesos sociales e históricos (Richard Slotkin, James A. Morone), quienes otorgan un papel muy importante a estas representaciones dentro de la interpretación historiográfica de los movimientos sociales.

Los enfoques historiográficos tradicionales niegan la capacidad de elucidación que tienen los símbolos y los mitos constitutivos, mismos que sirven de sustrato de las ideas

---

<sup>30</sup> Trifonas, Peter Pericles, op. cit., p. 59.

<sup>31</sup> Idem, pp. 59 y 60.

<sup>32</sup> Idem, p. 61.

<sup>33</sup> Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, colección Ciencias Sociales/Historia, 2002.

fundacionales de una sociedad a fin de dar cuenta de procesos socio-históricos. Parecen desconocer la significación del hecho de que, como parte del curso del proceso histórico, el hombre hace uso de su conciencia necesariamente a partir de la interpretación de sí, de su entorno y del otro. No se puede constreñir el análisis a supuestas consideraciones sobre lo esencial y el accidente en el fenómeno histórico. Eso sería reducir la reflexión al enfoque situacionalista antes señalado.

#### 4.- *Sobre el capitulado*

El trabajo que ahora se presenta a examen está dividido en cinco capítulos que siguen un orden de exposición de las premisas que da lugar a todo el trabajo; a saber, que:

En primer término, *“los procesos sociales y políticos son en origen procesos culturales”* y, en una segunda instancia, *“el origen de la sociedad es su institución imaginaria, mediante un proceso de creación histórico y social, el cual es en el fondo de carácter cultural”*, por cuanto implica, como señala Liliana Weinberg, los actos de nombrar, criticar, interpretar, simbolizar, imaginar y, por tanto, de transformar o crear al hombre mismo y su universo.<sup>34</sup> También, la cultura y sus procesos entrañan, como indica Clifford Geertz, un proceso (o red, malla o entramado) de significados en un acto de comunicación, objetivos y subjetivos, entre los procesos mentales que crean los significados (la cultura en el interior de la mente) y un medio ambiente o contexto significativo (el ambiente cultural exterior de la mente, que se convierte en significativo para la cultura interior).<sup>35</sup>

Por lo anterior, el primer capítulo desarrolla esa premisa central de que *“los procesos sociales y políticos son en origen procesos culturales”* y centra su atención en el caso del pensamiento mítico-religioso. Al examinar el pensamiento mítico-religioso se pone especial atención a sus vínculos con los procesos sociales, tanto en su conformación como en sus consecuencias. Para lo cual se parte de considerar a la religión como un sistema cultural integrado, a partir de la conceptualización propuesta por Clifford Geertz, y del pensamiento mítico-religioso, a través de la mitopóiesis como su narración, retomando lo establecido por el historiógrafo estadounidense Richard Slotkin, quien señala que:

---

<sup>34</sup> Cfr. Weinber, Liliana (editora), *Ensayo, Simbolismo y Campo Cultural*, México: CCyDEL, UNAM, 2003.

<sup>35</sup> Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003.

“Una mitología es un complejo de narrativas que dramatizan la visión de mundo y el sentido histórico de un pueblo o una cultura, reduciendo siglos de experiencia en una constelación de metáforas con un gran poder de persuasión. La acción narrativa del cuento-mito — como él lo llama— resume esa experiencia del pueblo en su tierra, repite su visión de esa experiencia en su relación con sus dioses y el cosmos, y reduce tanto la experiencia como la visión a un paradigma —en nuestro caso el *Mito de la Frontera*. La referencia al mito, o a las cosas asociadas con él —como en rituales religiosos (o expresadas en objetos sagrados como las hierofanías) —, *evoca en la gente el sentido de vida inmanente en el mito, pero sobre todo induce a creer en la visión de realidad y divinidad implícita en él.*”<sup>36</sup>  
(subrayados míos)

El capítulo segundo se refiere a las formas simbólicas como el sustrato de la representación de la realidad, como otra forma de conocimiento, con sus propios métodos, partiendo de la reflexión epistemológica contenida en el capítulo primero sobre cómo se conoce en ciencias sociales, se considera que no existe una sola forma de conocer al objeto de nuestro estudio, quien es otro sujeto, envuelto en una trama de significaciones creadas por él, como síntesis social, como hombre colectivo, y que explican su quehacer cognoscitivo en esferas como la religión.

En ese sentido, se destaca el papel que otorga la semiótica de la cultura, en particular en los planteamientos de Iuri M. Lotman, al símbolo y al mito en la construcción simbólica de la sociedad y como portadores de significados esenciales para cada colectividad humana, los cuales no son arcaicos, pero sí transhistóricos, en el sentido de que se preservan como sustratos en una cultura que se combinan con elementos simbólicos más recientes. A partir de su contenido de significaciones sociales se reivindica su valor para el análisis historiográfico, tal y como lo hacen historiógrafos como E. P. Thompson, Christopher Hill, José Carlos Mariátegui o Richard Slotkin.

El tercer capítulo está planteado en función de explorar las íntimas conexiones entre los consensos rescatados de la discusión, como ya se señaló, de los últimos cuarenta años,

---

<sup>36</sup>““A mythology is a complex of narratives that dramatizes the world vision and historical sense of people or culture, reducing centuries of experience into a constellation of compelling metaphors. The narrative action of myth-tale recapitulates that people’s experience in their land, rehearses, and reduces both experience and vision to paradigm. Reference to that myth or to things associated with it —as in religious ritual— evokes in the people the sense of life inherent in the myth and all but compels belief in the vision of reality and divinity implicit in it.” (Slotkin, Richard, *Regeneration through violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996, , p. 6)

sobre una teoría de la cultura y su aplicabilidad al análisis historiográfico, indicando la autonomía de campo de la historia de la cultura respecto a las llamadas historias de las mentalidades, de las ideas, intelectuales, institucionales, religiosas o de un enfoque culturalista, el cual vacía de contenido social a los productos culturales al verlos en su superficie estética y poética.

Con el fin de entender esa vinculación entre la teoría de la cultura y la historiografía, se examinan a un grupo de teóricos de distintas procedencias, quienes, sin embargo poseen elementos en común. De ahí que una de las tareas es encontrar cuál es el consenso epistemológico y metodológico de sus propuestas, para encontrar de esa manera los puntos de conexión y la coherencia de sus planteamientos.

El penúltimo capítulo, se propone retornar a lo aportes de la semiótica de la cultura, en especial sobre sus trabajos acerca del símbolo y el mito, en función de los elementos que aportan para enriquecer el análisis de los procesos históricos, sociales y políticos, en particular desde la perspectiva de la historiografía latinoamericana. Esto último, se relaciona con la exhortación que el ilustre maestro brasileño, Octavio Ianni planteara en su última participación académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el otoño de 2003, cuando exhortó a profundizar en el tratamiento de los arquetipos en la literatura latinoamericana, tanto en términos de sus símbolos como de sus mitos, como instrumentos para interpretar la realidad social e histórica de nuestra región.

El marco metodológico-epistemológico que esos trabajos nos aportan permiten, desde nuestra perspectiva, examinar con mayor hondura los problemas del ser, el estar y la alteridad en las relaciones y conflictos que dos culturas diferentes entre sí establecen al entrar en contacto. Esta preocupación es de particular significación, si se piensa en el empleo de la metodología derivada de la una teoría de la cultura para el análisis del pensamiento religioso y sus narrativas míticas en la Angloamérica colonial *vis à vis* su percepción y relación con España y la América Española, del siglo XVII.

Por último, en el capítulo cinco, se establecen los elementos de la investigación en dos partes sobre la relación entre la Angloamérica colonia, España y la América Española del siglo XVII; en una fase teórica, es decir una reflexión sobre la cultura y en una fase de investigación historiográfica, un estudio de los procesos político-sociales y los trabajos que desde nuestra región se han llevado a cabo para entender las ideas fundacionales de la

Angloamérica colonial como la llave explicativa de su visión de sí misma y de la América Española de su tiempo.

Al respecto, se revisan las premisas metodológicas y principales conclusiones de trabajos significativos de José Gaos, José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría y, en especial, de Juan Antonio Ortega y Medina y de Alicia Mayer González, por considerar a estos dos últimos como los historiógrafos que han trabajado más detalladamente a la cultura angloamericana de ese momento y sus vinculaciones con la Inglaterra de su tiempo, así como la intrincada relación cultural de la Angloamérica colonial e Inglaterra, la cual se debe considerar como indivisible cuando se trata de entender la evolución histórica de la etapa colonial de Estados Unidos.

# CAPÍTULO I

## UNA TEORÍA DE LA CULTURA APLICADA AL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO.

### 1.- Los procesos sociales y los procesos políticos entendidos como procesos culturales. El caso del Pensamiento Mítico-Religioso

El problema que se aborda en este trabajo está referido al análisis de la naturaleza misma de la cultura y su íntima relación con la construcción de la sociedad; relación procesal en la cual la cultura es vista como su eje y proceso ordenador. En ese sentido, la cultura es concebida como la fuente social de la que dimanar, como Cornelius Castoriadis lo propusiera, un *magma de significaciones imaginarias sociales* que permiten y corresponden a la creación de instituciones sociales para una sociedad y tiempos determinados, es decir en una dimensión histórico-social, donde ambas variables son indisolubles como referencia de lo social.

Dentro de esa perspectiva metodológico-epistemológica, la realidad no es un reflejo a capturar mediante más eficientes herramientas cuantitativas o descriptivas o con el uso de mejores modelos de la misma, bajo variantes estáticas o dinámicas, sino un esfuerzo epistemológico para comprender su dinámica interna, relacional y centrada en la noción de *totalidad*, como el elemento ordenador del proceso de construcción del conocimiento. Como parte de esa construcción cognoscitiva, se realizan cortes epistemológicos para poder abordar e estudio de las partes constituyentes de la *totalidad* como *totalidades parciales*.

Para Karel Kosík, su texto *Dialéctica de lo concreto*, el concepto de *totalidad* se es expresado en los siguientes términos:

“...La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y causales y no llega a *la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real...*”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México: Editorial Grijalbo, pp. 53-77.

Esta conceptualización de la totalidad corresponde a un marxismo nomotético, donde la relación de totalidad con las nociones de normas y determinaciones es esencial en la explicación de lo histórico-social e implican una teleología, al plantearse la búsqueda de esas *leyes internas* que rigen la evolución de la *totalidad*.

Como parte del proceso de construcción de conocimiento, Lucien Goldmann formula el concepto de *totalidad concreta* como recortes epistemológicos arbitrarios en la forma de *totalidades relativas*. Para Goldmann, “La categoría de *Totalidad* que está en el centro mismo del pensamiento dialéctico ante todo, prohíbe una separación rigurosa entre la reflexión sobre el método y la investigación concreta, que son dos caras de la misma moneda.”<sup>2</sup>

En *El hombre y lo absoluto*, Goldmann señala que:

“La idea central de la obra es que los hechos humanos forman siempre *estructuras significativas* globales cuyo carácter es a la vez práctico, teórico y afectivo, y que estas estructuras sólo pueden ser estudiadas positivamente –es decir *explicadas y comprendidas* a la vez- en el contexto de una determinada *práctica* fundada en la aceptación de un determinado conjunto de valores.”<sup>3</sup> (la primera aclaración es mía).

De acuerdo con Goldmann, esas *estructuras significativas* globales son las que representarían, en las ciencias sociales, las totalidades de estudio, a la vez que se asocian con estructuras como por ejemplo la *visión trágica*, que en su opinión “ha permitido delimitar y comprender la esencia de diversas manifestaciones humanas de orden ideológico, teológico, filosófico y literario, y poner de manifiesto, entre estos hechos, un parentesco estructural escasamente percibido con anterioridad.”<sup>4</sup>

Es así que para Goldmann:

“...en las ciencias humanas, la separación entre lo esencial y lo accidental solamente puede realizarse por integración de los elementos al conjunto, de las partes al todo. Ésta es la razón por la que a pesar de que no sea posible llegar nunca a la totalidad que no sea a su vez elemento o parte, el problema del método en las

---

<sup>2</sup> Goldmann, Lucien, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, Barcelona: Ediciones Península, colección Historia/Ciencia/Sociedad No. 32, 2ª edición, 1985, p. 7.

<sup>3</sup> Goldmann, Lucien, *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

ciencias humanas consiste en trocear el dato empírico en *totalidades relativas suficientemente autónomas para que sirvan de cuadro a un trabajo científico.*”<sup>5</sup>

El concepto de *totalidad*, como parte de la construcción de conocimiento, tanto en las ciencias duras como en las ciencias sociales, es comprendido como un estudio de las interrelaciones dinámicas que erigen a esa totalidad, compuesta de totalidades parciales, las cuales, para los efectos de construcción cognoscitiva, son entendidas como recortes epistemológicos de esa totalidad.

No obstante, dicha totalidad es vista como indivisible, inseparable en sus partes y, por ende, no supone estar determinada, bajo condición alguna, por la suma mecánica de sus partes, por cuanto que es el resultado de complejas interacciones entre sus elementos constituyentes y el producto de los procesos dinámicos constituyentes de los mismos, a su vez consecuencia de su interrelación polívoca con el resto de los elementos de la totalidad, dinámica que denominaremos como *interdefinibilidad*, vista como la múltiple y recíproca determinación de los elementos constitutivos de la totalidad.

En el caso del estudio del hombre colectivo como creador y resultado de la sociedad, se trata de entender a los procesos sociales que se producen a partir de lo imaginario en la existencia del ser humano, aspecto que se elucidará más adelante, y que se traduce en la creación de lo social, del Hombre, como ese *zoo politikon* (como animal social) en el dominio histórico-social, cuya comprensión requiere de un entendimiento del concepto mismo de tiempo [“el ser no está solamente «en» el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo”<sup>6</sup>].

Como Cornelius Castoriadis lo expresó en su *opera prima*, *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, el problema de la sociedad y de la historia, es decir, la dimensión de lo *histórico-social*, ha sido tomado en cuenta por el *pensamiento heredado* (entendido como esa reflexión acumulada de los hombres de la que se guarda un registro en la memoria colectiva). Sin embargo, se ha formulado en forma tal que su contribución más bien ha sido negativa a esa reflexión. Ello ha sido así porque el *pensamiento heredado*, el acumulativo de reflexiones sobre ambas cuestiones, se “encuentra dislocado entre, por un lado, una sociedad que se refiere a otra cosa que a sí misma, y en general a una norma, fin o

---

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 22 y 23.

<sup>6</sup> Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Editorial Gedisa, Colección Hombre y Sociedad, Serie CLADEMA, 1ª edición, 1988, p. 64 y ss.

*telos* con fundamento afuera de ella. Por otro lado, presenta una historia que esa sociedad padece como perturbación relativa a esa norma, o como desarrollo orgánico o dialéctico, hacia esa norma, fin o *telos*.”<sup>7</sup>

Esta crítica de Castoriadis está enderezada en contra de la visión nomotética en las ciencias sociales y en el estudio de la historia, así como contra la afirmación de que existen regularidades o leyes sociales independientes a la sociedad y a los hombres, aun cuando se acepte que la historia de la sociedad es resultado del accionar de hombres colectivos, en un proceso de auto-institución. Justamente esa institución social lleva implícita esa crítica a la normatividad extra-social.

Uno de los principales reclamos de Castoriadis formulados en contra del *pensamiento heredado*, está planteado de la siguiente manera:

“...jamás se ha contemplado la representación, la imaginación ni lo imaginario por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa –sensación, intelección, percepción, realidad-, sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero, el ente verdaderamente existente (*ontos on*).”<sup>8</sup>

En otras palabras, lo que Castoriadis señala es que se busca a toda costa una determinación, la *lógica subyacente* a los hechos sociales, como externa al quehacer y la imaginación creativa de los hombres colectivos; en un intento por “reducir lo histórico-social” a categorías y normas arquetípicas en las cuales encuadrar la explicación de esos hechos.

Por otra parte, el flujo de significaciones imaginarias sociales constituyentes de la cultura nos remiten a lo que Roland Barthes precisara como *el imperio de los signos*, al analizar la comprensión que tendría un observador externo, desde una semiótica de la cultura, de las diversas significaciones ínsitas en la sociedad y cultura japonesas. En palabras de uno de sus exegetas:

---

<sup>7</sup> Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Tomo 2*, Barcelona: Tusquets Editores, 1ª edición, 1989, pp. 9 y 10

<sup>8</sup> Castoriadis, Cornelius, op, cit., pp. 10 y 11.

“En *El imperio de los signos...* –R. Barthes- renuncia a su mitología y acepta la correspondiente pérdida de significado, y prefiere no tratar de comunicar al lector la verdad sobre la cultura japonesa. La cultura, de ser algo, es un retroceso a las señales para hallar significado dentro de un sistema de signos cuya realidad no es más una ficción del lenguaje, o sea, una forma arbitraria de codificar y entender el mundo... La historia, al igual que el mito, produce narrativas culturales que confunden los senderos hacia la comprensión de los sucesos presentes en relación con los hechos pasados (...) El significado se retrasa –en referencia a la comprensión de Barthes del Japón-, el acceso a la verdad está vedado. Por un lado, los signos de Japón son vacíos para él, carentes de un significado referencial... Los signos de Japón no sólo son signos de un imperio. O un imperio de signos. Por otro lado, como persona ajena a la cultura japonesa, Barthes debe ubicarse dentro del etnocentrismo y la ceguera cultural de una estrecha gama de significados que la imagen de Japón estimula en el lector occidental. La mitología está en todos lados, pero esta vez procede de él...”<sup>9</sup> (Subrayados míos)

La cultura y su dimensión semiótica (la referida a ese flujo de significaciones insertas en las diversas formas simbólicas –lenguaje, iconografía, música, etc.-), la cual se vuelca en la creación de lo que genéricamente se ha llamado civilización (no en esa antinomia de civilización y barbarie), sino en su sentido de *civitas* (es decir de sociedad, sentido dado a la ciudad, a lo urbano, en oposición a lo pagano, a lo rural, este último visto, en contraste, como un tejido social menos complejo o menos densamente armado).

Para ilustrar la importancia de la dimensión simbólica en la discusión metodológico-epistemológica en torno al concepto de cultura y las formulaciones teóricas alrededor de la misma, se han elegido algunos asertos provenientes de la pluma del mexicano Octavio Paz y la del filósofo hispano-mexicano José Gaos.

En el caso de Paz, sus comentarios fueron tomados de su texto *El Signo y el Garabato*, en el cual Paz hace una mención a un concepto metodológico recogido por los autores objeto de revisión en este trabajo de Tesis, la “imagen del mundo” como relacionado al de “visión de mundo”. Para Octavio Paz:

“Todas las sociedades poseen lo que comúnmente se llama una «imagen del mundo». Esa imagen hunde sus raíces en la estructura inconsciente de la sociedad y la nutre una concepción particular del tiempo. La función del tiempo en la formación de la imagen del mundo se debe a lo siguiente: los hombres no lo vemos nunca como mero suceder sino como un proceso intencional, dotado de una

---

<sup>9</sup> Cfr. Trifonas, Peter Pericles, *Barthes y el imperio de los signos*, Barcelona: Gedisa Editorial, colección encuentros contemporáneos, 1ª edición, 2004, pp. 30 y 31.

dirección y apuntando hacia un fin. Los actos y las palabras de los hombres están hechos de tiempo, son tiempo: son un hacia esto o aquello, cualquiera que sea la realidad que designen el esto o el aquello, sin excluir a la misma nada. El tiempo es el depositario del sentido... Cada civilización ha tenido una visión distinta del tiempo; algunas lo han pensado como eterno retorno, otras como eternidad inmóvil, otras como vacuidad sin fechas o como línea recta o espiral... la poesía se enfrenta ahora a la pérdida de la imagen del mundo. Por eso aparece como una configuración de signos en dispersión: imagen de un mundo sin imagen.”<sup>10</sup> (el subrayado es mío)

Esto permite a Octavio Paz formular algunas líneas sobre la relación de la “imagen del mundo” (*imago mundi*) y la mitología y sus coordenadas espaciales y temporales, aspecto cuyo examen tiene una gran relevancia en esta investigación:

“La época moderna se inició como una crítica de todas las mitologías, sin excluir a la cristiana. Esto último no es extraño: el cristianismo rompió el tiempo circular de la antigüedad grecorromana y postuló un tiempo rectilíneo y finito, con un principio y un fin: la Caída y el Juicio Universal. El tiempo moderno no es el hijo del tiempo cristiano. El hijo y la negación: es un tiempo en línea recta e irreversible pero carece de comienzo y no tendrá fin, no ha sido creado ni será destruido. Su protagonista no es el alma caída sino la evolución de la especie humana y su verdadero nombre es la historia. El fundamento de la modernidad es una paradoja doble: por una parte, el sentido no reside ni en el pasado ni en la eternidad sino en el futuro y de ahí que la historia se llame a sí mismo –sic- progreso; por otra, el tiempo no reposa en ninguna revelación divina ni en ningún principio inmovible: lo concebimos como un proceso que se niega sin cesar y así se transforma. El fundamento del tiempo es la crítica de sí mismo, su división y separación constantes: su forma de manifestación no es la repetición de una verdad eterna o de un arquetipo: el cambio es la sustancia... Por esto el lugar de la Redención lo ocupa la Revolución. Un nuevo tiempo es una nueva mitología: las grandes creaciones de la modernidad, de Cervantes a Joyce y de Velázquez a Marcel Duchamps, son distintas versiones del mito de la crítica.”<sup>11</sup> (subrayado mío)

En estas líneas, Paz se refiere al fenómeno de la poesía pero sus conceptos están ínsitos en las grandes condiciones de producción de la *inteligibilidad social*, es decir, en la cultura y sus productos, lo que equivale a referirse al conjunto de la sociedad en su decurso y devenir. En esta concepción de la “idea del Hombre”, O. Paz otorga un papel significativo al inconsciente, e implícitamente a la *psiquis*.

---

<sup>10</sup> Paz, Octavio, *El Signo y el garabato*, México: Editorial Joaquín Mortiz, 1ª edición (nueva edición corregida y aumentada, 1992, p. 11 y 12.

<sup>11</sup> Paz, Octavio, op. cit., pp. 12 y 13.

La segunda referencia procede del filósofo José Gaos, quien en su *Historia de nuestra idea del mundo*, recoge algunas de las reflexiones de Wilhelm Dilthey sobre la concepción del mundo o *Weltanschauung*, que más bien son diversas, que son *Weltanshaungen*, pues están continuamente en procesos de competencia simbólica, de lucha, de síntesis, aspecto que se elucidará también más adelante. En el texto de Gaos existe una primera distinción que debe demarcar su acercamiento al problema y es la que se refiere a los conceptos de historia, Historia e Historiografía. Para él, en unos contextos historia nos remite a los “hechos o acontecimientos históricos”; en otros contextos, significa la *literatura* o la *ciencia* de la realidad histórica. Con *minúscula* inicial se designa a la realidad histórica y usando la palabra Historiografía, con inicial *mayúscula*, se designa a la *literatura* o *ciencia* de esta realidad, la Historia. En ese sentido, estaríamos ante una “Historiografía de nuestra idea del mundo”.

Esa idea del mundo, como una percepción colectiva, socio-histórica, como por ejemplo la *nuestra*, la de los hombres provenientes del siglo XX y XXI, no es sólo una “imagen” tampoco llega a ser puramente una “concepción”. En opinión de Gaos:

“...es algo que se mantiene en una suspensión entre la imaginación y el pensamiento conceptual, para designar lo cual es muy propia la palabra «idea», que significando etimológicamente cosa visible, vista o visión, vino a ser sinónima de «concepto». Tal «idea del mundo» es lo que en la Edad Media se llamó «Imago mundi», y los alemanes llaman *Weltanschauung* (-raramente *Weltansicht*-), con término de buena fortuna internacional *Anschauung* ( y *Ansicht*) hace(n) referencia al ver (mientras que en alemán quiere hacerla exactamente al *concepto* del mundo que quiere decir *Weltbegriff*). En vez de «mundo», suele decirse «Universo». Pero para mí, al menos, me parece preferible decir «mundo. «Universo» no abarca la totalidad de lo existente más ni mejor que «mundo» en la pluralidad de sentidos de éste... como enseñan la recordada expresión medieval, «imago mundi» (...) Y, en fin, es lo más probable que ya simplemente los aquí presentes, no tengamos todos *exactamente la misma* idea del mundo; que por lo menos ideas *parciales* de la idea *total* del mundo de algunos o alguno de nosotros, *no sean las mismas*, sean, incluso, *las contrarias*, de ideas parciales de la idea total del mundo de otros u otro de nosotros. Pero ello *no querría decir*, forzosamente, que *todos* nosotros *no tuviésemos una idea común* del mundo no puede constar de ideas parciales *antitéticas, antagónicas*, quizá relacionadas *dialécticamente* (...) La negación de la *Historiografía de las Ideas* no es más que un epílogo de cierta negación de las *ideas mismas*. *La historia de las ideas* no sería simplemente la historia de tales o cuales ideas. Es también, y radicalmente, *la historia de la idea que se ha tenido de las ideas*. Porque de éstas no se ha tenido siempre la misma idea, es decir, no se ha pensado siempre lo mismo... En todo caso, *las dos ideas son, la una, la de que las*

ideas tienen una «sustancialidad» y «causalidad» incluso superlativa, esto es, que son la «sustancia» y la «causa» del resto de la totalidad de lo existente; la otra, la que carecen por completo de tales sustancialidad y causalidad, no siendo, por el contrario, sino míseros «accidentes» y «efectos» de entidades más verdaderamente sustanciales y causales, entidades que irían desde las ya repetidamente mentadas o aludidas potencias irracionales de la psiquis humana pasando por las relaciones sociales como las de «producción», hasta la materia misma. Bien; pues, parte, y fundamentalísima de *nuestra* idea del mundo es... esta segunda idea de las ideas: la idea según la cual las ideas son el mero efecto de causas no «ideales», por lo pronto *antropológicas*, individuales o/y sociales e históricas, por las cuales deben «explicarse» y «comprenderse» -inclusive, hay que explicitar, para ser consecuente, esta misma idea de las ideas... »<sup>12</sup> (subrayados míos)

Esta elaboración sobre la idea del mundo que, en Gaos, aún no encuentra una cabal explicación sobre la producción social de formas simbólicas, como producto social de la cultura, entendida como esa construcción social y que no está separada de la institución de la sociedad y la creación de sus instituciones, en las cuales dichas ideas son la expresión más exterior de ese proceso de organización y cambio.

No obstante, Gaos, insiste en que se observe el medio por el cual estas ideas se “materializan”. De acuerdo con Gaos:

“...por medio de una expresión escrita u otro de fijación y transporte de la expresión oral. Todo esto quiere decir en definitiva, que la Historiografía de las Ideas no es posible más que sobre la base de la expresión «material» -porque tal es- de las ideas. Pero tampoco esto es una peculiaridad de la Historiografía de las Ideas, sino un simple caso particular de ser las «fuentes» de toda Historiografía las documentales y monumentales de la clásica división de ellas.

“Estas «fuentes» son todas «artísticas», si se entienden por «artes» las «útiles» y las «bellas», y se reconoce que la *expresión verbal escrita* es siempre obra de un *arte útil*, pudiendo ser a la vez obra de una de las *bellas artes*, la *literatura*... Pero la expresión de las ideas no sería exclusivamente verbal. Habría también una expresión *no verbal* de las ideas, expresión útil o bella, y ésta plástica u óptica, o musical o acústica: en los artefactos, en las obras de la arquitectura, escritura y pintura y hasta en las de la música, se reconocen corrientemente expresiones de ideas... Los «cuerpos de expresiones», verbales, escritas, o plásticas, o musicales, o técnicas, que son los textos científicos y literarios, las obras de las artes plásticas y de la música, y los productos de la técnica, son cuerpos de «expresiones» en dos sentidos o direcciones: si no todos, algunos son expresión de «objetos», como los de las ciencias; y *todos* son expresión de sus «sujetos», es decir, de las ideas, los

---

<sup>12</sup> Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México: coedición del Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2ª reimpresión, 1983, p. 5 –7.

sentimientos, las voliciones de éstos, de los individuales y de los colectivos, de sus autores y del grupo o los grupos de que éstos sean miembros. Es por lo que, por ejemplo, en un texto científico o literario, puede leerse, y debe leerse, lo que se diga no sólo «expresa» y «temáticamente» de un determinado «objeto», sino «incidental» o «tácita» o «implícitamente» de las «circunstancias» históricas por las que explicarlo y comprenderlo «antropológicamente»...”<sup>13</sup> (subrayado mío)

La premisa central en la formulación de este trabajo de investigación es la de que *todos los procesos sociales y los políticos son en lo fundamental procesos culturales*. Esta afirmación tiene su raíz en el hecho de que la condición humana fundamental está definida, por un lado, por su carácter eminentemente social, que no permite concebirlo como ente individual, en solipsismo, sino que supone que todo individuo es colectivo, como resultado de una síntesis social; un *portador de la carga de la memoria colectiva* en un determinado momento histórico-social del grupo societario al que pertenece.

Por otra parte, esa condición humana histórico-social es una consecuencia de ser ese hombre colectivo esencialmente un creador, un modificador continuo de sí mismo y del entorno que lo rodea. Esta conjunción histórico-social supone una ontología del Hombre y de la sociedad, en la medida en que la creación que lleva a cabo el hombre colectivo no es concebible sino en un horizonte histórico determinado y para una organización social dada. Para Castoriadis, “El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma y cada sociedad dada es una forma particular y singular...”<sup>14</sup>

Esta concepción espacio-temporal formulada por Cornelius Castoriadis, es el marco para su afirmación de que “Creación, ser, tiempo van juntos, ser significa por-ser, tiempo y creación se exigen recíprocamente.”<sup>15</sup> Y cuando él usa el concepto creación, se refiere a una creación *ex nihilo*, nueva, sin un precedente y no como la formación de algo preconcebido, preexistente, como reproducción.<sup>16</sup>

La premisa de que *todos los procesos sociales y los políticos son en lo fundamental procesos culturales* está íntimamente relacionada con la afirmación de que el Hombre se

---

<sup>13</sup> Gaos, José, op. cit., pp. 8 y 9.

<sup>14</sup> Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, op. cit., p. 66 y 67.

<sup>15</sup> Castoriadis, Cornelius, *Ibidem*, p.10 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Colección Pensamiento Contemporáneo, 1ª edición, 1998.

inventa a sí mismo y a eso que se ha denominado *realidad*, con base en un proceso de percepción, entendido como “experiencia vivida”. En consecuencia, se pueden señalar tres actos como esenciales en la constitución de la sociedad, y de esa institución como un fenómeno cultural, los cuales son: 1) la imaginación y 2) su *praxis*, la póiesis, concebida como el acto de crear, así como 3) las formas de relación que esos hombres establecen entre sí en todos los planos, y no sólo para “reproducir su vida material”.<sup>17</sup>

El Hombre instituye imaginariamente el tejido social,<sup>18</sup> es decir, *crea a partir de su imaginación los diversos elementos que constituyen a la sociedad* (el lenguaje, los mitos, el arte, el estado, la ciencia, la tecnología, etc.). Esta institución imaginaria de la sociedad se nos presenta como un flujo de significaciones imaginarias sociales. Este flujo de significaciones es el resultado de la interacción de la psiquis y la imaginación del Hombre, cuyo espacio de resolución es la mente, con una consecuente acción o *praxis* que es, al mismo tiempo, histórica y social, es decir, producto de ciertas condiciones históricas concretas y de las diversas interacciones que tienen lugar dentro de dicha sociedad.

Es importante señalar que, como parte de la visión occidental, esta institución imaginaria de la sociedad ha supuesto una gradual y progresiva separación entre el Hombre y la naturaleza. Con cada acto de creación, el hombre se ha planteado el control de la naturaleza, aun si ello lo conducía a una ruptura progresivamente mayor en su relación con la naturaleza, preexistente a la acción del Hombre y sus actos de transformación. En esa cadena sucesiva de cambios, ha sido el vector tecnológico el que ha sido considerado como el efecto más deseable de esa acción creadora del Hombre, por encima del arte u otros productos sociales.

El carácter crecientemente societario del *hombre colectivo*, por así decirlo, haría de las ciudades el lugar privilegiado de la creación histórico-social. Esos centros urbanos irían representando la progresiva separación entre el Hombre y la naturaleza, resultante de la acción de esa institución imaginaria de la sociedad y de los procesos de conciencia colectiva del Hombre en sus distintas etapas filogenéticas, lo cual no implica el uso metodológico del concepto desarrollo sino más bien el de evolución, por cuanto no es un

---

<sup>17</sup> Cfr. Heidegger, Martín, *Arte y Poesía*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, número 229, 1978

<sup>18</sup> Castoriadis, Cornelius, *La Institución Imaginaria de la Sociedad 2.*, Barcelona: Tusquets Editores, 1ª edición, 1989.

orden preestablecido u ordenado de etapas determinadas por leyes o normas de la dinámica social.

De lo anterior se desprende claramente que esta institución imaginaria de la sociedad nunca ha sido el fruto de un hombre individual, sino que ha supuesto el considerar a cada uno de los individuos que integran una colectividad o una sociedad como un *hombre colectivo* u *hombre histórico*; como lo denominó Henri Pirenne,<sup>19</sup> En palabras del historiador francés, esto se explica porque:

“La sicología de los pueblos y la sociología demuestran que el desarrollo social está condicionado no solamente por el clima, el suelo, la fauna, la flora, etc., sino también por un cierto número «de modos de actuar, de pensar y de sentir que son externos al individuo y que tienen sobre él un carácter coercitivo». La acción de los primeros es constante, mientras que la de los segundos es variable. Las etapas sociopsicológicas son algo vivo. El ambiente social en el cual los individuos están inmersos no actúa sobre ellos solamente desde el exterior; no es un conjunto de condiciones pasivas, sino que vive dentro del propio individuo, se realiza en cada uno de ellos.... *el individuo se encentra aislado solamente en abstracto*. Este individuo recibe del grupo social al cual pertenece su modo de actuar y de pensar. La sociedad es el elemento universal y originario, mientras que el individuo es fenómeno contingente y pasajero. Brevemente, para decirlo con Lazarus, el espíritu es la obra colectiva de la sociedad.”<sup>20</sup> (subrayado mío)

En resumen, el Hombre se nos presenta como una *síntesis social*, como portador de una memoria colectiva y de los saberes colectivos a los que se refiere Pirenne. Un *hombre colectivo* creador de un proceso interminable en sus interrelaciones y transformaciones, capaz de materializar su imaginación mediante la producción de formas simbólicas, mismas que codifican y hacen posible la traducción material de ese proceso creativo socio-histórico.

Ese proceso de *institución imaginaria de la sociedad* se entrelaza con ese otro proceso que supone la producción continua e histórica de formas simbólicas (religión, lenguaje, danza, música, mitos, iconografía, símbolos, signos etc.), como materializaciones de ese flujo de significaciones, institución que tiene lugar a través del conflicto, de la lucha al interior de cada sociedad por definir qué formas simbólicas serán las preponderantes.

---

<sup>19</sup> Pirenne, Henri, “Una Polémica histórica en Alemania” (publicado por primera vez en la *Krevue Historique*, vol. LXIV, en 1897), en la Revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, México: Jiménez Editores, No.2, marzo-agosto, 2004, pp. 11-14.

<sup>20</sup> Pirenne, Henri, op. cit, p. 11.

Como señala Castoriadis, “Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término «interpretación» resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, una creación de un mundo, de su propio mundo.”<sup>21</sup> Esa lucha al interior de cada sociedad se traduce en luchas simbólicas y en el sustrato de las luchas sociales y políticas, como parte inseparable de cualesquiera procesos sociales y/o políticos.

Es por ello que esa creación imaginaria de la sociedad tiene un carácter histórico y social. Esta creación es histórica en virtud de un proceso filogenético, de naturaleza no direccional, sino de tipo contingente y que, a su vez, supone una carga colectiva de la memoria sobre los procesos, conocimientos e ideas de una sociedad. Y tiene una naturaleza social porque dicha creación sólo es posible como producto de la interrelación que los hombres se ven obligados a establecer para reproducir y organizar su existencia, procesos en los que dichos *hombres colectivos* se presentan como la síntesis de sus sociedades hasta ese momento. Síntesis que no es otra cosa que un *marco epistémico*, el cual de acuerdo con el epistemólogo argentino Rolando García<sup>22</sup>, es un marco de referencias contenido en la cultura, y ésta a la vez como preservadora de la memoria colectiva y como depositaria de ese proceso dinámico de póiesis social que le da existencia.

La institución imaginaria de la sociedad se lleva a cabo mediante luchas simbólicas que se despliegan como *procesos totales sociales*,<sup>23</sup> es decir, como procesos culturales, sociales y/o políticos. Entendemos como *proceso social total* al conjunto de relaciones humanas observables en una sociedad determinada y examinadas en un ámbito específico de la actividad humana, que con fines de análisis, realizamos como un corte epistemológico.

En ese contexto, la hegemonía, como otro *proceso social total*, es la arena en la que tiene lugar ese proceso de creación y las interacciones entre los procesos de autonomía y de heteronomía. Se trata de una lucha societaria, pero una lucha esencialmente simbólica por el predominio de los *imaginarios social instituyente e instituido*. Disputa mediante la cual no se busca el dominio descarnado mediante el uso exclusivo de la violencia y la coerción,

---

<sup>21</sup> Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, op. cit., p. 69.

<sup>22</sup> Cfr. García, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona: Editorial Gedisa, colección Filosofía de la Ciencia, 1ª edición, 2000.

<sup>23</sup> Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Ediciones Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad, número 265, 1997.

sino a través de la instauración de una visión del mundo y de su correspondiente *ethos histórico*.<sup>24</sup> Ello supone lograr un consenso social que se pacta permanentemente, por razón de mediaciones sociales y políticas (negociaciones, cooptaciones, integración de parte de las visiones alternativas, pero de manera que permita la actualización de los acuerdos sociales sobre los que está basado el predominio de ciertos grupos en la sociedad, etc.).<sup>25</sup>

Dichos imaginarios están en continuo y recíproco condicionamiento. Esta relación dialéctica es la expresión de esa otra, la de correspondencia entre las condiciones de heteronomía y de autonomía, lo que equivale a decir de la interrelación que se establece entre las normas y los elementos de conservación de lo instituido y los procesos de creación de nuevas instituciones sociales, esto es, del cambio social. El núcleo de las nuevas significaciones imaginarias sociales es el *imaginario radical*, que reside en la psiquis colectiva, y es entendido como esa potencia del Hombre de *postular para sí y frente así algo*.

A partir de lo anteriormente enunciado, se considera que el eje central en la definición de las premisas que explican el porqué los procesos sociales y políticos son en esencia procesos culturales, o una derivación de éstos, reside precisamente en la elucidación de cómo se construye el conocimiento en ciencias sociales y en la caracterización de la realidad social. Su análisis demanda una definición del concepto de cultura y que se delinee algunos acuerdos expresados en el debate de las últimas cuatro décadas sobre una *teoría general de la cultura*. Esas líneas consensuales que apuntan hacia una teoría, o si se quiere un conjunto de razonamientos conceptuales, acerca de la cultura de una manera más integrada, y que se pondrán de relieve en los planteamientos de los autores analizados en el capítulo III.

En virtud de lo anterior, se plantea como un paso necesario la formulación de algunas consideraciones generales de tipo epistemológico con el fin de dejar señaladas las razones que explican las singularidades metodológico-epistemológicas de las ciencias que estudian al hombre. Esto se estima pertinente para lograr una mejor comprensión de lo que

---

<sup>24</sup> Cfr. Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México: coedición de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM y Ediciones Era, 1ª edición, 1998. En esa obra, se define el concepto de *Ethos Histórico*.

<sup>25</sup> Vid Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, México: Juan Pablos Editor, Obras de Antonio Gramsci, número 1, 1975 y Anderson, Perry, *Las Antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*, Barcelona: Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, 2ª edición, 1981.

es la cultura y los procesos culturales como elementos constituyentes fundamentales del proceso de construcción de la sociedad y, por ende, de estudio indispensable para la construcción de conocimiento en el campo de dichas ciencias que estudian al hombre en sociedad.

No se trata de llevar a cabo un examen a fondo de las premisas epistemológicas que serán revisadas, toda vez que el tema de estudio no es la epistemología en ciencias sociales *per se*. Más bien, se trata de comprender las diversas vinculaciones que existen entre la cultura y sus procesos con los procesos de tipo social y político, así como su relación con la organización y el cambio de carácter societarios. Todo ello en el marco de una teoría del conocimiento consistente con la premisa de que esos fenómenos sociales están originados en la cultura y a ésta como expresión de la institución imaginaria de la sociedad. Algunas de estas ideas ya fueron presentadas parcialmente en el desarrollo previo de este capítulo.

En primer lugar, es importante poner de manifiesto que una discusión sobre cómo se construye conocimiento en ciencias sociales se produce en tres niveles de análisis: a) *el ontológico*, sobre qué es el hombre, en tanto que síntesis social, y qué es la “realidad”, en particular la “realidad social”, reflexión que pasa por una fenomenología ontológica y por otra de la percepción; b) *el plano epistemológico* referido al proceso cognoscitivo, en particular en ciencias sociales; y, por último, c) *el metodológico-epistemológico* propiamente dicho, en el cual se busca indagar sobre los caminos que permiten la construcción de dicho conocimiento.<sup>26</sup>

A su vez, esta clase de análisis se produce en dos niveles: a) el de las formas de organización del pensamiento, como son las simbólicas, y las estructurales, o de sistema, que atañen a la idea de funcionamiento en una totalidad relativa (entendida, como ya se expresó *supra*, como recortes epistemológico, concepto como ya se dijo propuesto por Lucien Goldmann, en *El Hombre y lo Absoluto*); y, b) las instrumentales, referidas principalmente a la llamada “razón instrumental”, es decir, al plano de las distintas estructuras lógicas y de formulación de marcos conceptuales.

Esta construcción de conocimiento en el campo de las ciencias sociales muestra diferencias de grado y naturaleza con la investigación en ciencia básica, en función de la

---

<sup>26</sup> Vid. Morin, Edgar, *El Método. Las Ideas*, Madrid: Ediciones Cátedra, 3ª edición, 2001, en particular la Parte Tercera: *La Organización de las Ideas (Noología)*, pp. 163-244..

interrelación dinámica entre el sujeto y el objeto de su estudio, el *hombre histórico o colectivo* con los demás hombres, colectividades de éstos, y los objetos que lo rodean. A la interrelación de ambos, se le ha denominado “realidad”, tanto en los planos fenoménicos referentes a la naturaleza como en los de índole social.

Este es el argumento que apoya la realización de una reflexión epistemológica sobre cómo se conoce en ciencias sociales. Asimismo, justificada por el hecho de que el objeto de estudio sea otro sujeto, inmerso en un proceso de interrelaciones sociales múltiples y heterogéneas, en contradicción; de una aprehensión cognitiva tamizada por las intersubjetividades que tienen lugar en razón de las mediaciones de esas interrelaciones sociales, es decir, del flujo de significaciones imaginarias sociales con las que se construye esa formulación teórica y sus consecuentes interpretaciones.

Esa amplia gama de interrelaciones sociales se origina ocurre en un marco de autonomías y heteronomías de acción, de diverso grado, que en ningún caso son absolutas hacia alguna de esas dos fuerzas sociales. Es precisamente la relación dialéctica entre los actos de autonomía y heteronomía la que determina las condiciones de la creación histórica-social y, por tanto, del cambio social, pues son dos momentos de la acción creativa del hombre que se condicionan mutuamente.

En segundo término, es fundamental el situar el fuerte peso que las estructuras afectivas tienen en el comportamiento de estos hombres colectivos y en la conformación de lo que Lucien Goldmann denominó una *conciencia colectiva*, a la que nos referiremos más adelante. Las emociones permean los procesos de construcción cognoscitiva y de conciencia. Éstas son objeto de manipulación mediante el empleo de diversas formas simbólicas (el mito, el lenguaje, el arte, la tecnología, el pensamiento religioso).

Desde la sociología de la cultura, Raymond Williams y Lucien Goldmann,<sup>27</sup> y desde de la historia, Agnes Heller (quien planteó una *teoría de los sentimientos*),<sup>28</sup> se han referido a la imponente capacidad de convocatoria de las emociones para movilizar a grandes números de individuos o para concitar cambios sociales, a partir de la constitución de las identidades resultantes de “experiencias compartidas” que involucran las emociones.

---

<sup>27</sup> Williams, Raymond, *Marxismo y Literatura*, op. cit.; Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto*. Barcelona: Ediciones Península, Colección Historia/Ciencia/Sociedad número 32, 2ª edición, 1985. y Zima, Pierre V., *Goldmann, una Sociología Dialéctica*, Barcelona: Editorial Mandrágora, 1975.

<sup>28</sup> Heller, Agnes, *Teoría de los Sentimientos*, Barcelona: Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, 1ª edición, 1980.

Este examen de las emociones también se ha hecho desde el psicoanálisis, en la exploración de la psiquis humana, desde perspectivas tan variadas como las de Sigmund Freud (e. g. *El Malestar de la Cultura*), C. G. Jung, Wilhelm Reich, Eric Fromm o Jacques Lacan, entre otros.

Desde todas esas perspectivas, las emociones no son consideradas como algo orgánico o instintivo, sino como el mejor ejemplo de un producto social y, por ende, también cultural. Las emociones son el resultado de la evolución misma de las instituciones de una sociedad determinada en un cierto momento de su historia. Dicho de otra forma, las emociones no son estructuras afectivas permanentes, sino que están sujetas a la acción del imaginario radical encarnado en la psiquis de una colectividad, como otro sustrato de la creación histórica-social, aunque hay otros sustratos que podríamos calificar de atávicos (e. g. Las reacciones de violencia vinculadas a la supervivencia).

Dos ejemplos basten para ilustrar la gran capacidad de convocatoria y manipulación que encierran las estructuras afectivas: el Coliseo romano y el movimiento Nacional Socialista en la Alemania de Hitler. Desde su constructor, el Emperador Tito, los distintos dignatarios romanos que lo sucedieron hicieron uso del Coliseo y los eventos ahí organizados para activar las emociones de la ciudadanía de Roma con fines eminentemente de control político. Por lo que hace al movimiento Nacional Socialista alemán y su capacidad de movilizar y organizar corporativamente a una sociedad, alrededor de una visión milenarista y de mitos de raza, es ilustrativo señalar su capacidad para lograr la adhesión de mentes tan brillantes como la de Martín Heidegger, los músicos Carl Orff y Herbert von Karajan, entre otros, incluso de Premios Nobel como Konrad Lorenz. Ese movimiento político y social se fincó en un proceso cultural y en una narrativa que proponían una visión de mundo que apelaba a emociones muy poderosas a una Alemania que atravesaba una profunda crisis económica y desintegración social, situación que haría permisible, entre otros actos de barbarie, el holocausto de judíos a través de la Europa continental.

Además de esos dos ejemplos, podría elegirse, entre otras situaciones societarias, cualquiera guerra, ocasión en la cual, a partir del uso de diversas formas simbólicas, se han manipulado las emociones de los participantes para lograr su acción disciplinada y su disposición, voluntaria o no, a morir en acción, en pos de un objetivo que no siempre les ha

sido claro, pero siempre edulcorado con los elementos ideológicos necesarios, principalmente en la forma de pensamiento mítico-religioso.<sup>29</sup>

Los procesos religiosos y su evolución representan otra instancia que ilustra la importancia de las emociones en la conformación de movimientos y cambios sociales, a partir de la producción y empleo de formas simbólicas. La revolución cultural iniciada con la instauración del cristianismo, como religión de estado, la marginalización y posterior proscripción de otras prácticas religiosas, supuso el uso del nuevo *ethos* como mecanismo de uniformidad y disciplinamiento sociales. Más de un milenio después, el cambio social originado en la Reforma protestante y la respuesta católica de la Contrarreforma nos muestra, por la magnitud de instituciones y movimientos sociales que detonó, la importancia cardinal del pensamiento religioso como medio para influir las estructuras afectivas de diversas sociedades.

En otro orden de ideas, se debe establecer que la base de la construcción de conocimiento en las llamadas ciencias sociales, o en las denominadas ciencias básicas, es una fenomenología de la percepción ligada a la construcción de conocimiento, en los términos expuestos por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.<sup>30</sup>

En esta sección sólo se dejarán indicados las principales premisas de la fenomenología de la percepción propuesta por Merleau-Ponty, en la medida en que sirven de base a los planteamientos de Cornelius Castoriadis sobre la *institución imaginaria de la sociedad*. Por ello consideramos su examen de capital importancia para permitir una mejor comprensión del concepto de cultura y avanzar en la articulación del consenso teórico y conceptual sobre una *Teoría de la Cultura*, de la cual se derivaría una historia de la cultura.

Un primer aspecto vinculado con el trabajo de Merleau-Ponty es la conexión entre *conocimiento* y *praxis*, como lo señala Néstor García Canclini, quien reconoce en esa relación el doble desafío que surge con el desarrollo de las ciencias sociales y las

---

<sup>29</sup> Para Roland Barthes, el mito distorsiona la realidad para conseguir un efecto ideológico. Para lo cual convierte los prejuicios en historia. El mito naturaliza esta distorsión de la realidad para generalizar un punto de vista que puede adoptarse como una verdad recién hecha sobre la existencia. Este comentario está tomado de Trifonas, Peter Pericles, *Barthes y el Imperio de los Signos*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 2004, p. 23.

<sup>30</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México: coedición Origen/Planeta, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, número 25, 1985.

transformaciones históricas.<sup>31</sup> En ese sentido, nos dice García Canclini esas transformaciones en el proceso cognoscitivo y las de tipo histórico conllevan una necesaria relación entre conocimiento y praxis, esta última está en el centro de las formulaciones de Merleau-Ponty. La elección de las relaciones entre conocimiento y *praxis* supone “un conocimiento más preciso de lo real... y de las transformaciones que los hombres van produciendo en la realidad”.<sup>32</sup>

Esta idea de las “transformaciones que los hombres van produciendo en la realidad” nos sugiere ya la idea de creación del hombre mismo, pues esa realidad a la que hace referencia García Canclini no es otra que la realidad social, la vinculación que el hombre colectivo establece con los elementos de la totalidad que él experimenta y que él transforma, al reconstruirlos como conocimiento. Esto último supone decir que la realidad no es otra cosa que ese esfuerzo de construcción del conocimiento, un *constructum*, cuya formulación se modifica histórica y socialmente. El aserto de García Canclini implica de entrada a los procesos sociales y políticos, pues toda transformación es por y dentro de la sociedad e implica una lucha por definir las condiciones y orientación que tendrán esas modificaciones.

Para Merleau-Ponty, la *construcción del conocimiento es concebido como la construcción de una conciencia del mundo*.<sup>33</sup> Para el filósofo francés, el mundo se experimenta, es un “mundo vivido”. En esas condiciones, la conciencia del mundo no se define como una identidad del sujeto y el objeto (idealismo hegeliano) o como una dicotomía entre el sujeto y objeto (positivismo), sino como una síntesis del *En-sí* y del *Para-sí*, como una definición de la existencia, pues experimentamos eso que llamamos la realidad con nuestros sentidos y nuestra conciencia, que es parte orgánica de nuestro cuerpo.

La filosofía de Merleau-Ponty aspira a fundamentarse en la percepción, antes que en el *cogito*, en el pensar. De acuerdo con él, la percepción, al contrario del abstracto universal “yo pienso”, supone un “aquí y ahora”, y entreaña la palpable conexión entre alma (conciencia) y cuerpo (sentidos, experiencia sensible), entre el *En-sí* y el *Para-sí*. Una

---

<sup>31</sup> Cfr. García Canclini, Néstor, *Epistemología e Historia. La Dialéctica entre Sujeto y Estructura en Merleau-Ponty*, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Filosofía Contemporánea, 1ª edición, 1979.

<sup>32</sup> García Canclini, Néstor, op. cit., p. 5.

<sup>33</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, op. cit..

fenomenología de la percepción, una descripción de la actividad “antepredictiva” de la conciencia como fundamento necesario a toda enunciación predictiva ejercida por el “pienso”. Para él, el “yo pienso” se funda en un primer “yo percibo”, rechazando así la noción clásica del sujeto.

Es esa idea sobre el cuerpo la que supondrá una aportación significativa del propio Merleau-Ponty. Según este filósofo, el cuerpo es un *cuerpo vivido*, es decir, un diálogo entre sujeto y objeto, en el cual la percepción resulta ser una síntesis más práctica que intelectual, por lo cual afirma que ninguna verdad es absoluta ni intemporal. La percepción es la relación entre conciencia y el mundo. La percepción es percepción de objetos, y en ella está involucrada la estructura entera del organismo: los sentidos y la conciencia en el mundo, y el lenguaje que es su instrumento, como parte integrante del cuerpo.

Merleau-Ponty defendía que el lugar de la existencia es la experiencia de la percepción, donde sujeto y objeto forman una relación dialéctica de complicación que va más allá del materialismo y del idealismo. En esta serie de premisas, encontramos sin duda la aceptación implícita de que esa construcción de conciencia es, en cualquier caso, un proceso de interpretación. Ello supondría en Merleau-Ponty, el rechazo de la concepción de la conciencia como interioridad, como la del cuerpo como cosa. De acuerdo con Merleau-Ponty, mente y cuerpo forman una unión expresa en distintos niveles de comportamiento: *el hombre es conciencia y cuerpo*.

Existe un marco de referencia con el cual el hombre colectivo relaciona su experiencia vivida y que es esa carga de memoria cognitiva y colectiva que forma parte de una sociedad determinada en un espacio-tiempo concreto de su proceso filogenético. Ese marco de referencia, o formación de una episteme, ha sido llamado *pseudoconcreción* por Karel Kosik (*El mundo de la pseudoncreción y su destrucción*),<sup>34</sup> y, junto a éste concepto se encuentra el de *marco epistémico*, propuesto por Rolando García, como parte de una metodología-epistemológica definida como constructivista.<sup>35</sup>

En el caso del concepto de *pseudoconcreción*, Kosik, éste parte de indicar que:

---

<sup>34</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., pp. 25-52.

<sup>35</sup> García Rolando, *El Conocimiento en Construcción. De las Formulaciones de Jean Piaget a la Teoría de Sistemas Complejos*, op. cit..

“La dialéctica trata de la ‘cosa misma’. Pero la ‘cosa misma’ no se manifiesta inmediatamente al hombre... el pensamiento dialéctico distingue entre la representación y el concepto de las cosas, y por ello entiende no sólo dos formas y grados de *conocimiento* de la realidad, sino dos cualidades de la *praxis* humana. La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales... la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica... se presenta como el campo en que ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad.”<sup>36</sup>

En esas condiciones esa *intuición práctica inmediata de la realidad* es la que se refiere a la *pseudoconcreción*, cuyo polo opuesto sería el de la construcción de la conciencia de la *totalidad concreta*, es decir de los objetos de la realidad en sus múltiples relaciones y dialéctica procesal. Esta visión de la realidad es permeada por los aspectos culturales de la sociedad y época y desarrollo cultural de los individuos en cuestión.

Nuevamente y en palabras de Karel Kosik, esta *pseudoconcreción* puede describirse de la siguiente manera:

“...el individuo ‘en situación’ se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el concepto fenomenológico de la realidad.

“Sin embargo, la ‘existencia real’ y las formas fenoménicas de la realidad –que se producen inmediatamente en la mente de quienes despliegan una *praxis* histórica determinada, como conjunto de representaciones o categorías del ‘pensamiento ordinario’... son distintas y con frecuencia absolutamente contradictorias respecto de la *ley de fenómeno*, de la *estructura* de la cosa, o del núcleo interno *esencial* y su concepto correspondiente.” (subrayado mío).<sup>37</sup>

Es de notar el uso conceptos tales como *representaciones*, *categorías*, *ley de fenómeno* y *estructura* que tantas discusiones críticas causarían a los teóricos de corte marxista, tanto crítico como ortodoxo debido a su contradictoria dosis de apriorismo y de positivismo lógico y nomotético.

---

<sup>36</sup> Kosik, Karel, op. cit., p.25.

<sup>37</sup> Ibidem.

Veamos ahora el concepto de *marco epistémico* que ofrece Rolando García en su texto *Conocimiento en Construcción. De las Formulaciones de Jean Piaget a la Teoría de los Sistemas Complejos*. De acuerdo con Rolando García:

“El nudo de las ambigüedades en el uso de tales expresiones –se refiere a los términos *ciencia empírica* o *investigaciones empíricas*- está en el significado del término ‘experiencia’. En el lenguaje corriente, el término puede tener dos sentidos: puede significar la observación de los hechos, o bien el conocimiento de las cosas adquirido por la práctica. En ambos casos, no se hace referencia alguna al nivel de las sensaciones como fuente última del conocimiento, sino que se trata de la aceptación *a-crítica* de niveles de observación y experimentación que... conllevan un alto grado de interpretaciones ya incorporadas a la percepción de la realidad.”<sup>38</sup>

Estas “interpretaciones incorporadas a la percepción de la realidad” es a lo que García vinculará con el concepto de *marco epistémico* y que supone, en su análisis, el definir el papel jugado por los factores histórico-sociales en términos de un análisis retroductivo, es decir, genético, de la construcción del conocimiento.<sup>39</sup>

En palabras de García:

“...La evaluación de tales procesos sólo adquiere pleno sentido en el contexto socio-económico-cultural de cada país o región. Needham –autor de una monumental obra sobre la cultura y la construcción de conocimiento en China- se refirió adecuadamente a dichos contextos como ‘sistemas de pensamiento que sirvieron de matrices para los descubrimientos’. Estos ‘sistemas de pensamiento’ corresponden en cierta medida a lo que en alemán se llama *Weltanschauung*... o más precisamente a lo que hemos llamado en otra obra ‘marco epistémico’. Esta expresión... representa un sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento. Cambios muy significativos en el marco epistémico marcan grandes épocas históricas. No se originan en las teorías que contemplan aspectos particulares de las disciplinas...

---

<sup>38</sup> García, Rolando, op. cit., p. 156.

<sup>39</sup> En el texto de referencia, Rolando García indica que ello corresponde al planteamiento de una *epistemología constructivista*, que en lo fundamental se refiere a la construcción en general (no sólo en la ciencia) del conocimiento humano. En ese sentido, García destaca que “El concepto de «conocimiento» entra aquí a través de «comportamientos cognoscitivos» y de actividades que la propia sociedad coordina y califica en todos los niveles (familiar, escolar, académico). La epistemología constructivista, la más general teoría del conocimiento, tiene así como referente no al individuo sino a la sociedad en la cual está inserto.” (Ibidem, p. 34)

“La delimitación de un cambio de marco epistémico en un análisis histórico no es simple ni inmediata, por cuanto es necesario distinguir diversos grados o niveles en los cambios de dirección de las teorizaciones dentro de las disciplinas...”<sup>40</sup>

A partir de los conceptos de *pseudoconcreción* y de *marco epistémico*, se llega a la obvia conclusión que el proceso de conocimiento es un proceso de interpretación de lo percibido a partir de esa carga cognitiva colectiva o social representada en ambos conceptos o el de *Weltanschauung*.<sup>41</sup> Es de esa interpretación que partimos hacia el siguiente concepto significativo, el concepto de *totalidad* o *totalidad concreta*. Como aclara Kosik, la categoría de totalidad fue enunciada por primera vez por Spinoza con su *natura naturans* y *natura naturata*.

El concepto de totalidad utilizado por Kosik ya se ha examinado :

“...La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y causales, y no llega a la *comprensión de los procesos de desarrollo de lo real*. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la causalidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc.”<sup>42</sup>

A este respecto, Kosik reconoce el tratamiento que Georg Lukács (en *Historia y Conciencia de Clase*)<sup>43</sup> y de Lucien Goldmann (en su texto *El Hombre y lo Absoluto. El*

---

<sup>40</sup> García, Rolando, op. cit., p. 157.

<sup>41</sup> De acuerdo con Nicola Abbagnano (*Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1974, p. 201), se entiende como *weltanschauung* a la concepción (o visión) del mundo (en alemán *Weltanschauung*). El concepto podría traducirse como “intuición del mundo”. K. Jaspers escribió una *Psicología de las concepciones del mundo*, en la que distingue entre la imagen del mundo, la psíquico-cultural y la metafísica (*Psychologie der weltanschauungen*), 1925; traducción en español: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, 1967. También se puede consultar a Wilhem Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México: Fondo de Cultura Económica y Lucien Goldmann, *El Hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto*, Barcelona: Ediciones Península, 2ª edición, 1985, pp. 28 y ss. Asimismo, es de notarse, la contribución que hace a este respecto Rolando García en su obra *El conocimiento en construcción. De las formas de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 2000, propone el término marco epistémico para referirse a un “sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos de conocimiento” (157 y ss.).

<sup>42</sup> Hosik, Karel, op. cit., p. 53.

<sup>43</sup> Lukács, Georg, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press, 16ª impresión, 2000 y Parkinson, G. H. R. (editor), *Georg Lukács. El Hombre, su Obra, sus Ideas*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1ª edición, 1972.

*Dios Escondido*)<sup>44</sup> dan al problema metodológico de totalidad y totalidad parcial, como un corte epistemológico necesario al momento de realizar el estudio de una obra.

Para Kosik, la categoría totalidad se vincula directamente con el problema fundamental: ¿Qué es la realidad? La totalidad concreta es la respuesta a esa pregunta. “Y sólo en segundo término, y como resultado de una solución materialista -a esa- primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica.”<sup>45</sup>

En ese sentido, la respuesta a la pregunta de qué es la realidad sería que la realidad es lo *concreto*, que es el carácter definitorio de la totalidad, en contraposición a lo abstracto y a los procesos de abstracción en la construcción de la conciencia sobre la realidad, “es el conjunto de *todos* los hechos y, en segundo lugar, que la realidad en su concreción es esencialmente incognoscible, puesto que es posible añadir a todo fenómeno nuevas facetas y aspectos, hechos ulteriores, que fueron olvidados o aún no descubiertos y, mediante esta *adición infinita*, se puede demostrar el carácter abstracto e inconcreto del conocimiento.”<sup>46</sup>

Esta afirmación que, aún no incorpora los elementos de caracterización de un sistema complejo, como representación de una totalidad, como por ejemplo lo relacional o lo interdefinible, implican para Kaleki que la totalidad no sea la suma mecánica de *todos los hechos*, sino que *Totalidad* suponga considerar a “la realidad como un todo estructurado y dialéctico (aspecto que implica lo relacional<sup>47</sup>), en el cual puede ser comprendido *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye, la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo.”<sup>48</sup>

Es por lo anterior que para Kosik “La dialéctica de la totalidad concreta no es un método que pretenda ingenuamente conocer *todos* los aspectos de la realidad sin excepción y ofrecer un cuadro ‘total’ de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad.... es la teoría de la realidad como

---

<sup>44</sup> Goldman, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto*, op. cit..

<sup>45</sup> Karel, Kosik, *Dialéctica de lo Concreto*, op. cit., p. 54.

<sup>46</sup> *Ibídem*, p. 55.

<sup>47</sup> Por *relacional* se entiende a la caracterización del estado de condicionamiento recíproco que guardan entre sí los distintos elementos de esa totalidad o, en un corte epistemológico, de sistema complejo, visto como totalidad parcial o realidad particular.

<sup>48</sup> *Ibídem*, p.55 y 56.

totalidad concreta. Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura ... y que se desarrolla... que se va creando...”

Estas premisas se conectan con los tres aspectos esenciales en ese proceso de construcción de conocimiento y que son la noción de totalidad, de realidad social y de hombre como sujeto. En opinión de Kaleki, esto supone que:

“Para el materialismo la realidad social puede ser conocida en su concreción (totalidad) a condición de que se descubra la *naturaleza* de la realidad social, de que se destruya la pseudconcreción y de que la realidad social sea conocida como unidad dialéctica de la base y la superestructura, y el hombre como sujeto objetivo, histórico-social. La realidad social *no* puede ser conocida como totalidad concreta si el hombre, en el ámbito de la totalidad, es considerado únicamente y, sobre todo como *objeto*, y en la práctica histórico-objetiva de la humanidad no se reconoce su importancia primordial como *sujeto*. La cuestión de la concreción, o totalidad de lo real, no concierne, pues primariamente, a la plenitud o falta de plenitud de los hechos... sino a la cuestión *fundamental*: ¿qué es la *realidad*? En lo referente a la realidad social, *esta* pregunta puede ser contestada si es reducida a esta *otra*: ¿cómo es *creada* la realidad social?”<sup>49</sup>

Esta afirmación contiene la cuestionable división entre base y superestructura, aunque retoma un elemento central del hombre como *sujeto objetivo, histórico-social*, coordenadas fundamentales cuando se estudia la realidad social. Esa otra distinción entre el concepto general de realidad respecto al de realidad social, planteando a esta última en términos de una factura social, de la praxis de esos *sujetos objetivos*.

Esto lleva a Kaleki a considerar los hechos a estudiar respecto a la realidad social, señalando que “*el concepto mismo de hecho está determinado por la concepción total de la realidad social.*”

Desde la perspectiva de la epistemología constructivista, Rolando García complementa este abordaje de la noción de totalidad con lo que él denomina *sistema global*. Para García un *sistema global* es el conjunto de elementos que intervienen en diversos procesos, ya sean sociales, económicos, políticos, de urbanización, de desarrollo industrial, etcétera.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Ibídem, p. 65.

<sup>50</sup> García, Rolando, “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, en Leff, Enrique (coord.), *Los Problemas del Conocimiento y la Perspectiva Ambiental del Desarrollo*, México: Siglo XXI Editores, 2ª edición revisada, 2000, pp. 381-409.

El abordaje de este sistema global supone para García una metodología de trabajo de tipo interdisciplinario, que supone a su vez lo siguientes elementos: 1) un marco conceptual común, elaborado sobre la base de un consenso epistemológico entre las disciplinas concurrentes al estudio; 2) unas bases epistemológicas comunes; y 3) la diferenciación del concepto sistema, así como la forma de analizar su comportamiento y evolución, respecto de las *múltiples formas de “análisis de sistemas”, usados en ingeniería y econometría*, como en el caso de Ludwig von Bertalanffy.<sup>51</sup>

En relación con un *sistema global*, García advierte que éste no está dado en el punto de partida y que una definición adecuada del mismo sólo puede surgir en el transcurso de la investigación. Ello lo lleva a cuestionar la idea de *observador neutro*, toda vez que toda construcción cognoscitiva es el resultado de un proceso de percepción y de interpretación. Los elementos que el empirismo toma como la realidad misma son elementos de la observación y hechos. Estos elementos de observación o datos, una vez conceptualizados o etiquetados se convierten en *observables* y, una vez establecidas las causalidades entre los mismos, se establecen los hechos.<sup>52</sup>

El punto de partida, entonces, es precisamente el negar que las características del sistema global estén dadas, que sean observables. Es en el sentido usado por Russell Hanson (en *Patterns of Discovery*) de que “Toda experiencia está cargada de teoría”, es decir, lo experimentado supone una interpretación.<sup>53</sup> Para Jean Piaget, nos advierte García, “no hay observables puros”. Todo observable supone una *construcción previa* de relaciones por parte del sujeto.

De acuerdo con García, tales *observables* constituyen *formas de organización* de datos de la experiencia que fueron elaborados en distintos niveles. Para reafirmar este punto, cita a Marx, cuando éste dice que “lo concreto es concreto por su conjunción de múltiples determinaciones, o sea, unidad de la diversidad.”

---

<sup>51</sup> Cfr. Bertalanffy, Ludwig von, *Teoría General de los Sistemas. Fundamentos, Desarrollo, Aplicaciones*, México: Fondo de Cultura Económica, Serie Ciencia y Tecnología, 14ª reimpresión, 2002.

<sup>52</sup> García cita a Rudolf Carnap, miembro de la corriente del positivismo lógico, quien decía que los observables son “los contenidos de la experiencia inmediata y, por tanto, los hechos conceptuales más simples.” Como si ellos aparecieran independientes a la actividad consciente del hombre, tal y como aparecen en la realidad. O Karl Popper, cuando señalaba que “solamente nos percatamos de los hechos por la observación”

<sup>53</sup> García, Rolando, “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, op. cit., p. 384

Lo anterior permite a García establecer cuatro conclusiones importantes, como a continuación se indican:

- ❖ Primer conclusión: Se da por aceptado que no hay *lectura pura* de la experiencia, y que toda experiencia esta *cargada de teoría*.
- ❖ Segunda conclusión: *Conocer* significa establecer relaciones en materia prima que sin duda provee la experiencia, cuya organización depende del sujeto cognoscente.
- ❖ Tercera conclusión: Se excluye la posibilidad de que el conocimiento de la realidad se genere por observaciones y por generalizaciones inductivas a partir de aquéllas. Y
- ❖ Cuarta conclusión: Se considera el conocimiento como un *fenómeno social* y, por consiguiente, *intersubjetivo*.

Estas consideraciones implican el establecer la distinción entre *datos, observables y hechos*. En primer lugar, García define a los *observables* como *datos de la experiencia ya interpretados*. En segundo término, García se refiere a los *hechos* como *las relaciones entre los observables*. De ahí resulta que al registrar los hechos, un investigador no es, ni puede ser un *observador neutro* que toma conciencia de una *realidad objetiva* y registra datos *puros* que luego procesará para llegar a una teoría explicativa de los mismos.<sup>54</sup>

Una vez establecida la relación entre los *observables*, es decir, fijados los *hechos*, la siguiente fase es la elaboración de *esquemas interpretativos* y que supone la formulación de un *aparato conceptual*. El establecimiento de *esquemas interpretativos* implica una relación entre los *hechos*, tal y como han sido definidos anteriormente, y la *teoría*.

Para ello se requiere, nos advierte Rolando García, de la construcción de instrumentos asimiladores de la experiencia. Estos “instrumentos”, como los llama nuestro autor, son, en un comienzo, esquemas de acción, para convertirse posteriormente en *esquemas conceptuales*. Ello supone que el individuo cognoscente debe organizar primero sus acciones “para accionar eficazmente en el mundo que lo rodea.”

---

<sup>54</sup> García, Rolando, op. cit., p. 385.

Con base en esa organización de sus acciones, entonces el sujeto cognoscente puede proceder a “organizar sus propios esquemas conceptuales para aplicarlos al mundo de su experiencia.”<sup>55</sup> De acuerdo con la corriente epistemológica de la *psicogénesis* (Jean Piaget y Rolando García), “este proceso de asimilación de la experiencia se repite *mutatis mutandis*, en todos los niveles, hasta llegar a la construcción de teorías científicas.”<sup>56</sup>

Esto lleva a García a plantear el concepto de *niveles de conocimiento*, que podría ser equivalente al concepto de niveles de conciencia en Goldmann. De ahí se plantea el concepto de *teoría* y que, para nuestro autor:

“incluye no sólo a las teorías científicas formuladas con cierto rigor, sino también al conjunto de afirmaciones y suposiciones, explícitas o implícitas, sobre la base de las cuales un investigador establece sus hipótesis o realiza sus inferencias. Llamaremos «teorizaciones» a este último tipo de conceptualizaciones no formuladas rigurosamente y que contienen generalmente un alto grado de imprecisión y de ambigüedad.”<sup>57</sup>

Esta formulación conceptual, parte de la *identificación y selección* de “datos” y que, de acuerdo con Rolando García, se realiza merced a dos elementos:

- i. Cómo se definen los objetivos de la investigación orientados fundamentalmente por el tipo de preguntas a las cuales intenta responder el investigador. A esto, García lo denomina *marco epistémico*, concepto explicado supra;
- ii. Cómo se delimita el campo empírico, es decir, aquellos datos de la experiencia que serán privilegiados o puestos prominentemente de relieve por la investigación. A esta fase, el epistemólogo lo define como el *dominio empírico*.<sup>58</sup>

Para García, la teoría no se limita a su relación con los observables y hechos, sino consiste principalmente “en tornar inteligibles los hechos, organizarlos, jerarquizarlos y

---

<sup>55</sup> *Ibídem*, p. 386.

<sup>56</sup> *Ibídem*.

<sup>57</sup> *Ibídem*, p. 387.

<sup>58</sup> *Ibídem*.

«explicarlos»; todo lo cual supone establecer *las relaciones causales entre ellos* y que, según nos indica el pensador argentino, aparecen como *una «atribución» a la realidad empírica*.

En la metodología epistemológica de García, esto supone tres niveles de análisis, a saber:

- ❖ El **primer nivel** corresponde al análisis e interpretación del material empírico de base que está constituido por el conjunto de actividades, sea de individuos o de instituciones, que son consideradas como conocimiento por una sociedad dada y que –García denomina– “complejo cognoscitivo”.
- ❖ El **segundo nivel** corresponde al desarrollo de la teoría epistemológica en sentido estricto. Llegada a un cierto nivel de madurez, la teoría es formulada con criterios de coherencia interna y sin referencia al material empírico que la inspiró, excepto como ejemplo o dato ilustrativo del sentido de la construcción teórica.
- ❖ El **tercer nivel** estará referido a la utilización de la epistemología como *instrumento de interpretación y de explicación* de los problemas de fundamentación de las conceptualizaciones y las teorías al nivel de la ciencia.<sup>59</sup>

Como parte de la metodología del análisis constructivista, Rolando García plantea siete tesis sobre la construcción del conocimiento, a saber:

- ❖ **Tesis I.**- El desarrollo del conocimiento es un proceso continuo que sumerge sus raíces en el organismo biológico y presente en distintos niveles de construcción del mismo. En este proceso cognitivos, tanto en término de madurez del individuo como en la complejidad de su formulación, existe continuidad en los mecanismos cognitivos, la cual es funcional. Esta *continuidad funcional* “se refiere a los mecanismos formadores de nociones, ideas, conceptualizaciones y teorizaciones (desde los niveles más rudimentarios hasta los más altos niveles de abstracción), sin que haya, obviamente, continuidad en los contenidos, ni en la forma de organización.”
- ❖ **Tesis II.**- “El conocimiento surge en un proceso de organización de las interacciones entre un sujeto («el *sujeto* de conocimiento») y esa parte constituida por los objetos («el *objeto* de conocimiento»). De acuerdo con esta tesis, como ya se dijo, el sujeto debe coordinar sus acciones y establecer coordinaciones con los objetos. También, el sujeto construye las formas de organización de los objetos de conocimiento”, formas que pueden ser entendidas como *simbólicas*; dichas formas de organización están presentes en toda interpretación de la realidad (que es la esencia de esa construcción

---

<sup>59</sup> García Rolando, *El conocimiento en Construcción*, op. cit., p. 43.

- del conocimiento). Por último, tales formas son incipientes en los niveles elementales y, durante su desarrollo, llegarán a constituir estructuras lógicas.
- ❖ **Tesis III.-** “La génesis de las relaciones y las estructuras lógicas y lógico-matemáticas está en las *interacciones* sujeto-objeto. No proviene del objeto, como abstracciones y generalizaciones de percepciones empíricas (empirismo), ni del sujeto, como intuiciones puras o ideas platónicas (apriorismo). Su raíz primera está en las coordinaciones de las acciones del sujeto sobre el *objeto*.” En ese proceso de organización de la experiencia respecto de los objetos, a) toda acción del sujeto está siempre coordinada con otras acciones; b) de estas coordinaciones se extraen formas que pueden ser desprendidas de sus contenidos; y c) tales formas se coordinan a su vez y generan las operaciones fundamentales que constituyen el punto de partida de las estructuras lógicas (sobre las que se formula la representación de las experiencias del sujeto).
  - ❖ **Tesis IV.-** La *organización de los objetos*, situaciones, fenómenos de la realidad empírica (como objetos de conocimiento) implica establecer *relaciones* entre ellos. Pero las *relaciones causales* no son observables, sino que son inferencias. Las *explicaciones causales* consisten en atribuir a la realidad empírica una contraparte ontológica de las *relaciones lógicas* establecidas en la teoría con la cual explicamos esa realidad.
  - ❖ **Tesis V.-** La construcción y desarrollo del conocimiento no proceden uniformemente, por simple expansión, ni acumulación aditiva de elementos; ni es el desarrollo de algo que estaba preformado, ni proviene de la agregación y elaboración de elementos recibidos de la experiencia. Tanto construcción como desarrollo del conocimiento son el resultado de *reorganizaciones sucesivas*. “Esto significa que la *elaboración* de los instrumentos cognoscitivos del sujeto procede por etapas.”
  - ❖ **Tesis VI.-** “En todo dominio de la realidad (físico, biológico, social) las *interacciones* del sujeto con los objetos de conocimiento dan lugar a *procesos cognoscitivos* que se constituyen con los *mismos mecanismos*, independientemente del dominio.”
  - ❖ **Tesis VII.-** “El sujeto del conocimiento se desarrolla desde el inicio en un contexto social. La influencia del medio social... se incrementa con la adquisición del lenguaje y luego a través de múltiples instituciones sociales, incluida la misma ciencia. Su acción se ejerce condicionando y modulando los instrumentos y mecanismos de asimilación de los objetos de conocimiento, así como el aprendizaje.”<sup>60</sup>

De lo anterior resulta que toda actividad de construcción y desarrollo de conocimiento no queda constreñida a los límites estrechos de la epistemología tradicional, es decir, la ciencia y la filosofía, sino que se produce en las distintas esferas de la actividad del hombre y que lleva, como establece la última tesis, la impronta del marco de las

---

<sup>60</sup> García, Rolando, op. cit., pp. 60 -63.

instituciones sociales existentes en ese momento. De ahí que religión y mito puedan ser contemplados como objetos legítimos del análisis epistemológico.

Un siguiente elemento de la reflexión de la epistemología constructivista tiene que ver con la caracterización de “complejidad” y , por tanto, de “sistema complejo”. En primer lugar, García parte de considerar al conocimiento mismo como un sistema complejo, en tanto que corte epistemológico, como se verá más adelante. Al respecto, García nos indica que no hay una definición para el sustantivo “complejidad”, pero sí para el adjetivo “complejo” y ello tiene que ver con las características de interdefinibilidad, como un condicionamiento recíproco y múltiple de todos los componentes del sistema, que en una reducción podría ser expuesto como “*todo interactúa con todo*”, interrelación sujeta a principios de organización y evolución. A ello se agrega la característica de *no-descomponibilidad* de las totalidades relativas, a las que ya hemos hecho referencia.

Un aspecto fundamental en este planteamiento, y recogido de Lucien Goldmann, es el que refiere al término *sistema* como una “*representación* de un sentido preciso, caracterizándolo como una *representación* de un *recorte* de la realidad ... que sea *analizable*... como una *totalidad organizada*, en el sentido de tener un *funcionamiento* característico. Llamaré «funcionamiento» de un sistema al conjunto de *actividades* que puede realizar (o permite realizar) el sistema, como resultante de la coordinación de las *funciones* que desempeñan sus partes constitutivas.”<sup>61</sup>

Esta caracterización del sistema como recorte epistemológico y como *representación* es considerada de gran relevancia para el análisis del pensamiento mítico-religioso como sistema, es decir como medio de conocer, como instrumento epistemológico.

De acuerdo con García, existen dos tipos de sistemas: a) *Los sistemas descomponibles*, que “son conjuntos de elementos *organizados*, con un funcionamiento característico, pero cuyas partes son aislables y pueden modificarse independientemente unas de otras... Un sistema descomponible, muy sofisticado será calificado de «complicado», pero no de «complejo»”; y b) *sistemas no-descomponibles* o *semi-descomponibles*. “Son sistemas constituidos por procesos determinados por la confluencia de múltiples factores que interactúan de tal manera que no son aislables.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 68.

En consecuencia, el sistema no puede ser explicado por mera adición de enfoques parciales provenientes de estudios independientes de cada uno de sus componentes.” Ahí es donde se destaca la característica de indefinibilidad y que García plantea en estos términos: “En un sistema no-descomponible, los distintos componentes sólo pueden ser definidos en función del resto. A estos sistemas cuyos elementos o subsistemas están interdefinidos les aplicamos el calificativo de «complejos».”<sup>62</sup>

Esta definición nos permite destacar la idea de relacional, en lo relativo a las múltiples vinculaciones y correspondencias de causalidad de los componentes del sistema, de la noción de sistema a su vez ligada a la de totalidad; el concepto de sistema concebido como un recorte epistemológico de los datos empíricos, como una totalidad relativa.

Como parte de ese esquema metodológico, “la concepción de causalidad -es entendida- como una «atribución» de necesidades lógicas (teóricas) a la experiencia (observables y hechos). Esto supone establecer relaciones entre los hechos, pero de ninguna manera generalizaciones sobre la base de las “regularidades” observadas, como García critica en el caso de la idea baconiana de la ciencia.

Asimismo, esta concepción de sistema supone la existencia de elementos de autoorganización en el sistema y de cambio no direccional del mismo. Este cambio es considerado como contingente, toda vez que se produce como ruptura y reorganización de los equilibrios dinámicos, donde aparecen bifurcaciones, concebidas como esos cambios azarosos, y de atractores, como aquellas fuerzas que tratan de mantener las condiciones de equilibrio dinámico, y que en el ámbito de los fenómenos sociales supone el concepto de heteronomía, es decir, la acción de principios de regulación o normativos sobre los sujetos sociales.

En esta concepción epistemológica se abandonan los principios de verdad aristotélicos en favor de una caracterización del conocimiento de esa totalidad dividida, por razones de construcción de conocimiento en totalidades relativas, en función de dos tipos de principios: *principios de organización* y *principios de organización*.

La aplicación de dichos principios al examen de un *complejo empírico* determinado está supeditado a la comprensión que se tenga de los conceptos de *datos*, *observables* y *procesos* en la investigación de complejos de carácter social. Estas observaciones están

---

<sup>62</sup> Ibídem.

limitadas, por naturaleza del sujeto de la investigación a “un limitado número de elementos abstraídos del complejo (susceptibles de revisión a lo largo de la investigación).” En el examen de la totalidad relativa, ya encontramos una *interpretación* de los elementos a considerar, en la forma de conceptualizaciones sobre los elementos expuestos.

En términos de la realidad social, la distinción de los conceptos *dato*, *observable* y *proceso* es explicable si se considera que, en una primera etapa del estudio, los *datos* que halla el investigador se presentan en la forma de un conjunto de individuos con ciertas características personales. Como resultado de la elaboración conceptual, el individuo pasa de ser un *dato* de la experiencia a convertirse en un *observable*, como conceptualización de ese dato de la experiencia.

La idea de proceso surge de las relaciones que tienen lugar entre los observables. En una primera instancia, García define proceso como un cambio o una serie de cambios que constituyen en el curso de la acción de relaciones que se designan como *causales* entre los eventos. De esa manera, los procesos son concebidos *relaciones* establecidas sobre la base de *inferencias*. El papel del proceso es central en la definición del marco conceptual y metodológico-epistemológico de los sistemas complejos.<sup>63</sup>

El siguiente paso es la construcción del sistema, que como quedo establecido anteriormente, es en principio una representación de un recorte de la realidad, como lo establecía Lucien Goldmann, analizable como una totalidad organizada. A partir de este punto, García señalará que un sistema es además una construcción conceptual producida por el sujeto que examina ese recorte de la realidad, con lo cual representa lo que a su juicio son las actividades más características consideradas en el complejo empírico, que incluye los elementos abstraídos del complejo empírico, como conceptualizaciones de los datos empíricos, las relaciones y los procesos establecidos a partir de ellos. El conjunto de relaciones es lo que constituirá la *estructura* del sistema.

Es de señalar que, de acuerdo con García, con los mismos elementos pueden construirse sistemas diferentes, toda vez que se trata de sistemas cuyas estructuras difieren en correspondencia con el conjunto de relaciones que sean tomadas en cuenta.

En esas condiciones, se puede emprender el análisis del pensamiento mítico-religioso como un campo de conocimiento donde los elementos a estudiar deben ser

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 70.

caracterizados dentro de un recorte de totalidad. Esa totalidad o totalidad parcial es la cultura. En ella los instrumentos de construcción de conocimiento proceden actualmente de diversas disciplinas (e.g. la sociología, la filosofía, la antropología, la semiótica, etc.). La reflexión sobre ese objeto de estudio requiere ante todo un proceso de decantación metodológico-epistemológico, como el que se ha ilustrado a lo largo de este apartado.

## 2.- El Pensamiento Mítico-Religioso como Proceso Cultural.

De lo hasta aquí planteado, se puede entender la propuesta de considerar al pensamiento mítico-religioso como un producto social y también como un proceso social, pues histórico y es social, de acuerdo con la premisa de que la creación imaginaria de la sociedad es el resultado de luchas simbólicas.

Lo anterior equivale a sostener que el pensamiento religioso y el mito son producidos socialmente en la arena de luchas culturales, como luchas socio-políticas, mismas que se despliegan como *procesos totales sociales*<sup>64</sup> (como procesos culturales, sociales y/o políticos), donde tanto la religión como el mito juegan un papel primordial en la codificación del *ethos* en conflicto, al representar la condensación de visiones de mundo en disputa. En ese contexto, un *ethos* histórico es “descrito como una estrategia de construcción del «mundo de la vida», que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos, la cual es específica de la existencia social de una época determinada”.<sup>65</sup>

En ese sentido, tanto la religión como el mito proveen de una gama de símbolos y significaciones que tienen un fuerte efecto en las estructuras afectivas de una sociedad, es decir, en las experiencias compartidas, de tal fuerza que por sí mismos son capaces de originar procesos de organización social, institución de valores, concitar movimientos y cambio societarios.

El pensamiento mítico-religioso está en la frontera de los procesos culturales como procesos de creación imaginaria de la sociedad y de los movimientos sociales y políticos

---

<sup>64</sup> Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Ediciones Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad, número 265, 1997.

<sup>65</sup> Al respecto, cfr. Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo Barroco*, México: coedición Ediciones Era y la UNAM, 1ª edición, 1998, pp. 12 y 13.

desencadenados por la interrelación dinámica entre los imaginarios instituyente e instituido, entre el acto creativo y la institución social heterónoma por antonomasia.

Como ya se dijo, la hegemonía, como *proceso social total*, es la arena donde tiene lugar ese proceso de creación y resistencia a la misma, como lucha societaria. Sin embargo, esa lucha es esencialmente simbólica, es una disputa por el predominio de los *imaginarios social instituyente e instituido*, los cuales están en continuo y recíproco condicionamiento.

El pensamiento mítico-religioso, esa síntesis del tratamiento de lo sagrado y de su narrativa, no sólo tiene el papel preponderante, como suele propagarse por el supuesto pensamiento crítico, de conservar las condiciones de heteronomía, es decir, las normas y elementos de conservación de lo instituido; sino que es fundamental también en los actos de autonomía, esto es, en los procesos de creación de nuevas instituciones sociales, como lo ilustran la creación del cristianismo o el movimiento de reforma protestante,<sup>66</sup> sólo por mencionar dos claros ejemplos de esa forma de pensamiento.<sup>67</sup>

Es de capital importancia destacar los aspectos simbólico y narrativo del pensamiento mítico-religioso, tanto en el plano de la descripción de la relación del hombre mismo, de su relación con los otros, con lo sagrado y con el universo que lo rodea. También son de tenerse en cuenta los medios en que dicha narrativa se expresa, principalmente en formas textuales, tales como el sermón, el relato, la narrativa, la crónica y las obras literarias en general.

En lo que hace a la capacidad del pensamiento mítico-religioso en la creación de organizaciones y cambios sociales, puede mencionar el caso de la Reconquista de Granada y la política de uniformidad religiosa conseguida por Fernando e Isabel, los reyes católicos, a fines del siglo XV, así como la reinstauración de la Inquisición, en esos años, bajo su directo dominio, como un verdadero instrumento de control político y de unificación

---

<sup>66</sup> Vid. Lutz, Heinrich, *Reforma y Contrarreforma*, Madrid: Alianza Editorial, , Colección Alianza Universidad, 1ª edición en español, 1992. y Febvre, Lucien, *Martín Lutero: Un Destino*, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios, número 113, 10ª reimposición, 2004.

<sup>67</sup> El trabajo de Marialba Pastor, titulado *Cuerpos Sacrificiales, Cuerpos Sociales* (México: coedición Fondo de Cultura Económica y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1ª edición, 2004), pues nos permite columbrar el papel jugado por el pensamiento mítico religioso en la conformación de los elementos institucionales (las corporaciones sociales en el caso de la Nueva España y el México Independiente) y de los símbolos que significan un punto de sincretismo entre dos visiones de mundo, la europea y la amerindia, en el caso de la significación del simbolismo sacrificial y sus ritos (vistos en la transacción de mitos en etapas primaria (el amerindio) y romantizada (el europeo).

nacional. A partir de ese momento, la religión y la política conformarían la política de estado del imperio español en la metrópoli y en sus colonias.<sup>68</sup>

Otro caso paradigmático es el de la aparición y veneración de la Virgen de Guadalupe, así como el papel de vehículo para una síntesis religiosa y en el establecimiento de una identidad de tipo nacional. Es ilustrativo su uso en diversos movimientos sociales a lo largo de la historia de México y su fuerte influencia en la vida religiosa del país.

Un aspecto más contemporáneo sería el conflicto pluricentenario en Irlanda del Norte, donde el credo religioso y su expresión en la fusión mítico-religiosa es la codificación de intereses políticos en conflicto y de dos *ethos históricos* en disputa por la hegemonía. Otro buen ejemplo lo representan los fundamentalismos, que algunos hacen derivar de la condición posmoderna del desencanto del hombre contemporáneo en relación con los mitos del progreso y la democracia representativa.

El pensamiento mítico-religioso es una de esas áreas fenomenológicas en las que se puede advertir claramente la estrecha relación de lo mítico y lo religioso con la cultura y los movimientos de tipo social y político, toda vez que las correas de transmisión del disciplinamiento social, del control ideológico (e. g. la noción del pecado y la confesión), y del impero de los componentes de la *Weltanschauung* dominante en un momento histórico concreto, son operadas a través de la Iglesia, como institución, y del uso de una narrativa mítica, entendida como la descripción de la relación entre el hombre y su universo.<sup>69</sup>

### 3.- El Pensamiento Mítico-Religioso y su Vínculo con lo Social

La religión y su narrativa que es el mito se nos presentan como esa síntesis entre la concepción de la relación del hombre con lo divino, con lo sagrado y la descripción de esa relación; estos elementos del imaginario social instituido, que es por ello mismo instituyente, se transforma en pensamiento mítico-religioso, en la expresión de la relación del hombre consigo mismo, con los otros que son un nosotros (*un yo colectivo*) y un ellos

---

<sup>68</sup> Turberville, Arthur Stanley, *La Inquisición Española*, México. Fondo de Cultura Económica, Breviarios, número 2, 8ª reimpresión, 1985.

<sup>69</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México: Ediciones Era, Biblioteca Era, 14ª edición, 2000 y Llosa, Jorge Guillermo, *La Religión en el Pensamiento Contemporáneo*, México: Premia Editora, Colección La Red de Jonás, 1ª edición, 1983.

(un *Otro* igualmente *colectivo*), de su *Para-sí*, de su relación con lo divino y con su universo, con su entorno, con su circunstancia histórico-social.

La religión y el mito son el resultado de un proceso de percepción, explicado a partir de la fenomenología propuesta por Merleau-Ponty, forman parte del flujo de significaciones imaginarias sociales, de la imaginación radical que reside en la psiquis de cada sociedad, que se decanta en la producción de formas simbólicas de las que son partes. Como se propuso en las secciones anteriores, tanto religión como mito son instituciones de la imaginación instituida y que nutre a la imaginación instituyente, son formas de la creación histórico-social y, desde un punto de vista metodológico-epistemológico, constituyen ese marco de referencias en la cultura, que R. García denomina marco epistémico, así como parte de los procesos cognoscitivos del Hombre. Ambas forman parte y están originadas en esa necesidad reflexiva a la que se refiere Paul Ricoeur como sustento de la actividad filosófica y el estudio de los símbolos que constituyen a ambas esferas.<sup>70</sup>

Desde esa perspectiva, tanto religión como mito son el resultado de procesos cognoscitivos, es decir, de procesos de construcción de conocimiento, cuya naturaleza respecto a la de otros medios de conocer o construcciones cognitivas es el método empleado. De ahí que afirmar que toda construcción de pensamiento de carácter religioso o mítico es “irracional”, por ser “arcaica”, apelar a las estructuras afectivas y ser relatos fantásticos o irreales, y no narrativas en el sentido de la descripción de la relación del hombre y su universo, supone una *doxa* (una mera opinión) y no una reflexión ontológica y epistemológica sobre el estudio del Hombre.

El afirmar que religión y mito constituyen un tipo de pensamiento “irracional” y representan relatos fantásticos e “irreales”, implica dar un carácter de “totalidad” a la “razón”, como elemento de verdad, de veracidad, por tanto de raíz aristotélica e instrumental (estructura lógica) y a la “realidad” como ontológica y fenomenológicamente existente; cuando tanto los conceptos de razón, racionalidad y realidad son arbitrarios culturales, simbólicos, es decir, *constructa*. Es más, puede afirmarse, que son en sí mismos otros mitos, el *Mito de la Razón*, el *Mito de la Realidad*, como algo exterior y comprobable

---

<sup>70</sup> Vid. Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI Editores, 11ª edición en español, 2004.

al hombre empíricamente, el *Mito del Progreso* que surge del vínculo impuesto por el positivismo lógico entre racionalidad y realidad empírica.

Si por “realidad” entendemos un concepto, es decir, un producto metodológico, entonces deberemos aceptar el hecho de que estamos ante un producto del proceso cognoscitivo, es decir un producto cultural. La realidad como concepto es por ello un resultado de las luchas simbólicas, de la relación dialéctica entre imaginario social instituyente e instituido y, de su síntesis, la creación histórica-social; la institución imaginaria de la sociedad, ergo, la creación de la sociedad como producto cultural. De lo anterior, se puede concluir que el concepto de realidad es una creación histórico social y que, de igual manera, lo son los conceptos de razón y veracidad.

En un enfoque metodológico-epistemológico que concibe a esa realidad como un sistema complejo, es decir, una *totalidad concreta*, cuyo conocimiento presupone la realización de cortes epistémicos ( recortes de los datos empíricos, como ya se dijo) en *totalidades relativas* suficientemente autónomas y de procesos de abstracción de los componentes de esas totalidades relativas, a fin de que, posteriormente, se trate de describir los procesos constitutivos y fenoménicos que tienen lugar al interior de las mismas mediante la integración dialéctica de las relaciones de sus elementos constituyentes. La existencia misma de esos elementos constituyentes de la totalidad se produce como resultado de un conjunto de interrelaciones dinámicas e interdefinibles (entiéndase de condicionamiento recíproco y contingente) de dichos elementos. El conocimiento resultante de esa integración es una construcción de *conciencia colectiva*.

Este concepto de *conciencia colectiva* es retomado de la formulación de Lucien Goldmann, quien la entiende como una comprensión, una construcción de conocimiento, de tipo global acerca de los principales hechos que caracterizan a una sociedad en un momento histórico determinado. Aunque, en el caso de Goldmann esta comprensión de lo socio-histórico puede producirse en el plano de la intuición artística.

No puede haber una disociación de la existencia de la religión y el mito respecto de la interacción del Hombre y de sus procesos de creación, es decir, de la autoinstitución de la sociedad con productos de esa creación, en la medida en que ambos son esfuerzos de construcción de una conciencia sobre la sociedad y medios de instituir a la misma sobre una determinada concepción. Esa institución de la sociedad a la que hemos denominado cultura

y, por tanto, hemos asumido que debe ser interpretada como la síntesis de la percepción del Hombre de sí mismo, de su organización y del mundo, del flujo de significaciones imaginarias y de los actos de creación histórico-social que dan lugar a lo social.

En consecuencia, religión y mito, más allá de la discusión sobre su condición simbólica y de su carácter equívoco (*versus* la univocidad científica), en términos de construcción lógica del conocimiento, dentro de la perspectiva de la lógica simbólica del positivismo lógico, son productos sociales e históricos y por ello son productos culturales. Esto nos lleva a decir que la creación histórico-social, que es la materialización de la autoinstitución de la sociedad, es un *continuum* de generación de tales productos culturales (e. g. el lenguaje, la ciencia, el arte, la moda, la tecnología, la ética, etc.). Es la materialización de ese proceso continuo en el que el Hombre se inventa a sí mismo y, al hacerlo, a la sociedad que es la expresión de esa actividad creativa.

En ese sentido, el pensamiento mítico-religioso puede ser entendido como el resultado de los esfuerzos del Hombre por construirse una conciencia acerca de lo que lo rodea y de sí mismo, un *cogito* que tiene elementos simbólicos propios, pero que no puede estar dissociado de su origen social. Es el Hombre el que lo concibe y lo crea en función de la organización social y de la memoria de la colectividad a la que pertenece. El flujo de significaciones imaginarias sociales alrededor de lo “sagrado” que da sustento a la religión y al mito no es el resultado de un ejercicio de imaginación recreativa, sino de un *imaginario radical*, que reside en la psiquis capaz de establecer significaciones sobre lo que el Hombre es en sí y de las cosas que tiene frente a sí.

Así, religión y mito son erigidas como instituciones sociales, es decir como creaciones histórico-sociales que materializan las significaciones imaginarias sociales con las que el hombre concibe el mundo (en el sentido de *Anchaung*, de concepción, como la entendiera José Gaos).

Ambas instituciones son medios de constitución y materialización de un tipo de conocimiento y, por lo tanto, de una conciencia colectiva de ese universo en el que interactúa el Hombre y que denominamos “realidad”. La religión y el mito juegan un papel de primer orden en las luchas simbólicas que son parte esencial de las prácticas políticas y cuyo escenario es la hegemonía. La hegemonía al ser un proceso social total, supone el control heteronómico de la póiesis de las prácticas autonómicas, así como de su apropiación

y refuncionalización *vis à vis* la conformación de lo que Antonio Gramsci denominó el *bloque histórico*,<sup>71</sup> concepto entendido como *una situación histórica global* en la cual se manifiestan los procesos de constitución de la hegemonía, como una lucha cultural.<sup>72</sup>

El pensamiento mítico-religioso, como un producto del proceso cultural y una expresión de las luchas simbólicas, se vincula con los procesos sociales y políticos, en tanto que influye en la organización y el cambio societarios. Este tipo de pensamiento crea instituciones y valores sociales, es parte substancial de una concepción del mundo de una sociedad (*Weltanschauung*); la cual al apelar a las emociones de los sujetos logra crear movimientos sociales y es coadyuvante del cambio social.

El otro gran elemento tiene que ver con la representación y el lenguaje. Y ambos están conformados por una naturaleza sígnica y simbólica, como su sustrato primario, básico. Lo que les permite ser los codificadores de esas grandes construcciones que son las llamadas *estructuras significativas globales*, es decir la conciencia de la totalidad social como una *concepción del mundo*.<sup>73</sup> En palabras de Goldmann, una *concepción del mundo*

“...no es un dato empírico inmediato sino, por el contrario, un instrumento *conceptual* de trabajo indispensable para comprender las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos. Su importancia y su realidad se manifiestan incluso en el plano empírico a partir del momento en que se ha superado el pensamiento o la obra de un escritor aislado.”<sup>74</sup>

Esto lleva a Goldmann a considerar las relaciones de identidad y alteridad inscritas en la noción de un hombre colectivo, cuando señala que:

---

<sup>71</sup> Portelli, Hugues, *Gramsci y El Bloque Histórico*, México: Siglo XXI Editores, Colección Sociología Política, 22ª edición, 2003. En este texto, Hugues Portelli proporciona la siguiente definición de *bloque histórico*: “Si consideramos un bloque histórico, es decir, *una situación histórica global*, podemos distinguir, por una parte, una estructura social –de clases- que depende directamente de las relaciones de las fuerzas productivas y, por la otra, una superestructura ideológica y política. La vinculación orgánica entre estos dos elementos la efectúan ciertos grupos sociales cuya función es operar no en el nivel económico sino en el superestructural: los intelectuales.” (p. 9)

<sup>72</sup> Vid. Williams, Raymond, *Marxismo y Literatura*, op. cit. .

<sup>73</sup> Vid. Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto. El dios oculto*, op. cit.. Al respecto, Goldmann señalaría que “...la historia de la filosofía y de la literatura solamente podrá llegar a ser científica el día en que se forje un instrumento *objetivo y controlable* que permita separar lo esencial de lo accidental de una obra, instrumento cuyo empleo y validez, *por otra parte*, se puedan controlar por el hecho de que su aplicación nunca deberá eliminar como inesenciales obras logradas estéticamente. Y me parece que este instrumento es la *noción de concepción del mundo*.” (p. 25) El concepto de *concepción del mundo* empleado por Goldmann es tributario del trabajo de Georg Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, obra en la lo convierte en un instrumento metodológico de trabajo,

<sup>74</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., p. 26.

“...Casi ninguna acción humana tiene por sujeto a un individuo aislado. El *sujeto* de la acción es un *grupo*, un «Nosotros», incluso aunque la estructura actual de la sociedad tienda por el fenómeno de la reiteración a velar «Nosotros» y a transformarlo en una suma de varias individuales distintas y cerradas las unas a las otras. Entre hombres es posible una relación distinta a la que media entre el sujeto y el objeto: la del Yo y Tú, una relación de comunidad a la que llamaremos el «Nosotros», que es una expresión de una acción *común* sobre un objeto físico o social.”<sup>75</sup>

Esta conciencia es lo que Lucien Goldmann denomina la *conciencia colectiva*. Este instrumento conceptual tiene una gran importancia para el examen de diversas narrativas y su valor para la *hermeneusis* de la concepción de mundo, símbolo y mitos que están inscritos en ellas. Lucien Goldmann diría de la *conciencia colectiva* lo siguiente:

“Por una parte, el individuo no aparece ya como un átomo que se opone, en tanto que *yo aislado*, a lo demás hombres y al mundo físico, y, por otra, la «conciencia –sic- colectiva» deja de ser una entidad estática supraindividual que se opone a los individuos desde fuera. La conciencia –sic- colectiva sólo existe en las conciencias –sic- individuales pero no es la suma de éstas. Por otra parte, la expresión misma es desgraciada y se presta a la confusión: me parece preferible hablar de «conciencia –sic- de grupo» acompañándola, siempre que sea posible, de la especificación de éste: conciencia –sic- familiar, profesional, nacional, conciencia –sic- de clase, etc. Esta última es la tendencia *común* de los sentimientos, aspiraciones y pensamientos de los miembros de la clase, tendencia que se desarrolla precisamente a partir de una situación económica y social que engendra una actividad cuyo sujeto es la comunidad, real o virtual, constituida por la clase social. La toma de conciencia –sic- varía de un hombre a otro y solamente alcanza su punto máximo en algunos individuos excepcionales o en la mayoría de los miembros del grupo en ciertas situaciones privilegiadas (guerra, para la conciencia –sic- nacional; revolución para la conciencia –sic- de clase, etc.) De ello se deriva que los individuos excepcionales expresan *mejor* y más precisamente que los demás miembros del grupo la conciencia –sic- colectiva y que, consiguientemente, hay que invertir totalmente el modo tradicional de los historiadores es plantear el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad...”<sup>76</sup>

Este es un punto crucial en la metodología, pues permite poner de relieve el contenido simbólico en el análisis de narrativas diversas, particularmente de aquellas que se

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>76</sup> Goldmann, Lucien, *op. cit.*, p. 29 y 30.

vinculan con el pensamiento mítico-religiosa, pues permiten entender los elementos que aportan en la configuración de esa concepción de mundo y de esa conciencia colectiva. Sobre este punto, Goldmann destaca lo siguiente:

“Y he aquí que hemos vuelto al punto de partida: una gran obra literaria o artística expresa una concepción del mundo. Se trata de un fenómeno de conciencia –sic- colectiva que alcanza su mayor claridad conceptual o sensible en la conciencia – sic- del pensador o del poeta. Estos últimos lo expresan a su vez en la obra que estudia el historiador sirviéndose del instrumento conceptual que es la concepción del mundo; ésta, aplicada al texto, permite determinar:

“a) lo esencial en las obras que se estudia;

“b) la significación de los elementos parciales en el conjunto de la obra.

“Hay que añadir, por último, que el historiador de la filosofía y de la literatura no solamente debe estudiar la concepción del mundo, sino también y sobre todo sus expresiones concretas.... no debe limitarse en el estudio de una obra a lo que se explica por una u otra concepción del mundo. Debe preguntarse además cuáles son las razones sociales e individuales que hacen de esta concepción (que es un esquema general) se exprese en esta obra, en este lugar y en esta obra, en este lugar y en esta época, precisamente de tal o cual manera; por otra parte, tampoco debe contentarse con *advertir* las inconsecuencias, los alejamientos que separan la obra estudiada de una expresión coherente de la concepción del mundo que le corresponde.”<sup>77</sup>

Lo que sugería Goldmann era encontrar estos elementos significativos que revelarían esa conciencia colectiva o de grupo en una *estructura significativa global* que es la obra de esos hombres excepcionales, quienes eran capaces de aprehender y condensar en su trabajo esa concepción de mundo de la época y el grupo en los que les correspondió vivir.

#### 4.- La Religión como Sistema Cultural

Como lo plantea Roger Caillois, al referirse al fenómeno socio-simbólico del mito, “Las múltiples formas que adoptan las actividades de la imaginación no parecen haber sido estudiadas frecuentemente de una manera conjunta. En vez de aclarar la una con la otra, se ha hecho historia literaria, mitografía, psicología normal o patológica, etcétera, provincias autónomas en las que se disgrega arbitrariamente la unidad de la vida del espíritu y cuyos antecedentes rara vez se confrontan.... Sólo con esa condición de definir bien desde un

---

<sup>77</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., 31.

principio los caracteres específicos de las diversas manifestaciones de la vida imaginativa es posible esbozar... una especie de clasificación exhaustiva que los reúna en una construcción sistemática...”<sup>78</sup>

El problema de la imaginación es central en el tratamiento del problema que nos ocupa, la constitución de las instituciones sociales y del cambio societario. El señalamiento de Callois de que en su estudio concurren diversas disciplinas y que el mismo se realiza desde metodologías que asilan el papel que la imaginación tiene en la vida social del Hombre. El ejemplo que usamos para ilustrar lo intrínseco de la relación cultura e imaginación, conjunción de la religión y el mito en la codificación de significaciones sociales fundamentales, supone un tratamiento de lo sagrado y de su simbólica como un sistemas interpretativos dado a cada tipo de sociedad en un momento específico de su historia y no como un arquetipo ahistórico y de tipo universal.

Un aspecto que el mismo Caillois destaca en el estudio de lo sagrado es el relativo a la “profunda heterogeneidad de los elementos que se ofrecen a su análisis. Al parecer, es raro que un mismo principio de explicación tenga éxito dos veces desde el mismo ángulo y en la misma proporción... incluso cabe preguntarse si para cada mito no se necesitaría uno distinto...”<sup>79</sup> Ese comentario ilustra la complejidad en el estudio de la religión y del mito y su vínculo con la sociedad, así como las limitaciones de los enfoques tradicionales positivistas en su estudio. En el análisis de lo sacro se requiere el concurso de diversas disciplinas, lo cual supone necesariamente la aplicación de diferentes enfoques metodológico-epistemológicos. Por ello, es necesario avanzar en su estudio desde un acercamiento más interdisciplinario y no sólo multidisciplinario.

Una propuesta de construcción sistemática en el terreno de la religión, la encontramos en Clifford Geertz, quien, desde el estructuralismo funcionalismo, busca encuadrar a la religión en una estructura funcional denominada sistema cultural. La propuesta de Geertz está sustentada en su noción de sistema cultural, la cual reside en una semiótica de la cultura.

De acuerdo con esa propuesta, el símbolo es central en la comprensión de la cultura y de sus productos. Bajo esa perspectiva de análisis, la religión como un sistema cultural es

---

<sup>78</sup> Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, número 444, 2ª reimpresión, 1998, p. 9 y ss.

<sup>79</sup> Caillois, Roger, op. cit., p.17.

un concepto semiótico, pues se organiza como un sistema de símbolos detrás del cual existe una malla de significaciones. Al respecto, Clifford Geertz parte de afirmar que el hombre se encuentra inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Y, en tal sentido, la cultura, y sus principales instituciones, son vistas como una serie de sistemas relacionales y como la fuente de esas tramas de significación.

En la definición de cultura que ofrece Geertz, donde da gran importancia a la naturaleza estructural y funcional de la cultura, éste la hace descansar en su estructura simbólica y recoge un factor primordial de ésta y es su carácter simbólico y vinculado con las capacidades creativas y de representación del hombre. Para él, se trata de representaciones culturales materializadas en una heterogeneidad de formas simbólicas, resultado del esfuerzo de aprehensión del mundo, entre las que se encuentra la religión y también el mito.

En Geertz hay un lugar significativo para las emociones en su formulación, emociones que no están dissociadas de la capacidad de reflexión del hombre. En palabras de este autor, “De manera que, como «el hombre es el animal más emotivo así como es el más racional», necesita de un control cultural muy cuidadoso de los estímulos que pueden asustarlo, encolerizarlo, angustiarlo, etc. —mediante tabúes, homogeneización de la conducta, rápida «racionalización» de estímulos extraños en términos de conceptos familiares, etc.—para evitar una continua inestabilidad afectiva...”<sup>80</sup> Aquí el punto que debe destacarse es que tanto las emociones como el manejo de las mismas no es ni universal, como modelo único, o ahistórico. Por el contrario, como sostiene la tesis de la institución imaginaria de la sociedad, éstas tienen un carácter de creación que es histórico-social. Las emociones y las formas de apelar a las mismas tienen diferencias en el tiempo y en las distintas sociedades, aspecto que se origina en la institución de variadas concepciones del mundo.

No obstante, Geertz logra darle a lo que él llama “actos culturales” un carácter social. “Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpression, 2003, pp. 79 y 80.

<sup>81</sup> Geertz, Clifford, op. cit., p. 90.

En ese sentido, este autor ensaya una definición de lo que para él es cultura:

“...En todo caso el concepto de cultura que yo sostengo no tiene múltiples acepciones ni, por lo que se me alcanza, ninguna ambigüedad especial: la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes ante la vida...”<sup>82</sup>

La principal limitación en la formulación teórica de sistema cultural de Geertz es la falta de reconocimiento de la simbiosis de lo histórico y lo social y de resaltar el carácter de producción social del sistema de símbolos que da lugar a ese sistema cultural. Existe un afán de caracterizar a los elementos constituyentes y su funcionamiento desde la dimensión de lo simbólico, que el de conocer la ontología y la fenomenología de lo cultural. La ideas de representación cultural, que difiere del flujo significaciones imaginarias sociales, la cual supone una epistemología distintiva.

En ese sentido se explica a la religión como parte de esas “formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes ante la vida.”

Para explicar a la religión como sistema de significaciones, Geertz nos propone partir de un paradigma:

“...los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida. Esta confrontación y mutua confirmación tiene dos efectos fundamentales. Por un lado, objetiva preferencias morales y estéticas al pintarlas como las impuestas condiciones de vida implícitas en un mundo al invocar sentimientos morales y estéticos profundamente sentidos como experimentada experiencia de su verdad. Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 88.

entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica (las más de las veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra.”<sup>83</sup>  
(subrayados míos)

El planteamiento de Geertz de que la religión constituye un sistema cultural se sustenta en la noción de que todo sistema cultural está conformado a su vez por un sistema de símbolos y que, en el caso del sistema cultural religioso dicho sistema sería de símbolos sagrados cuya función es la de sintetizar el *ethos* y la concepción del mundo en una sociedad. El concepto requiere ser resemantizado a fin de rescatar la dimensión de cultura como totalidad y su relación metodológico-epistemológica con los conceptos de flujo de significaciones imaginarias sociales, de imaginario radical y de creación histórico social ligadas a la tesis de la institución imaginaria de la sociedad.

El análisis de la cultura, en los términos planteados por Geertz, no puede derivar de una ciencia experimental, sino de una ciencia interpretativa en búsqueda de significaciones, lo que da un papel relevante a la hermenéutica y a las fenomenologías de la religión y del mito. Ello pone de relieve el papel de la semiótica y el estudio del lenguaje en la representación de lo interpretado y en el examen de la interpretación, como lo proponen las hermenéuticas deconstructivas y del discurso, la tropología de Hayden White,<sup>84</sup> pero también el llamado estructuralismo genético de Lucien Goldmann, que pone de relieve el análisis de las obras como portadoras de esas tramas de significación, en términos de una conciencia colectiva.

La idea que subyace en la noción de Geertz de la religión como sistema cultural es que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana. La visión del cielo es la que sirva para interpretar los asuntos humanos en la tierra, es una traslación del orden divino, como es concebido en un cierto momento histórico por una sociedad dada, a un orden terreno.

Así, para Clifford Geertz una religión es:

*“1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establece vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando*

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 89

<sup>84</sup> Cfr. White, Hayden, *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 3ª reimpresión, 2005.

*conceptos de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”<sup>85</sup>*

Al segmentar su definición de religión, Geertz nos ofrece una enumeración de los elementos constituyentes y de las funciones del sistema cultural que es la religión. Es notable que lo primero que destaca es que se trata de un *sistema de símbolos*. Aunque en su caso, tienen una dimensión más funcional que ontológica. Esto equivale a decir que estamos ante los elementos de una representación cultural, pero sin que con ello se establezcan los actos previos que dan lugar a esa creación histórica-social y que se destaque su existencia como producto de la institución imaginaria de la sociedad, como parte de la auto-creación de la sociedad llevada a cabo por hombres colectivos.

La dimensión simbólica es fundamental en el acto cultural, pero en función de un acto de construcción de conocimiento que tiene instancias genéticas previas, como son la propia experiencia sensitiva y la conciencia de esa experiencia y la generación de un flujo de significaciones imaginarias sociales que son las que le dan sustancia a las formas simbólicas, como su materialización.

Lo que la definición de Geertz tiene en común con otras formulaciones (Eliade, Ricoeur, López Austin, etc.) es que pone de relieve la función de la religión y del mito en la codificación de la visión, el *ethos* y las principales prácticas sociales de una determinada colectividad en un momento dado de su historia.

En este orden de idea, Geertz destaca el concepto de *estructuras culturales* que aparece como intercambiable al concepto de *sistema cultural* y que él entiende como *sistemas de símbolos o complejos de símbolos* y cuyo rasgo que es de principal importancia es el hecho de que sean *fuentes extrínsecas de información*. Lo *extrínseco* supone, en el caso de esta definición, que “están afuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos.”<sup>86</sup> Y por *fuentes de información*, este autor entiende “sólo que ellas – lo mismo que los genes- (sic) suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede

---

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Clifford Geertz, op. Cit, p. 91

dar una forma definida a procesos exteriores... los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública.”<sup>87</sup>

Sin duda, se trata de una visión organicista en lo estructural y en lo funcional. No obstante, permite contar con un modelo de interpretación inicial de la totalidad, en el plano menos complejo de un sistema, como estructura más permanente, o como un modelo limitado por fuerza de representación de la totalidad y sus interdefinibilidades, y, por tanto, menos interrelacional. Nos es útil por cuanto nos permite una identificación de los elementos semióticos presentes en el pensamiento mítico-religioso y como un primer acercamiento al problema de la producción simbólica, pues reconoce la existencia de un flujo de significaciones y su estrecho vínculo con los procesos sociales.

Estas limitaciones de tipo metodológico-epistemológico son reconocidas por el propio Geertz, respecto de una de las lecturas de esquemas culturales como “modelos” o series de símbolos cuyas relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema físicos al “imitarlos” o al “simularlos”, para entrar “en paralelo” con el “sistema no simbólico”, en el plano de una representación, como “modelos *de*”.

El sentido que él busca rescatar de “esquema” es el de la teoría, más que el del esquema, el cual busca hacer inteligibles las diversas relaciones que dan lugar a un sistema, como “modelos *para*”. En el caso de los sistemas sociales, es más bien una síntesis de ambos modelos, pues desde esa perspectiva teórica proveen tantito de representaciones como de “fuentes de información”, convirtiéndose así en programas que pueden ser tomados como una representación o concepción de lo programado –un símbolo- y en ese sentido como esencia del pensamiento humano. Esto nos conduce a una discusión desde la fenomenología y del carácter histórico de los elementos de la representación y de lo representado, que no puede ser desarrollada en este espacio.<sup>88</sup>

Uno de los aspectos de la definición de religión que nos propone Geertz y que es sin duda muy destacado es el señalamiento de que los símbolos religiosos la de *formular concepciones de un orden general de existencia*, esto es, una explicación del orden de las cosas humanas como traducción del orden de las cosas divinas o como traducción de un

---

<sup>87</sup> Ibidem

<sup>88</sup> Ibidem, p. 91.

*ethos* que lo justifica y explica al mismo tiempo. Una concepción del mundo siempre sujeta a una lucha societaria.

Además de la dimensión simbólica, el apelar a las emociones, un papel principalísimo del pensamiento mítico-religioso, en la medida en que ambos proponen una concepción de orden social establecida en un sistema de símbolos y significaciones de tipo histórico-social. Para Geertz como para Castoriadis, mito y religión forman parte de ese flujo (malla, en Geertz) de significaciones imaginarias sociales que es la cultura. Es la cultura la que provee de una visión general de la organización de la sociedad y de una explicación del lugar y papel del hombre dentro de la misma.

En el caso de los historiógrafos ingleses E. P. Thompson y Christopher Hill, esa producción de una concepción de un orden de la existencia por parte de la religión y el mito ha estado de manifiesto en los grandes movimientos sociales de la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, al grado de que ambos autores británicos han coincidido en señalar que la visión de los cielos, a través de diversos hechos culturales transmite en la conciencia de los hombres una concepción del orden en la tierra. Un ejemplo de ello es la idea de fatalismo en los movimientos obreros, cuando se aduce que “estaban destinados a fracasar” por el convencimiento de un comportamiento censurable ética y religiosamente, por parte de sus miembros. La revolución de 1640s en Inglaterra fue un ejemplo claro de este tipo de concepciones mítico-religiosas.

##### 5.- *La Religión como Pensamiento Mítico-Religioso. El papel del Símbolo y el Mito en su Codificación.*

Por lo expuesto anteriormente, es claro que el símbolo y el mito como uno de sus productos sociales juegan un papel de primer orden en la codificación del pensamiento religioso y como materializaciones de las significaciones vinculadas con la concepción de ese *orden general de la existencia*. La discusión no se refiere entonces a la forma de producción de esa forma de conciencia, que como califica Geertz puede ser considerada como oblicua, inarticulada o asistemática, sino al vínculo que existe en su origen como en sus expresiones con los procesos históricos y sociales.

Al negar el valor explicativo de la cultura, los enfoques positivistas tradicionales en ciencias sociales restringen las causalidades de los fenómenos históricos casi

exclusivamente a los llamados factores objetivos o materiales (llamados por algunos como infraestructurales) y a las denominadas condiciones políticas y sociales, con el fin de establecer regulares, leyes de la conducta social como determinaciones exteriores a la misma. Un ejemplo es la limitada significación otorgada por estos enfoques a los símbolos y los mitos en la conformación de una memoria histórica y de un imaginario social, pues se les reduce a un mero pensamiento irracional o un relato fantástico, sin una relación “real” con los problemas socio-históricos y sus actores. El positivismo lógico presta más atención a la forma en que se presentan estas formas simbólicas y a su supuesto multivocismo o equivocismo que a su proceso social de producción y de codificación de la memoria y las experiencias de los hombres en una determinada sociedad y momento históricos.

Dichos planteamientos surgen de una reflexión sobre lo que debe juzgarse como “objetivo” en ciencias sociales y que se deriva, a su vez, de la consideración de una metodología-epistemológica de una historia que no profundiza en la relación sujeto-objeto en el terreno de lo social, que ignora la necesaria actitud reflexiva respecto al proceso de construcción de conocimiento, toda vez que el sujeto y el objeto tienen elementos de identidad debido a que son hombres tanto los sujetos cognoscentes como los objetos de conocimiento, y que ese proceso de conocimiento se produce en condiciones particulares, en condiciones sociales. Estamos ante una historia donde los criterios de verdad en lo social no son equiparables a los de las llamadas ciencias naturales.<sup>89</sup>

Asimismo, se parte de una importante distinción metodológica según la cual el análisis y la caracterización de los objetos de estudio en la ciencia, en general, no se nos presentan como un problema de sustancias aristotélicas, de tipo ahistóricas, arquetípicas, sino que son *relacionales* y vinculadas a complejas correspondencias de causa y efecto, más ligadas con el umbral de lo probable y contingente.

Diversos autores, de distintas disciplinas de las ciencias que estudian al Hombre, han sostenido la capacidad de la religión y el mito en la codificación de la concepción del mundo en las más variadas sociedades. Al respecto, Clifford Geertz ha dicho que “La idea de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana no es ninguna novedad.”<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Vid. Bourdieu, Pierre, *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1ª edición, 2003, pp. 149 y ss.

<sup>90</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, op. Cit., p.89.

Esa afirmación es congruente con su definición de qué es una religión, en la que destaca su carácter estructural de sistema de símbolos y su función de crear estados de ánimo y motivaciones en los hombres, las cuales son duraderas y penetrantes respecto a su comprensión de la vida social.

Es así que el símbolo y la simbólica procedentes de la mitología son centrales en la codificación del pensamiento mítico-religioso, debido a que la religión misma es concebida como un *sistema de símbolos* y puesta en relación con *actos culturales* (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas), estos últimos entendidos como *hechos sociales*, como el matrimonio, la actividad agrícola, el establecimiento de una jerarquización social o un tipo de lineamientos morales.

El concepto de símbolo para Geertz es “el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el «significado» del símbolo- ... lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada en el cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamada *Guernica*... Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de estudio de la actividad cultural – actividad de la que el simbolismo constituye su contenido positivo...”<sup>91</sup>

Esa afirmación pone el énfasis en la inteligibilidad, sin cuestionar su carácter, que provee el símbolo y su examen sobre la actividad social del hombre y su clasificación por estructuras o sistemas simbólicos diferenciados, incluyendo en esa diferenciación a las funciones particulares de dichos sistemas. Es este plano de la inteligibilidad, de la accesibilidad de la comprensión de lo social (el “hacerlas aprehensibles”), el que nos parece más significativo en la propuesta de Geertz. Hacer inteligible a los individuos de una sociedad particular la concepción del mundo y codificarles los elementos presentes en la memoria colectiva, a la Ricoeur. Este pensador francés señala que “Al someterse a la primacía de la pregunta «¿qué?», la fenomenología de la memoria se ve enfrentada, desde el principio a una temible aporía avalada por el lenguaje ordinario: la presencia en la que, se cree, consiste la representación del pasado parece ser una imagen...”<sup>92</sup> Al hacer

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>92</sup> Vid. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª edición en español, 2004.

comprensible a los individuos de una sociedad los elementos constitutivos de la misma en ese momento histórico, los detentadores de la concepción del mundo dominante hacen uso, o manipulan, los elementos de la memoria colectiva.

En ese contexto, Geertz plantea que los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.

Para Geertz, los símbolos y los sistemas simbólicos religiosos posibilitan la creación de estados emocionales y mentales como la conciencia de una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad, el sentimiento de vergüenza pública, el pecado y la necesidad de su confesión y la utilización de esa conciencia moral, emociones creadas por lo religioso, para los fines de disciplinamiento social y para forjar una conciencia de lo que la concepción social dominante considera como lo apropiado. Esta relación entre símbolo religioso y las emociones que puede crear, emociones que son un producto tan social como los símbolos que sirven para codificar la visión del mundo que hace posible experimentar esas conductas.

Al respecto, Geertz propone que “las actividades religiosas (y aprenderse un mito de memoria es una actividad tan religiosa como cortarse una falange de un dedo), dos clases algún tanto diferente de disposiciones son suscitadas por dichas actividades: estados de ánimo y motivaciones”.<sup>93</sup> Es esta parte del pensamiento mítico-religioso la que nos interesa y en la que Geertz coincide con otros estudiosos de lo religioso y lo mitológico. La relación de esas formas socio-simbólicas para apelar a las emociones de una sociedad y con ello ser capaz de crear una especie de teoría política primigenia (al permitir identificar aliados y enemigos), crear instituciones, movimientos y cambios sociales.

En el caso de Geertz, una motivación es “una tendencia permanente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones”.<sup>94</sup> En ese sentido, las motivaciones no son ni actos ni sentimientos, sino *propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos*. Esta esfera de los sentimientos es estudiada también

---

<sup>93</sup> Ibidem., p. 93.

<sup>94</sup> Ibidem.

por Raymond Williams, desde una sociología de la cultura, y por Agnes Heller, como una fenomenología de los sentimientos, desde la historiografía, y definida, en el caso de Heller, como un *sentirse implicado*.

Por lo que hace a los estados anímicos, de acuerdo con Geertz, éstos varían sólo en su intensidad, pero no tienen una dirección particular y se originan de ciertas circunstancias, pero no responden a ningún fin. Esa sería la diferencia principal entre estados anímicos y motivaciones, que las segundas responden a una finalidad y las primeras no. De esa forma, Geertz afirma que “No debería sorprendernos que los símbolos o sistemas de símbolos que suscitan disposiciones religiosas y los que colocan esas disposiciones en un marco cósmico (concepción del orden de las cosas) sean los mismos símbolos.”<sup>95</sup> Un caso particular de ascetismo sería un ejemplo de motivación religiosa dirigido hacia la realización de un fin incondicional, aun cuando la manera de provocar esa disposición sea, como lo señala este autor, “de manera oblicua, inarticulada o asistemática”.

Cabe señalar que uno de los filósofos alemanes que puso énfasis en las bases gnoseológicas diferentes de ese tipo de pensamiento fue Wilhelm Dilthey, quien en su *Teoría de la concepción del mundo*,<sup>96</sup> la validez objetiva usada en las ciencias duras y validada por Augusto Comte en las sociales, no era aplicable al estudio de las ciencias del hombre. En palabras de Eugenio Imaz:

“La primera vez que Dilthey aborda de plano el problema de la *conexión de las ciencias del espíritu* (1875) en su ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado –es decir, de las ciencias morales y políticas- busca, como Comte, en el estudio de la *conexión lógica* de las ciencias la clave de la historia. Pero esa *conexión lógica* no es, como para Comte, la de las ciencias de la naturaleza, sino la peculiarísima de las ciencias morales y políticas – ciencias del espíritu- que le han evidenciado los estudios de la escuela histórica: éste es el *factum* que no puede eludir. Él la hace posible la «visión metódica» de la *conexión de las ciencias del espíritu* y al desarrollar esta *visión metódica* encontrará, apegado desesperadamente a la *conciencia empírica* para contrarrestar la inclinación al vuelo del idealismo alemán, su *teoría de la estructura*.

“Su teoría de la estructura, tan maravillosamente expuesta en *Psicología descriptiva y analítica*...le permite fijar una teoría del saber, montada sobre el hombre *entero*, sobre su estructura, con la que establece científicamente, la *conexión particularísima* de las ciencias del espíritu, donde no hay un orden piramidal de fundamentación,

---

<sup>95</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>96</sup> Dilthey, Wilhelm, *Obras de Dilthey. VIII: Teoría de la concepción del mundo*, prólogo, notas y trad. de Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Filosofía, 2ª reimpresión, 1978.

sino un orden circular de interacción, y donde no se trata de entender, sino de comprender.

“...hay un grupo de ciencias del espíritu que plantean un problema especial, aquellas que se ocupan de esas actitudes últimas del hombre en que éste parece desprenderse de las limitaciones impuestas por los nexos finales y las organizaciones dentro de la vida cultural y trata de remontarse hacia algo absoluto: la filosofía, el arte y la religión...”<sup>97</sup>

Este planteamiento de Dilthey, hace más de un siglo, es fundamental, pues hace explícito el reconocimiento hecho por autores más contemporáneos de que la discusión epistemológica en las ciencias del hombre tiene sus propias bases, diferentes a las de las ciencias de la naturaleza. Donde la autognosis, entendida como el “estudio de las condiciones de conocimiento en la conciencia” suponen un elemento fundamental, que el de la construcción de una conciencia del hombre como sujeto y objeto de conocimiento, como auto-conocimiento, así como una aceptación implícita de la auto-institución del hombre y de la sociedad.

En el caso de Dilthey supone la identificación de tres actitudes fundamentales en el hombre: a) la actitud contemplativa, b) la volitiva y c) la afectiva. Las cuales se corresponden con formas simbólicas y cognoscitivas diferenciadas: la contemplativa con la filosofía; la volitiva con la religión; y la afectiva con el arte. En un proceso donde, en un inicio, arte y religión tenían una conexión intrínseca y que fue haciéndose más autónoma la una de la otra, pero sin disociarse del todo.<sup>98</sup>

De esa forma, se subraya que en el caso de las ciencias sociales estamos frente a una construcción cognoscitiva donde no prevalecen los condicionamientos del positivismo lógico y de sus determinaciones exteriores al objeto observado, basado en univocidades de significación y en justificaciones nomotéticas al construir modelos de la realidad.

Como lo establece Dilthey, en el hombre tanto en ciencias naturales como en las ciencias del hombre existe una conciencia histórica. Asimismo, en su teorización, arte, religión y filosofía son formas de la concepción del mundo y de la vida. Para este filósofo alemán ese correlato implica que para el hombre “Su relación con la vida no es la del pensamiento con otros estados espirituales sino de la vida con la conciencia de aquello que el hombre vive, experimenta, ve, pero, en su totalidad, en la urdimbre de vida propia y

---

<sup>97</sup> Dilthey, Wilhelm, op. cit., p. IX.

<sup>98</sup> Ibidem, p. X.

mundo. El mundo como magnitud independiente es una mera abstracción. Es objeto, únicamente, por referencia al sujeto, como correlato suyo.” Esta forma de intelección de la relación del hombre con el mundo y con la vida, supone la idea de realidad como abstracción, como *constructum*, como elaboración conceptual del hombre, como correlato, incluso en las ciencias de la naturaleza, así como la idea de representación de ese correlato y de las formas de representación simbólica de las que el hombre se sirve para presentarse a sí mismo esa concepción de la vida y del mundo. “poseemos la unidad de nuestra existencia, agrega Dilthey, y de su trabazón con el mundo sólo en conexión de conciencia de la visión de mundo y de...[ideal de la vida]”.

Es así que la religión y el mito contribuyen a servir de materializaciones para la conducción de significaciones sociales cuya lógica no es la lógica cartesiana, sino la de la memoria colectiva y de las prácticas sociales complejas. Ambas permiten reconstruir el pasado y la interpretación del presente de un pueblo. Son las conductoras de la memoria colectiva de una colectividad y no se plantea en términos universales, por más que hallan elementos en común con otras mitologías, sino a la Barthes, en función del imperio de los signos de esa cultura en particular y en ese tiempo en particular.

En el ámbito latinoamericano, en el otoño de 2003, el ilustre maestro brasileño, Octavio Ianni, durante su última participación académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, exhortó a los estudiosos de las cuestiones sociales de la región a tomar más en serio y profundizar en el análisis de los arquetipos ínsitos en la literatura latinoamericana, tanto en términos de sus símbolos como de los mitos construidos con esa trama simbólica. El maestro Ianni proponía considerarlos como instrumentos para interpretar la realidad social e histórica de nuestra región. Su propuesta constituyó un reconocimiento de la influencia de ciertas formas simbólicas, tales como el pensamiento religioso, la narrativa mítica, el pensamiento mágico y también las estructuras afectivas en la organización y movimientos societarios.

El llamado pensamiento irracional y sus diversas expresiones (el pensamiento mágico, el mito, el pensamiento religioso, entre otros) han sido reducidos al papel de meros relatos o construcciones abstractas sin ninguna relación con la sociedad y sus distintos procesos. Esas formas simbólicas son juzgadas a partir de criterios de verdad establecidos desde el racionalismo de la Grecia Antigua, del tomismo y la escolástica del

Medioevo y del racionalismo que resurge con el Renacimiento y se va fortaleciendo con la ilustración y el desarrollo de los criterios de la ciencia moderna. De acuerdo con esas vertientes de pensamiento, el pensamiento mítico-religioso está caracterizado por supersticiones y fanatismos, no representa un medio de conocimiento *legítimo*.

Bajo la premisas del racionalismo y de la razón instrumental, se ha querido clasificar al pensamiento religioso y a su narrativa mítico-religiosa como una forma simbólica equivalente al arte, en los términos de una creación *ex nihilo* que no tiene referente con la “realidad”, debido a que su construcción no se ha producido de acuerdo con los cánones considerados como exclusivos para que un conocimiento pueda ser estimado como “conocimiento objetivo”. Ello omite la presencia y el gran valor simbólico del pensamiento mítico posee en el desenvolvimiento de la sociedad actual. El pensamiento científico y racionalista de la misma está permeado por mitos como aquel que sostiene una concepción esencialista de la *Razón*, a la que le adjudica una fuerza ordenadora de la “realidad”; o por ese otro mito de la modernidad que denominamos *Progreso*, concebido como algo que se desarrolla en etapas progresivas y ascendentes, que es externo al hombre y a la realidad misma, como la aceptación de la existencia de un destino prometico. También está el mito de que la realidad es “aquello” que se nos presenta como un referente empírico, ajeno a cualquier interpretación humana, que debe ser tomado tal cual es, como lo planteara Rudolf Carnap<sup>99</sup>, cuando esa idea de *realidad* no es otra cosa que un *constructum*, un producto o construcción originados en la mente humana, tal y como lo son los elementos de comprobación lógicos y los componentes del llamado paradigma científico, en los términos en que ese concepto de paradigma fue establecido por Thomas S. Kuhn.<sup>100</sup>

Un llamado a cuestionar esos criterios nos viene de los mismos mitólogos, quienes empiezan a sistematizar ese conocimiento a partir de fines del siglo XIX, por considerar que los mitos condensan experiencias sociales y son capaces de crear instituciones y valores societarios. Los cuestionamientos de Mircea Eliade y Joseph Campbell<sup>101</sup> son ilustrativos a este respecto; Campbell dice que “Las religiones, las filosofías, las artes, las

---

<sup>99</sup> Cfr. Pérez Tamayo, Ruy, *¿Existe el Método Científico?* México: coedición Fondo de Cultura Económica-SEP-CONACYT, *La Ciencia para Todos*, número 161, 2ª reimpression, 2001, pp. 182-190.

<sup>100</sup> Cfr. Pérez Tamayo, Ruy, op. cit., pp. 232-239.

<sup>101</sup> Vid Eliade, Mircea, *Tratado de las Religiones*, México: Ediciones Era, Colección Biblioteca Era, 14ª edición, 2000.

formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos científicos y tecnológicos, las primeras visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito.”<sup>102</sup>

Con estas mismas preocupaciones en mente, el filósofo Ernst Cassirer en su obra *Filosofía de las Formas Simbólicas*, dedica su tomo II al pensamiento mítico, y considera al “mito –con el arte, el lenguaje y aun el conocimiento- se convierte en símbolo, en el sentido de crear y desplegar de sí un mundo preñado de sentido.”<sup>103</sup>

Otra área desde la que se reivindica el valor pensamiento simbólico para el análisis histórico y social es el de la semiótica de la cultura, a través de trabajos como los de Iuri Lotman,<sup>104</sup> los cuales nos proporcionan claves para una comprensión más cabal de la relación entre símbolo, mito, otras formas simbólicas y sociedad. La base de la interpretación es el símbolo como una elemento de condensación de significaciones sociales y de construcción de sistemas culturales. Existe una interpretación de la relación entre cultura y sociedad como proceso, cuya vinculación se produce a través de un sinnúmero de relaciones. Para Lotman, “La memoria del símbolo siempre es más antigua que la del entorno textual no simbólico... Todo texto de cultura es esencialmente no homogéneo... Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural.”<sup>105</sup>

Desde la historia, Christopher Hill y Edward Palmer Thompson han trabajado la relación entre el pensamiento religioso y los procesos sociales en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. Es tal la importancia de ese pensamiento mítico-religioso que las principales premisas de la *opera prima* de E. P. Thompson, *La Formación del Movimiento Obrero en Inglaterra*, se refieren a la influencia de la Iglesia Metodista en las

---

<sup>102</sup> Campbell, Joseph, *El Héroe de las mil Caras. Psicoanálisis del Mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpresión, 2001.

<sup>103</sup> Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2003.

<sup>104</sup> Cfr. Lotman, Iuri, “El símbolo en el sistema de la cultura” y “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), ambos publicados en su texto . *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996; también, *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo Imprevisible en los Procesos de Cambio Social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 1999.

<sup>105</sup> Lotman, Iuri M., *La Semiosfera*, Libro 1, op. cit., pp. 143-156.

formas de organización, valores y ética de trabajo de la clase obrera, definida sobre la base de experiencias comunes.<sup>106</sup>

El texto revelador de Donald Pennington y Keith Thomas se aboca a analizar la influencia del pensamiento mítico-religioso en los primeros asentamientos coloniales ingleses en la América septentrional, al examinar la participación de la secta puritana de la Iglesia Anglicana, que en la Angloamérica colonial se tornaría altamente influyente en la cultura de la nueva sociedad colonial y posteriormente de la nación independiente; forjando instituciones, valores y movimientos societarios.<sup>107</sup>

#### 6.- El Pensamiento Mítico-Religioso y sus Efectos en el Pensamiento Político y Social.

A lo largo de la formulación de este capítulo, se ha subrayado el vínculo estrecho entre el pensamiento mítico-religioso y el pensamiento político y social de todas las sociedades a lo largo de sus procesos de creación histórico-social. Esto se ha puesto de relieve por estudiosos de la filosofía, la antropología social, la historia, la mitología, la sociología y la misma ciencia política.

En términos generales, es moneda corriente en los estudios del origen y las funciones del mito que éste provee de una teoría política primitiva, pues permite identificar aliados y enemigos, así como codificar una visión de la sociedad y del individuo. Es capaz, por cuanto apela a las emociones de los sujetos sociales, de provocar la generación de instituciones, movimientos y cambios sociales. Ejemplos de ello son numerosos, como en el caso de los mitos de raza, los mitos de origen y la formulación de diversas utopías políticas. El nazismo, el comunismo (ya sea el “realmente existente” o el movimiento con ese nombre), el colonialismo, los movimientos anticolonialistas, la Liberación contra la ocupación nazi-fascista. O en la trascendencia en forma de arquetipos míticos de figuras heroicas del tipo de Prometeo, Juana de Arco, Carlomagno, etc.

Desde la perspectiva de la relación entre pensamiento mítico-religioso y política, el antropólogo francés Jean-Pierre Vernant, establece los orígenes de esta relación esencial en

---

<sup>106</sup> Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Editorial crítica, Tomo I, 1989.

<sup>107</sup> Pennington, Donald y Thomas, Keith (editores), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*, Oxford: Clarendon Press, 1978.

el surgimiento de la *polis* griega. Al referirse a las motivaciones que lo llevaron a estudiar esa relación, éste señala que:

“ Esta indagación estaba orientada desde el principio a desarrollarse en la dirección de lo político, de cuya emergencia buscaba asir las condiciones, marcando la serie de innovaciones sociales y mentales a las que, junto con el nacimiento de la ciudad como forma de la vida colectiva, estaba ligado su surgimiento. El terreno de la Antigüedad debía dar al historiador la ocasión de cercar mejor las fronteras que separan al pensamiento mítico-religioso de una racionalidad griega comprometida con lo político, asociada a él en la medida en que ésta es hija de la *polis*”<sup>108</sup>.

En esa afirmación se pone al pensamiento mítico-religioso en el origen mismo de la inteligibilidad de las prácticas sociales, donde se sitúa a la política y sus experiencias. También se pone de manifiesto que es la ciudad, como uno de los productos culturales centrales, la que sitúa el marco privilegiado donde se producen los procesos políticos y sociales. Como el espacio por excelencia de la imaginación radical y del imaginario social instituyente.

En ese mismo comentario, se señala que Vernant, a partir del estudio de la antigüedad, establece los puntos de conexión entre “el pensamiento mítico religioso de la racionalidad griega comprometida con la política, ya que ésta es hija de la polis. En la política moderna, sobrepasando envolturas racionales y apreciación objetiva, persisten ilusión y utopía: en la ciudad antigua y en los estados modernos, los extremos de mito y política conservan, en mayor o menor medida, un equilibrio: es un acuerdo de fuerzas antagónicas.”<sup>109</sup>

En esas líneas Vernant nos permite entender que esa vinculación entre lo político y social con el mito y la religión ha estado presente mucho más allá de la Antigüedad helénica y su concepción de la *polis*. Las llamadas civilizaciones más antiguas, como la egipcia, la sumeria, la sirio-babilónica, entre muchas en sus textos fundamentales dan constancia de esa relación.

Por lo que hace a la relación del pensamiento simbólico, inscrito en la religión y el mito, con la política, Julio Amador Bech pone de relieve que mito y símbolos sustentan las estructuras básicas del pensamiento humano a lo largo de la historia. Amador Bech busca

---

<sup>108</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Entre Mito y Política*, México : Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición en español, 2002, comentario en contraportada.

<sup>109</sup> Vernant, Jean Pierre, op. cit.

las raíces mitológicas de lo que él denomina el imaginario político, ubicándolo en ciertos arquetipos en la vida social y política, así como en el interior del discurso político.<sup>110</sup>

Para Amador Bech, “No existe algo así como la «realidad objetiva» para la vida social, la realidad es inseparable de las nociones y los conceptos a través de los cuales designamos y definimos, por eso: *definir al mundo es crearlo...la producción del mundo es una producción imaginaria*”,<sup>111</sup> o más bien una producción simbólica.

El ver a la historia, la política y a la sociedad desde la cultura significa plantearse como punto de partida, como lo había propuesto Cornelius Castoriadis, la institución imaginaria de la sociedad, en dos instancias: la del *imaginario social instituyente* y, en un segundo momento y como resultado de la acción de éste, el *imaginario social instituido*, es decir las instituciones propiamente dichas, creadas por la acción social del hombre. Estos dos momentos se condicionan mutuamente, pues al ejercer el hombre la praxis que surge de su acto imaginativo o creativo, lo creado lo influye, le condiciona y, al mismo tiempo, le sirve de base para sus próximos actos de creación, valga decir de establecimiento de nuevas instituciones sociales.

Esta institución imaginaria de la sociedad se expresa en la llamada *creación histórica social*, que es entendida como el proceso en el que la sociedad se transforma mediante un proceso que es determinado en el tiempo, por el nivel de conciencia colectiva que es, a su vez, el resultado de la evolución de una memoria colectiva, del bagaje cultural que una sociedad determinada ha logrado acumular en el decurso de su historia, que es un registro de esos actos de creación social (e.g. el lenguaje, la religión, la literatura, la danza, la medicina, etc.).

La institución imaginaria de la sociedad y su proceso, la creación histórica-social, son el resultado de la interacción y mutuo condicionamiento que se produce entre la autonomía y la heteronomía. La autonomía es entendida como libertad positiva y ésta, por lo tanto, como la expresión de la intencionalidad encerrada en el acto de creación. En tanto que la heteronomía es comprendida como los principios de regulación, de normatividad que una sociedad establece como bases para su organización. Es decir, tenemos la relación dialéctica entre los procesos sociales de organización y cambio.

---

<sup>110</sup> Amador Bech, Julio, *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*, México: Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2004.

<sup>111</sup> Amador Bech, Julio, op. cit., p. 265.

Esa relación dialéctica, cuya síntesis es la institución imaginaria de la sociedad, bajo las condiciones que permiten los elementos de heteronomía, se produce como resultado de una lucha simbólica, de una lucha social que es primordialmente una lucha cultural, cuyo campo de batalla es la hegemonía; lucha que se concibe como un *proceso social total*, como un proceso articulador de un conjunto de relaciones sociales, en un horizonte temporal particular.

Esas luchas simbólicas que se producen como parte de la relación entre los procesos de organización y cambio de la sociedad, representan el fundamento de los procesos históricos, políticos y sociales, en general. Estos procesos tienen un carácter filogenético, es decir, una evolución que no es lineal, sino contingente, pues se presentan como resultado de bifurcaciones, de cursos de acción con un carácter irreversible respecto a su direccionalidad y desenvolvimiento.

Esa idea parte también del reconocimiento palmario, que se pondrá de manifiesto posteriormente, de que el hombre sólo es concebible en sociedad y, desde esa naturaleza societaria, ha requerido de representarse el mundo, su ser, al otro, y su propio accionar dentro del mismo mundo. Esta representación del mundo se ha llevado a cabo a través de formas simbólicas de muy diversa naturaleza; de entre las cuales, el lenguaje ocupa un lugar preponderante.

Es en el lenguaje, en términos de su capacidad de significación y representación e historicidad, que se contienen los elementos que expresan esas relaciones sociales. Podrían aventurarse un par de ideas sobre este punto; la primera es que lo social es el fundamento necesario de lo simbólico y, en ese sentido, una segunda que consideraría que lo que mejor describe al hombre es su carácter *socio-simbólico*, cimiento a su vez de su quehacer cultural y su historicidad. Existe un vínculo estrecho entre cultura e historia.

Por otra parte, se hace necesaria una concepción que explique cómo se produce el cambio social, que incluye esa noción de creación histórico-social, la cual se ordena alrededor del papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden social. Es la imaginación, vinculada con la percepción y la creación de significaciones sociales, capaz de crear instituciones sociales (*imaginario social instituyente*) y a partir de las cuales (*imaginario social instituido*) iniciar un proceso permanente de creación y, por ende, de cambio histórico-social.

En esta acción, el cambio histórico-social es concebido a partir del llamado de cambios de larga duración (*longue durée*) de la Historia de los Anales, como un proceso de transformaciones graduales, y de una explosión, como la entiende Iuri Lotman, retomando el concepto de la Teoría de los Sistemas Complejos, como de *lo previsible a lo imprevisible*; como una ocurrencia de diversos hechos sin una explicación genética, producto de una combinación inédita de factores.<sup>112</sup>

La reflexión sobre la naturaleza cultural de los procesos políticos y sociales está orientada a brindar un sustrato teórico a una segunda etapa del estudio y que bajo el título “*La Construcción de la Idea de un Mandato Excepcional: Fundamento de la Visión Política e Histórica Primigenia de Angloamérica sobre la América Española, Siglo XVII*”, tendrá como uno de sus ejes rectores el considerar que el conjunto de las ideas fundacionales de Estados Unidos encuentra su piedra de toque precisamente en la idea de un *mandato excepcional*, y en el conjunto simbólico asociado con la misma. Es el estudio de la génesis de este concepto, lo que orienta la presente investigación; esta idea de *mandato excepcional* tiene un origen esencialmente de tipo mito-religioso y de tan gran alcance que sirvió de fundamento de la visión política e histórica primigenia de esa primera América anglosajona, la del siglo XVII *vis à vis* la España y la América Española de ese horizonte histórico.

Una precondition para entender la elección de ese concepto es el examinar con atención el imaginario social que surgió como consecuencia de los movimientos sociales de Reforma y Contrarreforma; un momento crucial en la historia europea, tanto para el mundo anglosajón como para el hispano-lusitano. Ese proceso histórico ha sido considerado fundamental para elucidar cómo y por qué evolucionaron dos tipos de modernidades y visiones de mundo (en el sentido de la *Weltanschauung*), a partir de dos proyectos político-culturales.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Lotman, Iuri M., *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los proceso de cambio social*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 1999.

<sup>113</sup> Vid. Berain, Josexto, “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, en Revista *Acta Sociológica*, México: en torno a Zygmunt Bauman, Centro de estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM, número 35, mayo-agosto 2002, pp. 62-121 e “Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples”, en *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona: Anthropos Editorial, número 198, 2003, pp. 54-78. También, véase Balderas Vega, Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos Expresiones del Ser Cristiano en la Modernidad*, México: Departamento de Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, 1ª edición, 1996.

Los movimientos socio-religiosos de Reforma y Contrarreforma supusieron el establecimiento de dos sistemas culturales religiosos<sup>114</sup> diferenciados respecto a su concepción de la práctica religiosa, la relación del hombre con Dios, aunque semejante en términos de su simbología, mitos de origen. Por ejemplo, en el caso de la visión puritana calvinista, la idea de doble predestinación supondría una lectura de la caída de Adán, es decir, del hombre, en el caos y su eterna búsqueda por el orden, esto es, el paraíso, así como la idea de un pueblo elegido, como parte de la narrativa y del imaginario bíblico. La versión católica, si bien aceptaría elementos de providencialismo, es decir, de una misión en la tierra, sería más incluyente respecto al *Otro*, en este caso el amerindio y la preeminencia del *libero arbitrio* sobre el *servo arbitrio*, base de la idea de predestinación calvinista.

A partir del cisma de la cristiandad que supuso el movimiento iniciado por Martín Lutero,<sup>115</sup> se fue desarrollando una cultura protestante, sustentada en una ascesis extramundana, una religiosidad interna (basada en el libre examen, una cultura textual, una noción de predestinación, una cultura religiosa iconoclasta, la sanción de la falibilidad papal y de los clérigos y, por ende, la idea de un sacerdocio universal, un sentido de individualismo respecto a la relación con Dios y, por consiguiente, de la práctica religiosa, así como en una tolerancia religiosa, principalmente.

Tras el Concilio de Trento (545-1563), se fundamentaba una Contrarreforma o reforma católica que, en el caso de España, supuso el establecimiento de un proyecto que vinculaba el proyecto político colonial e imperial,<sup>116</sup> con el religioso; en lo religioso si bien sobresale la aceptación de un ascetismo extramundano, a través de la creación, ideario y práctica de la Compañía de Jesús, prevalece su propia versión de ascetismo intramundano. Además, los jesuitas legitimarían la autoridad e infalibilidad del Vicario de Cristo, y formularían un programa político-religioso e ideológico contrarreformista. Uno de sus

---

<sup>114</sup> Entendemos a la religión como un sistema cultural bajo la concepción propuesta por Clifford Geertz, en *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003, pp. 87-117. Para Geertz, una religión es: “1) *Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones para los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo esas concepciones con una aureola de afectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.*” (p. 89).

<sup>115</sup> Para Martín Lutero, a partir de sus famosas 95 tesis wittenberianas de 1517, la *filosofía de la cruz*, la salvación se producía por: 1) la sola fe, 2) la sola gracia y #9 la sola scriptura.

<sup>116</sup> Sobre la debilidad intrínseca del proyecto imperial véase a Lucien Febvre, *Martín Lutero, un Destino*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios de Historia, 2ª reimpresión, 1972 y Juan Manuel González Cremona, *Carlos I*, Barcelona: Editorial Planeta, Colección *Los Reyes de España*, 1ª edición, 1996.

objetivos sería el dar mayor estabilidad al proceso de transición por el que pasaría la Iglesia Católica tras el cataclismo que supuso la Reforma.

Es interesante señalar que alrededor de esos esfuerzos de reordenamiento cristiano se produciría en España un periodo de florecimiento cultural en la península ibérica y en sus posesiones coloniales americanas; movimiento que daría inicio con el *manierismo* y culminaría con el barroco (Siglo de Oro Español).

Otro aspecto considerado sobresaliente para este análisis se refiere a la capacidad de esas formas simbólicas y pensamiento mítico-religioso,<sup>117</sup> calificados por algunos historiadores como irracionales,<sup>118</sup> para apelar a los sujetos a partir de codificar experiencias vinculadas con las emociones de una sociedad.

En ese sentido, se hace hincapié en la existencia de estructuras de sentimientos como formas pensadas y originadas en experiencias compartidas, como lo plantea Raymond Williams y que E. P. Thompson emplearía para conceptualizar nociones como clase social y movimiento social.<sup>119</sup>

En conexión con esa premisa, se sostiene que ese tipo de ideas y formas simbólicas, al apelar a las emociones de los individuos, es capaz de generar valores, visiones de mundo, instituciones, movimientos sociales e incluso cambios sociales. Esta premisa de trabajo puede ser observada en los diversos trabajos del historiador inglés Christopher Hill sobre los movimientos sociales en la Inglaterra del siglo XVI y, principalmente, del siglo XVII; conmociones sociales que tuvieron un impacto en el imaginario social de los asentamientos angloamericanos del Hemisferio Occidental.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Intentaremos una primera demarcación entre lo religioso y lo mítico-religioso, para lo cual diremos que lo religioso se refiere a lo sagrado y sus expresiones hierofánicas y sus ritos, mientras que el pensamiento mítico-religioso es la narrativa que da cuenta de la relación del hombre con él mismo, los otros y lo divino y su universo.

<sup>118</sup> Crítica que proviene del proyecto racionalista platónico y aristotélico, de la escolástica tomista y del racionalismo de la ilustración.

<sup>119</sup> Vid Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad, número 265, 1997 y Thompson, Edward, Palmer, *La Formación de la Clase Obrera*, op. cit.

<sup>120</sup> Hill, Christopher, *Change and Continuity in XVII-Century England*, New Haven: Yale University Press, 1974; y los *Orígenes Intelectuales de la Revolución Inglesa*, Barcelona: Editorial Crítica, 1980.

## CAPÍTULO II

### FORMAS SIMBÓLICAS Y EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD: SÍMBOLO Y MITO EN EL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO

#### 1.- El problema de la percepción y la construcción simbólica de la realidad.. Los problemas de la construcción del conocimiento de la realidad histórico-social

Como se indicó en el capítulo I, la reflexión metodológico-epistemológica de cómo se conoce en las ciencias sociales debe considerar necesariamente la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty, toda vez que es la base para entender cómo se instituye imaginariamente la sociedad, base de la multicitada idea de *imaginario social*. Esta etapa de la percepción como una “experiencia vivida”, como una síntesis del *En-sí* y el *Para-sí*, es de primordial importancia para entender el proceso que lleva a la representación o reconstrucción de la totalidad, o de eso que se ha dado por llamar la realidad social.

Reiterando nuestro aseveración expresada en el capítulo anterior, subrayaremos que nuestro objeto de estudio es un sujeto que posee la particularidad de ser él mismo una síntesis de su sociedad, en un determinado tiempo y espacio históricos.

Otro aspecto en esta construcción de conocimiento, que enfatizaremos más adelante, es el hecho de que lo que llamamos “realidad” o mundo no es sino una representación del hombre, un *constructum*, una construcción abstracta de lo que los hombres en ese horizonte histórico-cultural han determinado que es la “realidad”, ese referente sensible y externo a su conciencia.

La noción de “realidad” nos enfrenta al doble problema de caracterizarla y de definir las mediaciones necesarias para conocerla, como el empleo de categorías como la de totalidad y parte, totalidad concreta y totalidad parcial (ésta última vista como un recorte epistemológico), relaciones dialécticas entre los elementos que constituyen a esa totalidad concreta, o totalidad total, y sus principios de organización y de cambio. Todo esto presupone la enunciación de las premisas epistemológicas básicas para comprender cómo se construye el proceso cognoscitivo en ciencias sociales.

En consecuencia, el lugar que ocupan las emociones y la percepción en el proceso cognitivo es difícil de definir, toda vez que el hombre experimenta la “realidad”

con una carga emotiva formada previamente a la experiencia, la cual también está influenciada por la memoria colectiva. Para el propio Merleau-Ponty, el cuerpo es un *cuerpo vivido*, es decir, un diálogo entre sujeto y objeto, en el cual la percepción resulta ser una síntesis más práctica que intelectual, por lo cual afirma que ninguna verdad es absoluta ni intemporal. La percepción es la relación entre conciencia y el mundo.

La percepción es percepción de objetos, y en ella está involucrada la estructura entera del organismo: los sentidos y la conciencia en el mundo, y el lenguaje que es su instrumento, como parte integrante del cuerpo. De ahí que el filósofo francés estableciera una importante relación dialéctica entre cuerpo y lenguaje, de la cual surge la percepción como su síntesis.

Estas ideas se vinculan con el problema de la subjetividad en el proceso de aprehensión de esa parte de la totalidad que el hombre denomina realidad, pues desde el punto de vista fenomenológico, el cuerpo es la expresión del comportamiento como expresión de la subjetividad.

Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, resulta una descripción del cuerpo como realidad significante, la cual otorga sentido. Esto supone decir que la percepción proporciona una experiencia integral de los movimientos corporales, un esquema corporal que es más que la suma de las partes. El cuerpo se sitúa en el mundo, constituye su punto de referencia intencional. Por esta naturaleza del cuerpo describimos, los gestos, las palabras, los silencios, los actos, abren un campo inagotable de intencionalidades, de significaciones. Estamos ante el origen de la semiótica, de una semiótica de la cultura, donde esta etapa de la construcción de la conciencia es fundamental.

En palabras de Merleau-Ponty, el primer aspecto al que el hombre se enfrenta en un proceso cognoscitivo es a *la idea del mundo*,<sup>1</sup> la cual no es, en opinión de Merleau-Ponty, sino un *constructum* y un signo derivado del lenguaje.. Al respecto, el mismo Merleau-Ponty agregaría que “Toda conciencia está sustentada en la percepción... Lo percibido es el fundamento siempre presupuesto de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia”.

Primeramente y debido a su gran importancia para el desarrollo de nuestras premisas epistemológicas, digamos que, en un sentido general y etimológico,

---

<sup>1</sup> Al respecto, resulta necesaria la lectura del texto de José Gaos, cuyo título es precisamente *Historia de Nuestra Idea del Mundo*, México: coedición El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, 1983.

*fenomenología significa la descripción de lo que aparece a la conciencia, el fenómeno.* El uso del término inicia con J. H. Lambert (*Nuevo Organon*, 1764). Pero, en sentido propio se entiende por fenomenología la teoría filosófica de Edmund Husserl, expuesta en su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913).<sup>2</sup> En su orientación clásica, tal y como lo entiende Husserl, que la llama *fenomenología trascendental*, es el *método que permite describir las cosas viviéndolas como fenómenos de conciencia*. Como una tarea para poder llegar “a las cosas mismas” partiendo de la propia subjetividad, en cuanto *las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad*.<sup>3</sup>

El método fenomenológico se lleva a cabo según una sucesión de pasos de carácter indicativo; siendo los más importantes los siguientes:

1.- Reducción fenomenológica, la cual consiste en “poner entre paréntesis”, a modo de una suspensión de juicio (*epokhe*), lo que Husserl llama la “actitud natural”, la creencia en la realidad del mundo, el cuestionamiento de si lo percibido es real, supuestos teóricos que lo justifican, afirmaciones de las ciencias de la naturaleza, etc. El resultado de esta reducción es que no queda sino el “residuo fenomenológico”, es decir, las vivencias o fenómenos de la conciencia, cuya *estructura intencional* presenta dos aspectos fundamentales: el contenido de conciencia, *noéma*, y el acto con que se expresa ese contenido, *noésis*.<sup>4</sup>

2. Reducción eidética: la realidad fenoménica, por una libre consideración de todas las posibilidades que la razón descubre en ella, pierde las características individuales y revela una esencia constante e invariable.<sup>5</sup> *La razón pone entre paréntesis todo lo que no es un fenómeno y de fenómeno, todo lo que no constituye su forma o su idea (eidekos): intuición o reducción eidética. La ciencia de estas esencias, y su descripción, es la tarea fundamental de la fenomenología.*

3. Reducción trascendental: Resultado de la reducción fenomenológica no es sólo la aspiración de “*lo que se da a conocer a la conciencia*” (*noémas*), sino también el que todo “*es conciencia*” (*noésis*); esta unidad de *noémas* y *noésis* configura la

---

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, trad. José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

<sup>3</sup> Cfr. “Tema 8.- *La fenomenología Existencial. Merleau-Ponty*”, [www.terra.es/personal/ofernandez/8b.htm](http://www.terra.es/personal/ofernandez/8b.htm)

<sup>4</sup> En lo sucesivo, las definiciones aquí expresadas en relación los pasos del método fenomenológico están tomadas del “Tema 8.- *La fenomenología Existencial. Merleau Ponty*”, op. cit., p. 2.

<sup>5</sup> Esta relación con las esencias ha llevado a señalar que la fenomenología no es sólo un método, sino que, en palabras de Husserl, se considera la “ciencia de las esencias”, en referencia a un *idealismo trascendental* (“Tema 8.- *La fenomenología Existencialista*, op. cit.).

*unidad de conciencia, la subjetividad o el sujeto trascendental. De esta conciencia trascendental, surge el mundo conocido.*

4. Mundo e intersubjetividad: *En la misma conciencia está ya presente el mundo, porque de la misma manera que no hay conciencia sin sujeto tampoco la hay sin mundo. La fenomenología lleva metódicamente al descubrimiento y análisis de los objetos del mundo y de los demás. Los otros, inicialmente también puestos entre paréntesis, como sujetos concientes, son con los que construimos el sentido del mundo para todo nosotros.*

En la fenomenología se ha encontrado una analogía en propósito con la *filosofía trascendental* de Kant, en tanto que “ciencia *a priori*” de todos los conceptos fundamentales y como el fundamento de las demás ciencias y la ciencia universal que buscaba Descartes.<sup>6</sup>

Una vez definidos los elementos constituyentes de la fenomenología como esa “ciencia de las esencias”, a la que se refería Husserl, se pueden destacar los principales planteamientos de la fenomenología de la percepción, propuesta por Merleau-Ponty, como ese esfuerzo cognitivo. Ante todo, es de señalarse que el hombre, sin lugar a dudas, ha rebasado los límites de su aprehensión sensorial de los otros hombres con quienes se relaciona y de los objetos que lo rodean. Esto se ha producido de tal forma que lo ha llevado a alcanzar una *fenomenología de la percepción* en su afán de explicarse a sí mismo esos procesos de experiencia de ese concepto abstracto denominado por él *realidad*, como una síntesis entre el *En-sí* y el *Para-sí*.<sup>7</sup> Es la experiencia del mundo que es independiente de su conciencia del mundo y de su espacio epistémico, esto es de su marco de referencias por las cuales el hombre conoce.

De acuerdo con las premisas de la fenomenología de la percepción, se puede decir que el mundo se experimenta, es un “mundo vivido”. En esa experiencia, la conciencia del mundo no se define como una identidad del sujeto y el objeto (idealismo hegeliano) o como una dicotomía entre el sujeto y el objeto (positivismo), sino en una síntesis del *En-sí* y el *Para-sí*, como una definición de la existencia.

En el caso de la fenomenología de Merleau-Ponty, esta fenomenología aspira a fundamentarse en la percepción, antes que en el *cogito*. De acuerdo con Merleau-Ponty,

---

<sup>6</sup> “Tema 8.- *La filosofía existencialista*”, op. cit.; también cfr. “Maurice Merleau-Ponty, [www.mythoandlogos.com/MerleauPonty.html](http://www.mythoandlogos.com/MerleauPonty.html). Este hipervínculo contiene referencias a múltiples sitios en internet sobre la obra y el pensamiento de Merleau-Ponty.

<sup>7</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *fenomenología de la percepción*, México: coedición Origen/Planeta, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 1985.

la percepción, al contrario del abstracto universal “*Yo pienso*”, supone un “*aquí*” y “*ahora*”, y se constituye en la palpable conexión entre la conciencia y el cuerpo, entre el *En-sí* y el *Para-sí*. Se trata de una fenomenología de la percepción entendida como una descripción de la actividad “antepredictiva” de la conciencia como fundamento necesario a toda enunciación predictiva ejercida por el “pienso”, por la construcción de la conciencia y sus representaciones.

Una conclusión muy importante de lo anterior es el afirmar que *toda construcción de conocimiento es necesariamente un proceso de construcción de conciencia de la experiencia vivida*, de la actividad antepredictiva a la que se refiere Merleau-Ponty.

Esa etapa de experiencia debe pasar entonces a una fase de aprehensión de lo percibido, en ese “pienso” que es una formulación de lo percibido a partir del establecimiento de medios de reconstrucción de esa realidad en proceso y no sólo como representación cristalizada, sino rescatando su carácter relacional y genético y, por ende, sus causalidades dinámicas. En esa reflexión, es donde aparece el problema de la totalidad concreta y de los elementos de *memoria cultural* que proveen de los elementos para una primera explicación de lo percibido, que permean esa experiencia vivida que es la percepción, donde la conciencia es otro elemento inseparable.

Como lo señala un estudioso de la obra de Merleau-Ponty, Luis M. Ravagnan, “Una consideración atenta nos advierte que cualquier elaboración científica ha partido de nuestra experiencia primordial del mundo. Por lo tanto, existe una experiencia primigenia a partir de la cual se formulan luego las determinaciones abstractas de la ciencia que diluye la fisonomía natural del hecho concreto y originario.”<sup>8</sup> Esto significa que el hombre colectivo o histórico, antes de representarse al mundo, de dar paso al *cogito*, experimenta la realidad en una síntesis donde queda implicada tanto su extensión sensorial de experiencia como la conciencia que le es inmanente.

Además, para este comentarista de la obra del filósofo francés, “Únicamente podremos acercarnos a Merleau-Ponty e intentar la comprensión de su genuina posición fenomenológica si aceptamos sin reservas ese punto de partida –de cómo el hombre es inseparable del mundo y su experiencia mediante la percepción del mismo y al tiempo la conciencia que acompaña a ese acto experimental-.”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Ravagnan, Luis M., *Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Enciclopedia del Pensamiento Esencial, 1967, p. 6.B

<sup>9</sup> Ravagnan, Luis M., op. cit., p. 7.

Lo anterior equivale a decir que la representación del mundo no se puede realizar previa al acto de experimentar al mundo, como resultado de cogitaciones apriorísticas. “No se trata de una construcción, nos dice Revagnan, de la actividad de un sujeto que elabora su objeto merced al ejercicio de una conciencia trascendental (Kant), sino de una advertencia peculiar, la advertencia de la fusión originaria e indisoluble con el mundo... trasciende todo idealismo en que el mundo es inmanente desde el momento en que es el sujeto quien determina la objetividad...”<sup>10</sup>

Esto lleva a plantear como premisa primordial el que “la estructura ser-en-el-mundo se convierte en el punto de partida para toda exploración eidética –su forma o idea (*eidōs*)- ulterior, aun cuando la mera captación de esencias no fuera la intención capital.”<sup>11</sup>

Esto nos acerca a la siguiente fase, la del *cogito* y las formas simbólicas que son resultado de ese proceso de construcción de conciencia de la experiencia vivida. “La filosofía de Merleau-Ponty, nos advierte Revagnan, es una filosofía del significado y este significado está referido a un sujeto. El significado es significado humano, pero sin excluir al mundo hacia el cual el sujeto está permanentemente abierto... Ese mundo al cual el hombre está abierto y que forja una misma urdimbre con su existir, expresa una facticidad similar a la del *cogito*... la facticidad del *cogito* nos otorga la certeza de nuestro existir.”<sup>12</sup>

Estos planteamientos sobre las premisas primordiales de Merleau-Ponty vertidos por Revagnan, nos permiten establecer que el *cogito* o acto de pensar, de reflexión sobre lo experimentado, implica una representación, formulación que se da en el plano simbólico, semiótico, en el *imperio del signo*, como ese flujo de significaciones sociales propias de un horizonte socio-histórico particular.

No obstante, antes de esta construcción de conciencia o conocimiento, encontramos el acto de imaginar, como parte de esta exploración *eidética*. Retomando algunas observaciones de Lucien Febvre, esa representación supone lo que él denomina *utillaje mental*, entendido como instrumentos intelectuales (palabras, imágenes, símbolos, conceptos, modelos, etc.), que le permiten al hombre dar una forma a ese conocimiento.<sup>13</sup> Esto es lo que llevó a Hayden White a plantearse el problema de la

---

<sup>10</sup> Ibídem.

<sup>11</sup> Ibídem, p.8.

<sup>12</sup> Ibídem.

<sup>13</sup> Febvre, Lucien, *Combates por la Historia*, Barcelona: Editorial Ariel, 2ª edición de Colección Ariel, 1992.

tropología, o el uso de los cuatro tropos del lenguaje en la representación de los objetos de la “realidad”, a saber: la metonimia, el sinécdoque, la ironía y la metáfora.<sup>14</sup>

Esa misma reflexión, condujo también a Ernst Cassirer a exponer sus ideas sobre una *filosofía de las formas simbólicas*, que abarcaba el análisis del lenguaje, el esbozo de una fenomenología del pensamiento mítico y religioso y, por último, una fenomenología del reconocimiento, entendida como una “teoría del conocimiento”, esto es, de las formas del pensamiento científico.<sup>15</sup>

Al referirse a la forma simbólica encarnada en el mito, Cassirer señalaría que existe una *conciencia mitológica del objeto*, entendida como una forma de construcción primigenia, como origen o fuente de conocimiento, incluyendo la ciencia, la cual lleva inscrita, a pesar de su deliberado distanciamiento de formas de conocimiento del *no-ser*, en oposición al conocimiento del *ser*, el cual es el objeto de la ciencia.

Un historiador que pone énfasis en estos problemas de la representación es Roger Chartier, en particular en su texto *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*.<sup>16</sup> Para Chartier, es el texto el elemento primo de la representación y de la preservación de la memoria. En este último punto, este autor francés coincide con lo planteado por Charles-Olivier Carbonell respecto al valor en el estudio de la historiografía de los medios para la preservación de la memoria colectiva e histórica de una colectividad social determinada.<sup>17</sup>

En la comprensión de cómo funcionan las formas simbólicas en la construcción de una conciencia en el hombre de sí mismo y de sus diversas circunstancias, es de capital importancia el definir a la percepción como esa “experimentación vivida” de la totalidad, incluyéndolo a él, su accionar y sus interacciones con otros hombres, dentro de la misma, por supuesto, de esa síntesis del *En-sí* y el *Para-sí*.

El hombre posee un flujo de significaciones que opera de manera recíproca con ese proceso de experiencia. Su imaginación y su materialización en variadas formas simbólicas se nutre del enriquecimiento que supone la continua interacción de ambas

---

<sup>14</sup> Vid. White, Hayden, *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 3ª reimpresión, 2005.

<sup>15</sup> Vid. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas I. El Lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª edición, 1998; . *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª reimpresión, 2003; *Filosofía de las Formas Simbólicas III. Fenomenología del Reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª reimpresión, 2003.

<sup>16</sup> Cfr. Chartier, Roger, *El Mundo como Representación. Historia cultural: Entre Práctica y Representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, Ciencias Sociales/Historia, 5ª reimpresión, 2002.

<sup>17</sup> Cfr. Carbonell, Charles-Olivier, *La Historiografía*, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 353, 1ª reimpresión, 2001.

fases. Ello supone una praxis, que no está condicionada a la constitución de la conciencia de lo experimentado.

Esta experiencia y su vínculo con la imaginación, la conciencia y la praxis humanas es de tal originalidad que rebasa el tipo de construcción de conocimiento y juicios de verdad establecidos por la lógica simbólica, pues trasciende sus juicios de valor sobre las variadas formas de las que se sirve el hombre para materializar esa “experiencia vivida” en una forma simbólica particular, así como en forma de construcción de su conciencia de lo vivido. A ello habría que agregar la concepción que el hombre se forma de la vida y del mundo, como su actor principal y creador de nuevas instituciones, como resultado de esos procesos de percepción, que van siendo progresivamente más complejos conforme el hombre hace más complejos sus estructuras o sistemas simbólicos.

## 2.- El papel de las formas simbólicas en la construcción del conocimiento histórico-social.

Uno de los aspectos iniciales que animó el desarrollo de este trabajo fue el reconocer la preponderancia de visiones nomotéticas, basadas en criterios de validez y objetividad provenientes del positivismo lógico, en el análisis de la historia y de la historiografía. Este enfoque empirista da al examen documental en archivos, documentos que en sí mismos son representaciones o correlatos abstractos del hombre respecto de su existencia social, una interpretación univocista, basada en correspondencias con variables empíricas de lo político, lo económico y de la vida material como determinaciones externas al sujeto y a la sociedad. Epistemología que a su vez sostiene que el carácter subjetivo de ciertas formas de pensamiento, tales como la religión y el mito, así como los textos culturales que proceden de ellos, las torna en fuentes altamente cuestionables respecto de su “objetividad” para el análisis histórico.

En ese sentido, como se dejó constancia en el anterior capítulo, el llamado pensamiento irracional y sus diversas expresiones (el pensamiento mágico, el mito, el pensamiento religioso, entre otros) han sido reducidos por esas corrientes positivistas, “racionalistas”, de la historiografía al papel de meros relatos o construcciones abstractas sin ninguna relación con la sociedad y sus distintos procesos.

Esas formas simbólicas son juzgadas a partir de los criterios de verdad establecidos por el racionalismo de la Grecia Antigua, del tomismo y la escolástica del

Medioevo y del racionalismo que resurge con el Renacimiento y se va fortaleciendo con la ilustración y el desarrollo de los criterios de la ciencia moderna, excepto por las formulaciones más recientes vinculadas con las teorías del caos y de la complejidad y de los sistemas complejos. De acuerdo con esas vertientes de pensamiento del positivismo lógico (en referencia al *logos* o razón), el pensamiento mítico-religioso representa un conjunto de supersticiones y actitudes ligadas a fanatismos “irracionales”, por lo que no pueden constituir un medio de conocimiento *legítimo* de la realidad.

Un apunte sobre esta epistemología del positivismo procede de Ernst Cassirer, cuando excogita sobre el verdadero punto de la ciencia y lo encuentra en la esfera de la intuición mítica, en la inmediatez mitológica. De acuerdo con Cassirer:

“El conocimiento vuelve a encontrar en su propio seno al enemigo que creía derrotado definitivamente –el pensamiento mítico-. La epistemología del «positivismo» ofrece justamente una clara prueba de esta situación. Para él, el verdadero objetivo de la investigación consiste en separar lo puramente fáctico, lo fácticamente dado, de todos los ingredientes subjetivos del espíritu mítico o metafísico. La ciencia sólo alcanza su forma propia de ciencia desprendiéndose de todos sus componentes míticos y metafísicos. No obstante, precisamente la evolución de la teoría de Comte muestra que justamente esos factores y motivos sobre los cuales creyó haber pasado ya desde el comienzo, siguen viviendo y operando en su seno...”<sup>18</sup>

Alrededor de esta epistemología y su la exigencia apriorística de claridad, de no contradicción y de univocidad en la descripción, este autor plantea las condiciones simbólicas de construcción de esa representación, donde su fundamento se encuentra en una formulación físico-matemática y en la lógica simbólica. Sobre este punto, Cassirer diría, en su texto sobre el lenguaje de 1964 , lo siguiente:

“...A medida que esta concepción se desarrolla y prevalece en la ciencia, va cayendo por su base la ingenua *teoría reproductiva* del conocimiento. Los conceptos fundamentales de cada ciencia, los medios con los cuales se plantea sus cuestiones y formula sus soluciones, ya no aparecen como *copias* pasivas de un ser dado (un mero «*En-sí*»), sino como símbolos intelectuales creados por ella. Ha sido particularmente el conocimiento físico-matemático, quien más temprana y penetrantemente ha tomado conciencia de este carácter simbólico de sus instrumentos fundamentales...”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª reimpresión, 2003, p. 13.

<sup>19</sup> Cassirer, Ernest, *Filosofía de las Formas Simbólicas I. El Lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª edición, 1998, p. 14.

El comentario de Cassirer está fundamentado en su investigación sobre el proceso filogenético de las formas simbólicas cuya raigambre principal es el desarrollo del lenguaje, como una de las formas simbólicas fuente. De hecho, para este filósofo la cuestión sobre el “origen del lenguaje” está intrínsecamente ligada a la interrogación sobre el “origen del mito” y esa conexión básica está en lo que él denomina “la unidad inmediata e indiferenciada de la conciencia mítica”. Es más, él insistiría en que “Los productos del arte y el conocimiento, los contenidos de la moral, del derecho, del lenguaje y de la técnica: todos ellos apuntan a la misma conexión básica”.<sup>20</sup>

Bajo la premisas del racionalismo y de la razón instrumental, se ha querido clasificar al pensamiento religioso y a su narrativa mítico-religiosa como una forma simbólica equivalente al arte, en los términos de una creación *ex nihilo* que no tiene referente con la “realidad”, debido a que su construcción no se ha producido de acuerdo con los cánones considerados como exclusivos para que un conocimiento pueda ser estimado como “conocimiento objetivo”.

Esa posición gnoseológica omite la presencia y el gran valor simbólico que el pensamiento mítico posee en el desenvolvimiento de la sociedad actual, más allá de la búsqueda de las supuestas “conexiones objetivas” en el estudio de los objetos de la ciencia. El pensamiento positivista y racionalista en ciencias sociales está influido por elementos relacionados con el pensamiento mítico-religioso, como aquél que sostiene una concepción esencialista de la *Razón*, a la que le adjudica la exterioridad de una fuerza ordenadora de la “realidad”; o por ese otro mito de la modernidad que denominamos *Desarrollo y Progreso*, nociones concebidas como pautas lineales de la progresión de un elemento de estudio o de un conjunto de elementos de estudio, pensados como “una fuerza inmanente a esa realidad”, por tanto ajena al hombre, que se desarrolla en etapas progresivas y ascendentes, como la aceptación de la existencia de un destino prometico. También está el mito de que la realidad es “aquello” que se nos presenta sólo como un referente empírico, ajeno a cualquier interpretación subjetiva, que debe ser tomado tal cual es, cuando esa idea de *realidad* no es otra cosa que un *constructum*, una construcción abstracta, tal y como lo son los elementos de comprobación lógicos y los componentes del llamado paradigma científico.

En relación con el papel que juegan las formas simbólicas en la construcción e interpretación de los procesos históricos, encontramos que Roland Barthes, Clifford

---

<sup>20</sup> Cassirer, Ernest, op. cit., p. 11.

Geertz, Wilhelm Dilthey, Paul Ricoeur, Christopher Hill, E. P. Thompson, Iuri Lotman y, por supuesto, Cornelius Castoriadis, entre otros muchos autores que se han interesado por este problema y cuyas enunciaciones presentan coincidencias importantes, aunque en el terreno de la gnoseología tienen diferencias que los separan. Aquí pasaremos revista sólo a algunos de los planteamientos más destacados sobre el papel del símbolo en la construcción del conocimiento histórico-social.

En el grupo de autores mencionados hay un intento por penetrar en la esfera de la cultura para encontrar las claves del accionar de los hombres, en el contexto de sus procesos históricos y de conciencia histórica. La interpretación de la dimensión simbólica de los procesos culturales está presente en todos ellos, en diversos grados y bajo distintos matices conceptuales.

Desde la lingüística estructural, el semiólogo francés, Roland Barthes, en su texto *El imperio de los signos*, presenta un planteamiento fundamental, por lo que hace al vínculo del símbolo con la constitución de una cultura, pues al referirse a la cultura de Japón, se plantea la existencia de múltiples culturas, cada una constituyendo un *imperio de los signos*, por cuanto supone un marco referencial o de *significado* que es conocido sólo por los nativos del lugar donde eclosionó esa cultura; este autor denominaría a esta situación un “vacío de lenguaje que constituye la escritura. De tal forma que un signo y su contenido simbólico tendrá un *significado* que escapará a un observador ajeno a ese contexto cultural. Ello en sí mismo es relevante, pues sitúa a la institución imaginaria de la sociedad, en condiciones no universales, sino particulares de una sociedad en un determinado horizonte histórico y con una cierto *sistema de signos*, con una carga simbólica que les es propia, que constituye su *imperio de los signos*.

Bajo esas premisas, Barthes propondrá la siguiente definición de cultura, desde la semiótica:

“...La cultura, de ser algo, es un retroceso a las señales para hallar significado dentro de un sistema de signos cuya realidad no es más que una ficción del lenguaje, o sea, una forma arbitraria de codificar y entender el mundo...La historia, al igual que el mito produce narrativas culturales que confunden los senderos hacia una comprensión de los sucesos presentes en relación con los hechos pasados....”<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Trifonas, Peter Pericles, *Barthes y el imperio de los signos*, Barcelona: Gedisa Editorial, colección encuentros contemporáneos, 1ª edición, 2004, pp. 30 y 31.

El concepto de narrativa cultural que nos propone Barthes se vincula al nexo entre texto e imagen, signo y significación. Para nosotros, signo y símbolo son instancias simbólicas diversas. El signo *per se* no contiene significado, sino como texto, como articulación sígnica y representación del lenguaje. En tanto que el símbolo tiene una tercera dimensión, pues él mismo contiene toda una gama de significaciones, como por ejemplo la cruz cristiana en contraste con la cruz gamada y esta última con sus significaciones para los hindúes, para los alemanes de las décadas de los treinta y cuarentas del siglo XX y para cualquier occidental en el siglo XXI. Es precisamente esa riqueza de significaciones que hace de su incorporación en la mitología un elemento de gran fuerza emotiva y de codificación de la memoria colectiva.

Debido a su contribución a la comprensión de la idea de Barthes sobre un “vacío de lenguaje”, citamos a uno de sus exegetas, Peter Pericles Trifonas, quien apunta a este respecto que:

“...El significado se retrasa, el acceso a la verdad está vedado. Por un lado, lo signos de Japón son vacíos para él, carentes de un significado referencial natural... Los signos de Japón son sólo los signos de un imperio. O un imperio de signos. Por otro lado, como persona ajena a la cultura japonesa, Barthes debe ubicarse dentro del etnocentrismo y la ceguera cultural de una estrecha gama de significados que la imagen de Japón estimula en el lector occidental...”<sup>22</sup>  
(subrayado mío)

Por lo que hace a las premisas de Clifford Geertz, también desde la semiótica, pero de la cultura, resulta revelador que en su texto *La interpretación de las culturas*, dedique el capítulo 5 para examinar el “*Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados*”,<sup>23</sup> en el cual parte de afirmar que.

“La religión nunca es meramente metafísica. En todos los pueblos, las formas, los vehículos y objetos de culto están rodeados por una aureola de profunda seriedad moral. En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación

---

<sup>22</sup> Trifonas, Peter Pericles, op. cit., p. 31.

<sup>23</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003, pp. 118 y ss.

intrínseca: no sólo alienta la devoción sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual sino que impone la entrega emocional...”<sup>24</sup>

Para Clifford Geertz, la religión y, por ende el pensamiento mítico-religioso, permite la formulación de “concepciones de un orden general de la existencia”. Para Geertz:

“...la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado –su modelo *de-* y como fuentes de disposiciones «mentales» no menos distintivas –su modelo *para-*, por el otro...”

“Los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales...”<sup>25</sup>

Lo planteado por Geertz supone la generación social de esa malla de significaciones y también entaña, aunque él no lo desarrolle de esa manera, un conflicto socio-político-cultural para definir qué símbolos y qué significaciones de los mismos darán lugar a la concepción del mundo dominante. Además, está la consideración de la creación histórico-social que supone la producción de dichas formas simbólicas. En Geertz hay un reconocimiento de que el estudio de la dimensión de los símbolos sagrados debe tener lugar a partir de sus propias condiciones sociales de producción y existencia.

En Dilthey, por ejemplo, como se señaló en el capítulo anterior, arte, religión y filosofía son expresiones de una visión del mundo y de la vida. En cada una de esas producciones simbólicas y de la conciencia humana, se plantean métodos peculiarísimos para su estudio, pues reconocen en ellas *estructuras* distintivas respecto a la de los fenómenos de la naturaleza y de la inteligibilidad que procede de la lógica simbólica. En ellas, Dilthey reconoce “formas como unidad de visión de vida y del mundo y de la técnica”.<sup>26</sup>

Es así que, por ejemplo, en el arte podemos encontrar una fuente de análisis de lo histórico, pues como reconoce el propio Dilthey, éstas formas no son ahistóricas ni universales sino resultado de esa interpretación de lo histórico-social y que se relacionan

---

<sup>24</sup> Geertz, Clifford, op. cit., p. 118.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>26</sup> Dilthey, Wilhelm, **Obras de Dilthey, VIII. Teoría de la Concepción del Mundo**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª. reimpresión, 1978.

con hombres colectivos particulares en condiciones espacial y temporales dadas de su accionar social. El arte y sus productos, de acuerdo con sus premisas, son una representación de esa conciencia histórica, una conciencia de nuestra vida donde el yo y el mundo son correlativos, como lo son “el ideal de la vida y la visión del mundo”. Según este autor, este mismo correlato lo podemos encontrar en la religión y en la filosofía.

En la propuesta de Dilthey, de esos correlatos “Surge una concepción de la vida y del mundo como un todo trabado”. Eso lo llevaría a afirmar que *siempre es el mundo nada más que correlato del yo*. Epistemológicamente esa aseveración apunta a que la construcción del conocimiento y la reconstrucción de la realidad siempre será una construcción abstracta, *constructum*, correlato, del sujeto cognoscente, del yo. Sólo que debe señalarse que ese yo, es un *yo colectivo e históricamente determinado*, con una carga cultural previa dada (pseudoconcreción o marco epistémico).

Un dato a destacar en Dilthey es su aguda observación de que en la formulación simbólica sobre el hombre, se advierte un proceso filogenético (mismo señalamiento encontramos en Cassirer), que entre otras cosas apunta hacia la definición de un *yo creador, que va generando en etapas “legales” la conciencia universal*, como parte de una *autognosis histórica*. Es decir, se produce una reflexión en el hombre, en un cierto horizonte histórico-social, para definir un paradigma del hombre, entre cuyas expresiones se encuentra la de “humanidad” y una teoría del desarrollo.

A juzgar por Dilthey, esa teoría de desarrollo “trae consigo la conciencia de la voluntad de elevar al hombre y a la sociedad a una etapa superior. La capacidad evolutiva del hombre, la expectativa de formas humanas de vida superiores, he aquí el aliento poderoso que impulsa hacia delante desde la Revolución francesa”.<sup>27</sup> En ese sentido, se establecen como intercambiables los conceptos de desarrollo y evolución, que de manera más reciente se han definidos como diversos y epistemológicamente antagónicos, pues el primero supone etapas progresivas y hacia delante, direccional; mientras que el segundo apunta a una aparición de cambios que combina un cambio progresivo, pero no direccional y contingente, cuyo sentido es dado por bifurcaciones y la eclosión de factores inéditos en los procesos.

Un mérito de Dilthey es el reconocer que esos correlatos no suponen implantar verdades universales y perennes. Para él:

---

<sup>27</sup> Dilthey, Wilhelm, op. cit., p. 10

“...Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión. La filosofía tendría que desprenderse, por fin, de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda conexión. Tal conexión nos dice que ambas, *la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de la experiencia de la vida humana...*”<sup>28</sup>

La sugerencia de Dilthey mantiene su actualidad, si se considera la necesidad de un intercambio de puntos de vista en el campo metodológico-epistemológico sobre el estudio del hombre, que reconozca las particularidades de las diversas formas simbólicas que él mismo ha creado como parte de proceso evolutivo societario. En dicha propuesta se destaca la complejidad de otras formas de conciencia, las cuales no por no estar fincadas en una supuesta norma de racionalidad, no llevan en sí mismas otro tipo de racionalidad que las hace inteligibles y que las explica precisamente como vehículos de inteligibilidad de la existencia humana.

A partir del reconocimiento del papel del lenguaje tanto en la construcción de conciencia como de la representación de lo aprehendido, surgen planteamientos que resaltan la importancia del abordaje de las dimensiones signica y simbólica en los esfuerzos gnoseológicos en la historia y otras ciencias del hombre. Por ejemplo la semiótica de la cultura y del texto de Iuri M. Lotman y la tropología de Hayden White, resignificada por F. R. Ankersmit.

En un ensayo sobre el símbolo en el sistema de la cultura, Lotman nos ofrece una muy importante distinción entre signo y símbolo, al tiempo que nos brinda una definición del concepto símbolo, desde la perspectiva de una semiótica de la cultura y que va más allá de la equivalencia con la idea de signicidad, que en él es carente de significaciones por sí misma.<sup>29</sup>

Una letra A por sí misma no produce ninguna significación, pero si esa letra A es escarlata y se sitúa en una narración de un hecho social del siglo XVII, en la Nueva Inglaterra puritana, formulada por Nathaniel Hawthorne, significa que se trata de un estigma que se obligaba a portar a una mujer para que su comunidad supiera que se trataba de una adúltera. Otro caso de elemento icónico es el de la balanza simbolizando

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>29</sup> Lotman, Iuri M., “*El símbolo en el sistema de la cultura*”, en su texto *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1ª edición en español, 1996, pp.143-156.

a la justicia, dentro de la tradición occidental, significación que no posee por ejemplo un pedazo de roca.

Así, Iuri M. Lotman nos ofrece una definición de símbolo, que presentamos a continuación:

“Con arreglo a otra base de clasificación, el símbolo se define como un signo cuyo significado es cierto signo de otra serie o de otro lenguaje. A esta definición se opone la tradición de interpretación del símbolo como cierta expresión sgnica de una esencia no sgnica suprema y absoluta. En el primer caso, el significado simbólico adquiere un acentuado carácter racional y es interpretado como un medio de traducción adecuada del plano de la expresión al plano del contenido. En el segundo, el contenido titila irracionalmente a través de la expresión y desempeña el papel como de un puente del mundo racional al mundo místico.”<sup>30</sup>

Para el semiólogo ruso, “el símbolo se distingue del signo convencional entre el por la presencia de un elemento icónico, por determinada semejanza entre el plano de la expresión y el del contenido”. Esta diferencia tiene como caso análogo la distinción entre icono y cuadro, pues una imagen bidimensional es capaz de representar la realidad tridimensional e incluso un aspecto de interpretación subjetivo. De ahí que para Lotman, “En el icono (y en el símbolo en general) la no proyección del plano de la expresión sobre el plano del contenido entra en la naturaleza del funcionamiento comunicativo del signo”.<sup>31</sup> El símbolo actúa como un condensador de todos los principio de signicidad. “Su papel, diría Lotman, es el de un condensador semiótico”.

Desde el examen de las implicaciones del estudio del lenguaje en la representación e interpretación, Paul Ricoeur, muestra las rutas que ha seguido el examen del símbolo y de las hermenéuticas establecidas para el examen de sus significaciones, de las cuales destaca los esfuerzos de los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que se ocupan del mito, el rito y la creencia. Para ello destaca al texto como un discurso en el sentido de encarnar una unidad del hablar humano y de todas sus implicaciones socio-culturales.

Existe una conexión casi inmediata, como lo sugiere Ricoeur, entre símbolo e interpretación. En un trabajo en el que su interés es examinar a Freud y su interpretación de la cultura, en áreas como el sueño, Paul Ricoeur sostiene que el lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde *otro* sentido se da y se oculta a

---

<sup>30</sup> Lotman, Iuri M., “*El símbolo en el sistema de la cultura*”, op. cit., p. 143.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p. 156.

la vez en un sentido inmediato. Para él, el símbolo es esa región del lenguaje del doble sentido. Como elemento de estudio, lo adscribe a los objetos de estudio de la *fenomenología de la religión*, en la medida en que trata con los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas de la vida, de los árboles, de las piedras, de los relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos. En virtud de que se trata de elementos de estudio de la fenomenología, “*los mitos, ritos y creencias que estudia no son fábulas, sino una manera de ponerse el hombre en relación con la realidad fundamental, sea cual fuere*”.<sup>32</sup>

Por esa razón, para este autor francés, el problema de la fenomenología de la religión no es un deseo oculto por que prevalezca el doble sentido, pues el símbolo no es, como sucede con el positivismo lógico, una distorsión del lenguaje, sino que es una manifestación de otra cosa que surge de lo sensible –en la imaginación, el gesto, el sentimiento–, de un significado de algo más profundo en la comprensión de los hombres, el mundo de lo sagrado.

En el contexto del dominio lingüístico del doble sentido, se expresan manifestaciones o revelaciones del sentido que lo sagrado tiene en el hombre y conduce necesariamente al problema de la interpretación que “designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas”. Estamos entonces en el campo hermenéutico. Por hermenéutica, Ricoeur entiende “la teoría de las reglas que presiden la exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto”.<sup>33</sup>

En ese planteamiento, aparecen ligadamente las nociones de símbolo y de interpretación. Para Ricoeur, “el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos”.<sup>34</sup>

Entre las aportaciones al estudio del símbolo y las formas simbólicas, Ricoeur hace mención al trabajo en tres volúmenes del filósofo Ernst Cassirer, al cual hemos hecho referencia en el anterior capítulo, titulado *Filosofía de las formas simbólicas*. De este trabajo de Cassirer, Ricoeur destaca la definición de la “función simbólica”, entendida por Cassirer como una función general de mediación a través de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso

---

<sup>32</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI Editores, 11ª edición en español, 2004, p. 11.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 12.

(entendido como representación de dicha aprehensión). Para Ricoeur, la noción de forma simbólica en Cassirer más que constituir una respuesta, delimita la cuestión de la composición de todas las “funciones mediatizantes” en una función única, “lo simbólico”. Al respecto, Ricoeur explica que “lo simbólico se designa el común denominador de todas las maneras de objetivar, de dar sentido a la realidad...Lo simbólico es la mediación universal del espíritu entre nosotros y lo real; lo simbólico quiere expresar ante todo el carácter no inmediato de nuestra aprehensión de la realidad. Su empleo en matemáticas, en lingüística, en historia de las religiones, parecer confirmar esa destinación del término...”<sup>35</sup>

Sobre el papel de lo simbólico en la construcción y representación gnoseológica, es revelador el comentario de P. Ricoeur sobre su alcance:

“Además, el término símbolo parece conveniente para designarlos instrumentos de nuestra aprehensión de la realidad: lenguaje, religión, arte, ciencia; una filosofía de las formas simbólicas tiene por tarea arbitrar las pretensiones a lo absoluto de cada una de las formas simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resultan de ellas.

“Finalmente, la palabra símbolo expresa la mutación que experimenta una teoría de las categorías-espacio, tiempo, causa, número, etc.- cuando escapa a las limitaciones de una simple epistemología y pasa de una crítica de la razón a una crítica de la cultura.”<sup>36</sup>

A pesar de este reconocimiento a la aportación de Cassirer, Ricoeur destaca la asimilación que el filósofo alemán hace del concepto simbólico a dos construcciones gnoseológicas, en opinión de Ricoeur, completamente diferentes: la de los conceptos de realidad, como los entiende la ciencia, y de cultura, sobre la base de señalar el carácter de sus expresiones: expresiones unívocas en la ciencia y multívocas o incluso equívocas en los productos de la cultura. Esto es así, de acuerdo con Ricoeur, debido a las diferencias en sus funciones significantes del símbolo en ambos casos. Es por ello que se requiere un análisis semántico del signo y el símbolo, donde la interpretación desempeñe un papel elucidador, constructor de inteligibilidad, en la medida en que “se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone, como señala Ricoeur, que se ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a lo que sólo él apunta”.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 13 y 14.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 15.

Lo anterior equivale a reconocer que ciencia y los productos culturales no pueden ser examinados bajo los mismos criterios epistemológicos ni simbólicos, pues su construcción es diversa en el uso del lenguaje. Mientras que en el mito y la religión existen temas que suponen más de una lectura e incluso al equivocismo, en la ciencia se busca la univocidad, que las significaciones sean idénticas en cada caso y no se presten a la subjetividad de una interpretación. El símbolo y su función es concebida de una forma diferente y más lineal, menos profunda por así decirlo. Es la lógica simbólica y su correlato empírico sus fuentes de constitución y de objetividad.

En la religión y en el mito, como bien lo ilustra Ricoeur, el símbolo permite construir una conciencia de la confesión del mal, del pecado, de la imagen de mancha que designa la impureza como situación de pecado en lo sagrado y de su opuesto, de la simbólica de la pureza, de la restauración de la integridad. Ello llevar a decir a Ricoeur que “Todas las revoluciones del sentimiento y de la experiencia del mal pueden ser jalonadas de ese modo por revoluciones semánticas... cómo se pasa así a lo vivido del pecado y la culpabilidad por una serie de promociones simbólicas, jalonadas por las imágenes de la desviación, la senda torcida, la rebelión...”<sup>38</sup>

Esa idea de una revolución del sentimiento y de la experiencia del mal es de gran importancia en el desarrollo de este trabajo, pues en el aceptar esa noción es considerar que existe un flujo de significaciones imaginarias sociales que apuntalan los procesos de heteronomía en la sociedad y en cuya codificación juegan un papel importante las emociones tanto como fuente como objeto de esas significaciones y de su producción simbólica. Emociones y lo simbólico aparecen vinculadas estrechamente, pero también referidas a la sociedad y la cultura producida por la misma.

Ese comentario es de gran trascendencia para este trabajo, pues en él se destaca la conexión de lo simbólico y semántico con construcciones de conciencia de la psiquis humana y de sus emociones, las cuales juegan como apunta Ricoeur un papel de primer orden en la constitución de una visión del mundo, de valores y de la organización social. Más aún, Ricoeur nos ofrece el ejemplo de una zona de emergencia del símbolo, que él considera la más cercana a la reflexión ética, y que es objeto de la segunda fase de esta investigación, la que él llama “la simbólica del siervo arbitrio” y cuya reflexión conduce tanto a San Agustín y Lutero como a Pelagio y Spinoza. Para Ricoeur, “lo que está en juego no es el problema del mal, sino la epistemología del símbolo”.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>39</sup> Ibidem.

### 3.- Importancia metodológica del empleo del símbolo y el mito en el análisis historiográfico.

Retomando las premisas de Ricoeur sobre lo simbólico, lo sagrado y las emociones y lo que él llama la experiencia del mal, como elementos ordenadores en la visión del mundo de una sociedad, podremos iniciar diciendo que la religión y el mito se fundan en esa base simbólica.

Este es el caso, por ejemplo, del movimiento de la Reforma y de la constitución de una concepción del mundo puritano-calvinista en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, como fuente de las significaciones imaginarias sociales de las que surgirían las principales instituciones en Estados Unidos. El mismo Ricoeur nos ofrece una explicación a partir de considerar “las revoluciones del sentimiento y de la experiencia del mal, jalonada por revoluciones semánticas”, como él las nombra. En ellas se halla como una “zona de emergencia del símbolo, denominada *“la simbólica del servo arbitrio”*. Esta no es una aseveración cualquier, pues esa simbólica es la que traduciría Max Weber como ascesis intramundana y como base de la ética del protestantismo y fuente de la ética del capitalismo.

Más aún, Ricoeur propone esa epistemología del símbolo y que conduce a la cuestión de saber cuál es la estructura común de esas diversas manifestaciones del pensamiento simbólico. Los símbolos a que nos enfrentamos en el caso de la religión, como sugiere Ricoeur, se encuentran muy transformados en el plano literario y esbozan una visión moral o trágica, una sabiduría o una teología.

Desde el campo de la fenomenología de la religión, para Ricoeur, hay una concepción del símbolo. En palabras de Ricoeur, esa concepción es explicada de la siguiente manera:

“...ligados a los ritos y a los mitos esos símbolos constituyen el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las «hierofanías»; ya se trate del simbolismo del cielo, como figura del altísimo y de lo inmenso, de lo poderoso y lo inmutable, del soberano y el sabio, ya del simbolismo de la vegetación que nace, muere y renace, del agua que amenaza, limpia o vivifica, esas innumerables teofanías o hierofanías son una fuente inagotable de simbolización. Pero tengamos cuidado, esos símbolos no se inscriben junto al lenguaje como valores de expresión inmediata, como fisonomías directamente perceptibles; es el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica. Si bien son elementos del universo los que llevan el símbolo –Cielo, Tierra, Agua, Vida, etc.- es la palabra

–palabra de consagración, de invocación, comentario mítico- la que *dice* la expresividad cósmica gracias al doble sentido de las *palabras* tierra, cielo, agua, vida, etc. La expresividad del mundo llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido.<sup>40</sup>

Esta dimensión simbólica, la de la religión y del mito, no pueden ser entendidas en el análisis como construcciones de un conocimiento basado en el “racionalismo”; es justamente su alto carácter simbólico el que las caracteriza con un valor cognoscitivo diferente, pues su proceso es el de codificar y condensar elementos fundamentales de la concepción, el *ethos*, las prácticas y otros elementos de la constitución de una sociedad y transmitidos para preservar la memoria colectiva y cultural de la misma.

Para Ricoeur, además de la zona de emergencia del símbolo, tendríamos una segunda zona de emergencia que es lo onírico y una tercera constituida por lo que él denomina *la imaginación poética*. Estas tres zonas de emergencia del símbolo no están aisladas una de las otras, sino que establecen conexiones en diversos planos para la representación y la aprehensión de la existencia humana.

Junto al símbolo se coloca la interpretación.. Para Ricoeur, “no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde el hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido”.<sup>41</sup> En los dos tipos de simbolizaciones, la científica y la mítico-religiosa, el corte entre el lenguaje unívoco y el lenguaje multívoco pasa por el dominio del lenguaje. Su comprensión requiere de la inteligencia hermenéutica y sobre la doble naturaleza del discurso, una unívoca y otra equívoca; una que puede confrontar el símbolo según la hermética y otra donde se confronta el símbolo según la lógica simbólica. En ese sentido, la hermenéutica es vista como una restauración del sentido. Este es el objetivo de la fenomenología de la religión, tal y como lo entiende Ricoeur, pues se plantea como el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido del simbolismo religioso e implícitamente del pensamiento mítico..

Además de las significaciones inscritas en el símbolo y de su diversas articulaciones de significación, encontramos que en el caso de mito, éste nos ofrece primordialmente una imagen del mundo, a partir de su urdimbre simbólica, y que presenta una vida total y unitaria, donde se desenvuelven los espíritus buenos y malos.

---

<sup>40</sup> Ricoeur, Paul, op., cit., pp. 16 y 17.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 20

A diferencia de la idea del llamado orden objetivo que nos presenta a la realidad y a la vida como un mecanismo.<sup>42</sup>

La relevancia de la hermenéutica antropológica fue puesta de manifiesto por Blanca Solares, en su presentación en la mesa *Ser, Humano, Mito, Rito y Significados*, organizada por la Coordinación de Humanidades de la Universidad Intercontinental. Blanca Solares formula un aserto de singular relevancia, cuando dice que.

“La primera clave de la mitología es pues que, sus dioses y demonios, no son en el mundo primitivo, que es donde reina el mito, realidades inflexibles, inalterables o empíricas, sino que la máscara del Dios que es reverenciada, se experimenta como una auténtica aparición del ser mítico que representa. Pues, en el mundo mítico, aunque todo el mundo sabe que un hombre hizo la máscara y que un hombre la lleva sobre sí, el que la lleva es identificado con el Dios mientras dura el ritual. Él no representa al Dios, sino que es Dios. En el ámbito de las sociedades míticas, la lógica de la esfera secular normal –que es a la que estamos acostumbrados – se desplaza a favor de la *esfera teatral o de juego*, donde las cosas se aceptan por lo que se *experimenta* que son y la lógica es la de "hacer creer" "como si".<sup>43</sup>

Como lo señalara Ernst Cassirer, se trata de un tipo de conciencia sobre el mundo, que es considerada como una representación primera del mundo. Es el mundo de las potencias y divinidades mitológicas, donde lo que se ofrece es una interpretación alegórica del mundo. Para Cassirer, “la significación del mito se excede de los límites meramente materiales, concibiéndosele como una función determinada –y necesaria en su nivel- de la comprensión del mundo”.<sup>44</sup>

Sobre la influencia del mito en las prácticas políticas, en referencia al periodo de grandes conflagraciones bélicas en el siglo XX, Cassirer destacaba que “el carácter más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos es modernos es manifiesta”.<sup>45</sup> Un comentario en directa referencia a movimientos totalitarios en la Europa de la primera mitad del siglo XX y de la ocurrencia de los grandes genocidios, donde el pensamiento mítico-religioso jugó un

---

<sup>42</sup> Dilthey, Wilhelm, *Obras de Dilthey, VIII. Teoría de la Concepción del Mundo*, op. cit., p. 18

<sup>43</sup> Solares, Blanca, intervención presentada en la mesa, "*Ser Humano: Mito, Rito y Significados*", organizada por la Coordinación de Investigación de la Universidad Intercontinental, septiembre de 1999.

<sup>44</sup> Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, op. cit., p. 19.

<sup>45</sup> Cassirer, Ernst, *El Mito del Estado*, México: colección popular, Fondo de Cultura Económica, 1ª. reimpresión, 1972, p. 7.

papel de primer orden en su codificación y transmisión de visiones de la vida y del mundo que apelaban a las estructuras afectivas de los pueblos involucrados.

En un texto reciente (*Ensayo, Simbolismo y Campo Cultural*), Liliana Weinberg ha puesto de manifiesto la importancia de la investigación de diversas formas discursivas y textuales, y en especial el ensayo, desde la perspectiva de la simbolización. Ella señala, en el texto de referencia, que:

“En lugar de considerar al símbolo como un caso particular del signo... consideramos que el amplio campo de los procesos de simbolización permite arrojar nueva luz sobre la significación misma.. Esto nos conduce al problema del uso, el sentido y el carácter social del lenguaje y nos obliga a repensar los conceptos de arbitrariedad y motivación, centrales para la teoría estructural de la significación.”<sup>46</sup>

Liliana Weinberg, citando a Tomás Segovia, cuando éste señala como “los procesos de significación se desencadenan a partir del uso efectivo que hacen los habitantes –de la lengua-: la significación tiene que ser, por tanto, intencional o necesaria, condiciones que sólo se dan en los enunciados efectivos (eso es, en los enunciados de la lengua).”<sup>47</sup>

Al respecto, Weinberg agrega que respecto al uso efectivo y al proceso de “nombrar”, se desencadena el proceso de interpretación (la hermeneusis). En la interpretación, nos dice Tomás Segovia, el sentido se constituye en el tiempo de la exploración, y no en el tiempo de la certidumbre encontrada. Para Segovia, es el *trabajo* interpretativo lo que tiene el sentido y que lo decisivo ocurre precisamente lo que sucede *durante* la interpretación.<sup>48</sup>

Asimismo, Weinberg subraya la idea de Tomás Segovia de que en “el momento de diálogo entre el *yo* y *tú*, fundante de todo acto de sentido, se completa con la presencia de un tercero, *él*, un testigo mudo que escucha y garantiza la continuidad del sentido, pero también con la interpretación del *yo* en un *nosotros*.”<sup>49</sup>

Y finalmente, parafraseando a Carlos Piera cuando éste se refiere a la naturaleza del ensayo, Weinberg advierte que “*entender el mundo*, explicarlo desde la provisionalidad de una determinada posición, -es- predicar sobre el lenguaje, en un

---

<sup>46</sup> Weinberg, Liliana (editora), **Ensayo, Simbolismo y Campo Cultural**, México: CCyDEL, UNAM, 2003, p. IX.

<sup>47</sup> Weinberg, op. cit., p. X

<sup>48</sup> Ibidem..

<sup>49</sup> Ibidem, p. XI.

vasto trabajo que abarca los actos de nombrar, criticar, interpretar, simbolizar, imaginar...”<sup>50</sup>

En resumen, lo importante es comprender a la cultura como *producción de sentidos*, de manera que también podamos entender a la cultura como *el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un grupo humano determinado*.

#### 4- Los problemas de la representación en la perspectiva de una historia de la cultura versus una historia culturalista

El estudio de la importancia metodológica del símbolo y del mito en el análisis historiográfico nos conduce a los problemas de la representación como parte de una historia de la cultura, es decir de una historia de la institución imaginaria de la sociedad y de sus procesos. La cual no sería una historia de los productos culturales, como artefactos, como recreaciones o incluso meras representaciones, sino que recogerían la riqueza conceptual implicada en los conceptos de flujo de significaciones imaginarias sociales y de creación histórico-social.

Es aquí donde adquiere notoriedad, el aserto de Merleau-Ponty de que “*en la misma conciencia está ya presente el mundo, porque de la misma manera que no hay conciencia sin sujeto tampoco la hay sin mundo*”. Este proceso de representar al mundo procede, en una primer instancia, de una fenomenología de la percepción.

En la propuesta metodológico-epistemológica propuesta en este trabajo, la cultura, su concepto y las teorizaciones acerca de la misma, establecen un vínculo estrecho con los procesos sociales y políticos. La cultura es percibida en el centro mismo de la creación de la sociedad y en la invención del hombre de sí mismo. En esa perspectiva todo producto cultural y hecho cultural es parte de procesos sociales.

Un examen que desvincula a la producción cultural y la hace autónoma de los procesos sociales, siendo la cultura el proceso social por excelencia, sería una propuesta de la historia donde se pone énfasis en los productos como *instituciones segundas*, como lo propone Castoriadis.

Un ejemplo que permite entender esta distinción entre instituciones primeras y segundas de la sociedad en Castoriadis es el lenguaje. El lenguaje es quizá la primera y

---

<sup>50</sup> Ibidem.

más importantes de las instituciones imaginarias sociales y que ha servido de base, desde su aparición a las más diversas creaciones histórico-sociales. Su eclosión no fue una cuestión meramente orgánica, si bien Castoriadis reconoce la importancia de la *phúsei* –el carácter *natural*–, pero además es necesario el lenguaje como institución social, o *nómoi* –convencional/instituido–, como la materialización de un conjunto de significaciones provenientes de la psiquis humana, de su imaginación radical.

En el origen de esa precisión estaría lo que Castoriadis denominó *social instituyente* e *imaginario social instituido*, conceptos que marcan la distinción entre lo *poiético* y lo *funcional*, la diferencia entre fuente creativa y lo creado.

Por lo anterior, una obra literaria, por más trascendente que ésta haya sido es una *institución segunda*, un subproducto del lenguaje y de diversas formas simbólicas. En esta distinción de instituciones segundas estarían los productos de las principales instituciones, las obras pictóricas, arquitectónicas, musicales, etc. Así tenemos que las *instituciones primeras* son las fuentes de significaciones de las que aquellas obras surgen, cuya fuente es la *imaginación radical*. Para Castoriadis, la *imaginación radical* es una ola o flujo incesante de representaciones, deseos y de afectos, en emergencia ininterrumpida. Ese flujo ocurre *adentro*, como imágenes, recuerdos, anhelos, temores, *estados de ánimo* y que surgen de modo a veces incompresible. Como indica este filósofo, los elementos no están relacionados de modo racional o incluso razonable entre sí, hay emergencia, hay una mezcla indisociable. Esa *institución primera* o *imaginario social instituyente* o *creativo* es producto de una *creación masiva*.

De acuerdo con este autor,

“Una vez creadas, tanto las *significaciones imaginarias* como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y es lo que llamo el *imaginario social instituido*. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que de ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas.”<sup>51</sup>

Otro comentario de Castoriadis que se liga al concepto de Roland Barthes de un “vacío del lenguaje”, que trataremos más adelante, es:

“una parte importantísima, la más importante del lenguaje, la que se refiere a las *significaciones* que conlleva –la semántica–, no corresponde de manera

---

<sup>51</sup> Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en español, 2001, p. 96.

unívoca a la organización del sistema nervioso central del *Homo sapiens*, ya que si fuera el caso, todos los lenguajes serían rigurosamente isomorfos entre sí y se podría pasar de uno a otro sin que sobrase o faltase nada, a través de transformaciones reguladas... sabemos que no existe una traducción exacta o perfecta de un texto propiamente en una lengua otra que su lengua de origen (fuera del caso, trivial, en el cual el texto en cuestión no es otra cosa que un encadenamiento de símbolos matemáticos)...<sup>52</sup> (Subrayado mío)

Dicho comentario pone en tela de juicio la pretendida univocidad del rigor del positivismo lógico en ciencias sociales, de una perspectiva que no es la de la lingüística estructural, de la hermenéutica del discurso o de la realidad como textualidad. Más bien, se refiere a las raíces de la creación de las instituciones sociales

Esta apreciación es fundamental por cuanto sitúa al hombre mismo, como hombre colectivo, en el plano de ser él mismo una institución y una fuente al tiempo de cuestionamientos a las instituciones existentes, instituidas, para proponer la creación de nuevas instituidas, como institución instituyente. “el cuestionamiento de la institución implica una enorme *ruptura* histórica”, apuntaría Castoriadis.

A este respecto, , agregaría este autor:

“Esta ruptura implica que estos mismos individuos que fueron fabricados por su sociedad, que constituyen los fragmentos ambulantes de ella, pudieron transformarse esencialmente, pudieron crear para sí los recursos capaces de cuestionar las instituciones que heredaron, las instituciones de la sociedad que los habían formado a ellos mismos –hecho acompañado, evidentemente, por un cambio esencial de todo campo social instituido-. Esto se traduce, a la vez, en el nacimiento de un espacio político público y en la creación de la encuesta libre, de la interrogación sin límites...”<sup>53</sup>

Otro aspecto ligado con lo anterior de gran importancia es el referente a la heteronomía, al orden instituido, a la fuerza del imaginario social instituido en los sujetos sociales. De acuerdo con Castoriadis, toda sociedad requiere del nomos, es decir el orden, la ley, que dé continuidad a la misma. Por una parte, porque constituye la institución/convención de tal sociedad y es, al tiempo, el requisito *transhistórico* para que haya sociedad, es decir, su *principio de organización*. La sociedad se da orden a partir del principio legislativo o de normatividad de las acciones de sus sujetos constituyentes.

---

<sup>52</sup> Castoriadis, Cornelius, *op. cit.*, p. 116.

<sup>53</sup> Castoriadis, Cornelius, *op. cit.*, p. 117.

Fuera de los dos momentos de ruptura, observables en la cultura occidental, como un serio cuestionamiento de la institución y de lo instituido, ocurridos en la Grecia antigua y en la Europa posmedieval, pues:

“En la gran mayoría de las sociedades que llamo *sociedades heterónomas*, la institución afirma, por un lado, que no es obra humana; por otro lado, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad. Nadie puede afirmar ideas, voluntades o deseos que puedan oponerse al orden instituido, y esto ocurre no por el hecho de estar sometido a sanciones sino porque, antropológicamente, está fabricado de tal manera y ha interiorizado a tal punto la institución de la sociedad, que no dispone de los recursos psíquicos y mentales para cuestionar a la institución...”<sup>54</sup>

Esa heteronomía, como *orden instituido* (opuesto al *orden natural* como inmutable), como norma y como ley observadas como concepción y significación por los sujetos. Ello llevaría a decir a Castoriadis que “*nomos* es la ley, fuera de la cual no los seres humanos no pueden existir como seres humanos, ya que no hay *pólis* sin leyes y no hay seres humanos fuera de la *pólis*, de la ciudad, de la colectividad/comunidad política”.<sup>55</sup> Afirma la fuerza de esta idea, al citar a Aristóteles, cuando el filósofo griego señalaba que “fuera de la *pólis* el hombre no puede ser otra cosa que una bestia salvaje o dios... el ser humano no está humanizado salvo en el seno de la *polis*, y a través de ella”.<sup>56</sup>

Debido al carácter estructural-funcionalista los enfoques propuestos por la llamada *Escuela de Estudios Culturales*, han recibido diversas críticas, primordialmente por que hace a la cultura autónoma de los procesos sociales y ésta es estudiada por separación de sus productos y dentro de una lógica exclusivamente conjuntista-identitario, es decir a partir de un modelo de la cultura como mecanismo, como un sistema definido por su ensamblaje y la función de sus partes constituyentes. Una crítica este enfoque es la que proviene de la pluma del semiólogo francés Roland Barthes. Para este semiólogo francés, existía una liga estrecha entre semiología, mito y cultura. En el plano de la representación socio-histórica y cultural, Barthes sostenía que:

“...El factor más importante de la semiología reside en el hecho de que permite a los teóricos crear un *metalenguaje* –un lenguaje o discurso crítico- que sirve para

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>56</sup> Ibidem.

analizar formas y estructuras de representación como partes codificadas dentro de la lógica de un sistema. Plantea múltiples niveles de significado (por ejemplo, una carta, una palabra, una frase, un signo de puntuación) que funcionan individual y colectivamente en relación con un texto entero y codificado... Sus preceptos teóricos permiten la posibilidad de leer niveles reales e hipotéticos de significado tanto por «encima» como por «debajo» del signo, así como resolver las relaciones entre ambos dentro de un texto...»<sup>57</sup>

Este examen de lo semiótico pareciera muy estructural, sin embargo existe en todo momento esta dimensión del *imperio del signo* como una referencia a las particularidades de la cultura, en un determinado horizonte histórico-social. Hay en Barthes una consideración de las peculiaridades de la cultura, presentadas en su texto *Mitologías*, donde, como señala uno de sus estudiosos, Peter Pericles Trifonas, él ofrece una exposición teórica de su método para interpretar *sistemas de signos en la cultura y sus producciones textuales* en los medios de comunicación. Su objetivo era cuestionar críticamente el ámbito de los productos y prácticas culturales.<sup>58</sup>

Para Barthes, el mito, además de la “función ideológica” que este autor le asigna, naturaliza las idiosincrasias de la cultura, las universaliza y las convierte en normas sociales mediante el uso de tropos lingüísticos y cuyos símbolos están contenidos en las grandes narraciones de la cultura. El mito debe ser visto como “sustrato cultural de lo que es natural y lo que es real en el mundo vital”.

En razón de ello, Barthes nos ofrece una definición del mito que es glosada por Trifonas en los siguientes términos:

“...Los mitos generalizan la experiencia para crear un consenso sobre cómo percibimos la realidad; también para descubrir la condición humana y actuar respetando la diferencia de los demás como una comunidad. Las fronteras de éticas, sociales y políticas de la sociedad y la cultura están enmarcadas por la mitología. Los mitos ofrecen arquetipos interpretativos para descifrar el significado del mundo real que habitamos con una visión del presente por medio del pasado. La mitología infunde vida a la realidad...”<sup>59</sup>

Lo que nos ofrece aquí Barthes es una definición atendiendo más a ciertas funciones aceptadas por la mayoría de los mitólogos. El análisis del mito sin duda reclama un análisis en su relación con la sociedad de la que surge y para la que sirve como una forma de codificación de la memoria colectiva, así como ser vista a partir de

---

<sup>57</sup> Trifonas, Peter Pericles, op. cit., p. 11.

<sup>58</sup> Ibidem., p. 12 y Barthes, Roland, *Mitologías*, México: Siglo XXI Editores, 1980.

<sup>59</sup> Ibidem, pp. 18 y 19.

los procesos socio-culturales que le dan origen, más allá del carácter de sistema “factual” de representación.

En Barthes encontramos un interés explícito por desarrollar una *historiografía e historia culturales*. Para él, existe un nexo íntimo entre cultura e historia, bajo la definición de cultura presentada anteriormente en este capítulo.

Entendida como una reconstrucción de las principales expresiones significativas plasmadas en la conexión de los textos y la imagen, mismos que reflejan el universo de significaciones propias en una colectividad social, en un momento particular de su horizonte histórico. Es una propuesta para estudiar “los fenómenos del mundo real de las prácticas culturales como imágenes y textos que pueden leerse”. Dentro de esa acepción, según Barthes, la semiología nos permitiría “la posibilidad de leer niveles reales e hipotéticos de significado tanto por “encima” como por “debajo” del signo, así como resolver las relaciones entre ambos dentro de un texto”.<sup>60</sup> El método semiológico de Barthes permitiría interpretar sistemas de signos en la cultura y sus producciones textuales (narrativas) en los métodos de comunicación. La inteligibilidad o inteligibilidad de un texto como producto de prácticas culturales específicas ocupa un lugar muy importante dentro de ese análisis.

De conformidad con sus premisas sobre el vínculo cultura e historia, Barthes endereza una crítica a aquella historia que se centra sólo en los productos culturales, dejando de lado los procesos societarios e históricos que dan lugar a los mismos, en una especie de historia del arte, como un registro de la aparición de las *instituciones segundas* y no como una historiografía de los procesos sociales de creación de *instituciones primeras*. Desde su punto de vista, el problema principal de escribir la historia de una cultura es el problema de la ideología, entendida como “el intento por reescribir la historia y de influir la memoria cultural ateniéndose a la ideología política de quienes poseen un interés creado en erradicar las diferencias de interpretación desde una determinada visión de la sociedad civil”.<sup>61</sup>

Como lo destaca P. P. Trifonas, una de las ideas claves en *El imperio de los signos* es mostrar cómo la ideología está complejamente relacionada con el asunto del significado del significado. Los significados extraídos de lo signico son resultado de las referencias culturales del que lee u observa, dentro de la “esfera pública de la cultura” y que implica la propagación de los signos (imágenes y textos) y su mediación y cuya

---

<sup>60</sup> Ibidem, pp. 9 y 11.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 37.

representación “no es improvisada, pues en ella intervine un legado histórico (marco epistémico), motivado por la ideología. El estudio de “ciertas características” que forman un sistema de signos respecto a un objeto es una ilustración, según Barthes, de una forma de historia cultural, pues “implica que la interpretación se centre en los «productos» textualizados de la cultura .y en los contextos y las prácticas dentro de las cuales sus significados se distribuyen y consumen”<sup>62</sup>

Lo anterior conduce a Barthes a examinar los signos del discurso histórico, así como los criterios de validez de verdad en la representación histórica de tipo positivista, la cual reclama para sí el imperio de una interpretación y representación científicas, ambas basadas en datos empíricos que relacionan casualmente el lenguaje con el mundo exterior. Desde ese enfoque, Barthes subraya la forma en que esos enfoques tradicionales de la representación histórica, que son en su raíz cultural, privilegian una función referencial en el lenguaje y que sostiene que “la esencia del pasado se encuentra en la riqueza de detalles que el historiador documentó, considerada como su “factualidad” de la cual deriva su “veracidad”. “El núcleo de verdad, señala Barthes, reside en la correspondencia entre las historias «escritas» y las historias «vivas».”<sup>63</sup> Ese examen y criterios de veracidad remiten al clásico problema de la validez de las fuentes históricas y el debate entre la preeminencia de las “fuentes primarias” (archivos de texto y reliquias), que den anclaje a la “autenticidad” de los contextos objeto de examen; y el uso de “fuentes secundarias” (documentales y relatos). En ambos casos, la representación histórica supone tratar con un conjunto de datos a partir de leer y escribir, es decir, “un compromiso con los signos de la cultura”.

Por lo anterior, para Barthes, desde una perspectiva post-estructuralista, como lo refiere Trifonas, “Examinar a fondo la historiografía requiere el compromiso intelectual del historiógrafo con el mundo como texto –como signos-, no como hechos. Sustituir los conceptos de «signo» y «significación» plantea la pregunta de la producción, distribución y el consumo de significado en un campo semiológico de análisis.”<sup>64</sup>

Es así que Barthes se plantea la cuestión de una historia cultural, con base en los desarrollos de la semiótica en las décadas de 1950 y 1960, lo que derivó en el reconocimiento de la historia y su representación como un acto interpretativo, como una acto de escritura y, por ello, de representación. En función de la amplitud

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 38 y 39.

<sup>63</sup> Ibidem, p.-49.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 53.

multidisciplinaria de sus fuentes (la filosofía, la antropología, la sociología, la psicología, la lingüística, la mitología, los estudios de la religión, la teoría literaria, etc.), Barthes reivindica una autonomía de la historia cultural en el campo de los estudios de la cultura con orientación histórica, aunque reconoce la necesidad de fijar “un nombre adecuado” a la misma, que se distancia de los de “historia intelectual”, “historia de las ideas”, “historia de las mentalidades”, “historia del pensamiento”. La apelación debe provenir de su método y epistemología distintivas. Realmente, de acuerdo con Barthes, se trata de escribir la historia y representar la cultura, con base en sus construcciones simbólicas, como un intento de transgredir las fronteras culturales de la historiografía y de la semiología. En sus palabras, se trata de escapar de “esa lengua que nos llega de nuestros padres y propietarios de una cultura que, precisamente, la historia transforma en la naturaleza” y que, de acuerdo con P. P. Trifonas, forja el mito cuando deseamos apelar a una *experiencia humana generalizable*.<sup>65</sup>

Otra respuesta sobre el problema de la representación, proviene de Wilhelm Dilthey, como resultado sobre su disquisición sobre cómo se se logran establecer los nexos entre el yo y la vida y el mundo y que él llama *representación primaria del mundo* y también *correlato de la autoconciencia*. En sus propias palabras:

“...Y como en este caos sensible que se desarrolla en el mundo estos nexos particulares del yo con lo real, con lo valioso, con los objetos del impulso o «finales», que han sido destacados, no hacen sino diferenciarse, como lo real destacado es estimado precisamente en razón de las conexiones de la estructura y lo estimado se convierte en objeto-fin, y de esta suerte la vida íntegra funde en su reacción todas estas determinaciones en esos puntos destacados, «lo otro» o el «mundo» se convierte, en tales puntos, en su imagen, valor, objeto del impulso, objeto final; recibe todos los predicados que fluyen de esta circunstancia: *se convierte en sustrato* (es decir, lo resistente, la multiplicidad sensible, lo referente al yo, trabado con él) *de todos estos predicados, lleno de vida y de implicaciones vitales*. De un modo abstracto, este sustrato se designaría como sustancia o ser: sus predicados, como atributos, accidentes, propiedades y actividades. *Ésta es la representación primaria del mundo, la cual, también es correlato de la autoconciencia*. En virtud del carácter teológico de la estructura ambos, el yo, equipado con conciencia de sí, y la representación del mundo, se despliegan en el curso de la vida siempre en recíproca referencia. Este desarrollo va vinculado a la diferenciación de las funciones. Por lo mismo que la vida se halla estructurada teológicamente, a la conciencia de sus estados se añade la de la interna conexión de sus determinaciones de valor y de sus fines: éste es el germen de todo ideal de vida. El trabajo interno en el cual se regula la vida impulsivo-afectiva constituye la técnica ético-religiosa.”<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>66</sup> Dilthey, Wilhelm, op. cit., pp. 16 y 17.

El planteamiento que Dilthey nos propone de la representación de la conciencia comiese esfuerzo por trascender ese caos aparente de esa totalidad que denominamos realidad o vida, supone un conjunto de producciones sociales, los símbolos y el lenguaje que los articula y una materialización, en lo que él denomina la técnica ético-religiosa, o mítico-religiosa, para apelar las estructuras afectivas de los sujetos. Para Dilthey se trata de una *representación primaria del mundo*, un *correlato de la autoconciencia*. Aquí el término conciencia se refiere a una construcción cognoscitiva y donde hay fines preestablecidos para normar la conducta de los sujetos sociales. Esta idea de representación supone una historia de la cultura vinculada a ese proceso genético de aprehensión de la realidad y de la definición de esa concepción del mundo y de la vida que se debate dentro de la sociedad, sus procesos de constitución y las interrelaciones sociales a que da lugar.

Una contribución en ese sentido proviene de Merleau-Ponty, “No se trata de una construcción, nos dice Revagnan, de la actividad de un sujeto que elabora su objeto merced al ejercicio de una conciencia trascendental (Kant), sino de una advertencia peculiar, la advertencia de la fusión originaria e indisoluble con el mundo... trasciende todo idealismo en que el mundo es inmanente desde el momento en que es el sujeto quien determina la objetividad...”<sup>67</sup>

Esto lleva a plantear como premisa primordial el que “la estructura ser-en-el-mundo se convierte en el punto de partida para toda exploración eidética –su forma o idea (*eidōs*)- ulterior, aun cuando la mera captación de esencias no fuera la intención capital.”<sup>68</sup>

Esto nos acerca a la siguiente fase, la del *cogito* y las formas simbólicas que son resultado de ese proceso de construcción de conciencia de la experiencia vivida. “La filosofía de Merleau-Ponty, nos advierte Revagnan, es una filosofía del significado y este significado está referido a un sujeto. El significado es significado humano, pero sin excluir al mundo hacia el cual el sujeto está permanentemente abierto... Ese mundo al cual el hombre está abierto y que forja una misma urdimbre con su existir, expresa una facticidad similar a la del *cogito*... la facticidad del *cogito* nos otorga la certeza de nuestro existir.”<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.8.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

En síntesis, el problema de la representación que se propone tiene que ver más con la construcción de la sociedad y con los procesos que definen la institución de la sociedad, a partir del análisis de obras que son representativas de la construcción de una conciencia colectiva, de una visión del mundo, pues estamos ante el esfuerzo permanente del hombre de crear inteligibilidad en el mundo, de trascender el caos con el que se le presenta el mundo sensible, de brindar una forma al caos, de crear un cosmos, de “crear un mundo *para* la sociedad, una creación de la existencia, ya sea a través de la ciencia, el arte o la religión.

En ese sentido, se busca identificar los procesos de simbolización y sus significaciones en la auto-constitución de la sociedad, a partir de la relación, de una parte, entre los procesos de autonomía (creación) y los de heteronomía (socialización y normatividad de la vida social) y, por otra parte, reconocer los principios de organización y de cambio que operan en una sociedad dada (tanto los de tipo *transhistóricos* como los de índole específica).

##### 5.- Sobre el concepto de narrativa y su relevancia en el análisis historiográfico

Tal como se indicó en el anterior capítulo, un elemento de gran importancia en el estudio de una sociedad es el que tiene que ver con la representación y el lenguaje. Y ambos están conformados por una naturaleza *sígnica* y *simbólica*, como su sustrato primario, básico. Lo que les permite ser los codificadores de esas grandes construcciones que son las llamadas *estructuras significativas globales*, es decir la conciencia de la totalidad social como una *concepción del mundo*.<sup>70</sup>

En general, partimos de reconocer que una narrativa, en términos de un texto o a través de otras formas simbólicas se refiere a la *descripción de la relación del hombre consigo mismo, con los otros, con el universo que lo rodea y con lo sagrado*. Sin duda la dimensión simbólica e interpretativa es fundamental en toda narrativa, no sólo en el plano de la descripción, sino de la representación. En esas condiciones, podemos

---

<sup>70</sup> Vid. Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto. El dios oculto*, op. cit.. Al respecto, Goldmann señalaría que “...la historia de la filosofía y de la literatura solamente podrá llegar a ser científica el día en que se forje un instrumento *objetivo y controlable* que permita separar lo esencial de lo accidental de una obra, instrumento cuyo empleo y validez, *por otra parte*, se puedan controlar por el hecho de que su aplicación nunca deberá eliminar como inesenciales obras logradas estéticamente. Y me parece que este instrumento es la *noción de concepción del mundo*.” (p. 25) Como ya se dijo, en el capítulo anterior, el concepto de *concepción del mundo* empleado por Goldmann es tributario del trabajo de Georg Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, obra en la lo convierte en un instrumento metodológico de trabajo,

asimilar experiencias en diversos campos como formas narrativas, por ejemplo, la literaria, la pictórica o ideográfica, la musical, la mítico-religiosa, entre otras.

Acerca del uso de diversas narrativas para el estudio de la institución imaginaria de la sociedad y sus procesos de creación histórico-social, hemos encontrado en el historiógrafo estadounidense Richard Slotkin y en el sociólogo rumano de la cultura Lucien Goldmann dos ejemplos sobre esta metodología.

La narrativa, un elemento tan caro para la hermenéutica antropológica de la cultura, en opinión de Richard Slotkin, es en general mucho más difícil de abstraer, debido a que su acción define (explícita o implícitamente) la relación del héroe con el universo y del hombre con Dios, para así establecer las leyes de causalidad, de proceso natural y de moralidad. La narrativa es la que da vida a las imágenes al proveerles de un modo de interacción.

En el plano de las narrativas mítico-religiosas, el historiógrafo estadounidense Richard Slotkin ha desarrollado un trabajo muy serio de análisis de diversas narrativas en las cuales aparece ínsito el mito, como codificación de experiencias y valores de una cierta sociedad en un horizonte histórico dado. Narrativas que dan cuenta del origen y evolución de una sociedad y de sus estructuras simbólicas. Sobre este punto, Slotkin nos ofrece una definición de trabajo, cuando indica que:

“La confección del mito, por definición, es simultáneamente una actividad psicológica y social. El mito es articulado por artistas individuales y que tienen un efecto en la mente de cada participante individual, pero su función es reconciliar y unir esas individualidades en una identidad colectiva. Un mito que cesa de evocar esta respuesta religiosa, este sentido de identificación total y de participación colectiva, cesa de funcionar como mito....

“El modo mitopoyético de conciencia depende, pero es distinto de- el artefacto-mítico, el cual es el cuento real o alguna imagen sagrada u objeto conectado con la narrativa mítica. El artefacto simbólicamente encarna la percepción mitopoyética y la hace específica y comunicable...Las leyendas e historias que comúnmente llamamos mitos son simplemente los artilugios del mito y conservan sus poderes míticos sólo en la medida en que pueden continuar evocando en las mentes de generaciones sucesivas una visión análoga en su capacidad de seducción a aquella de la percepción mítica original...”<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> “Myth-making, by definition, is simultaneously a psychological and social activity. The myth is articulated by individual artists and has its effect on the mind of each individual participant, but its function is to reconcile and unite these individualities to a collective identity. A myth ceases to evoke this religious response, this sense of total identification and collective participation, ceases to *function* as a myth...

“The mythopoeic mode of consciousness is dependent on- -but distinct from- the myth-artifact, which is the actual tale or some sacred image or object connected with the myth-narrative. The artifact symbolically embodies the mythopoeic perception and makes it concrete and communicable... The

En esa hermenéusis antropológica, un concepto cardinal es el de Philip Wheelwright de *modo mitopoyético de conciencia* y que éste encuentra presente en la psicología tanto del artista creador (póiesis) de mitos como en la audiencia de este tipo de creador artístico.<sup>72</sup> Citando a Wheelwright, Slotkin explica que el *modo mitopoyético de la conciencia* busca comprender el mundo mediante un proceso de pensamiento vinculado con la acción de percepción-asociación, un proceso de razonamiento por metáforas, en el cual los juicios directos y los análisis lógicos son remplazados por juicios figurativos o poéticos; es decir, se produce una reconstrucción del mundo sensible a partir de la percepción y expresión súbita y no lógica de *una relación objetiva entre las partes y la realidad, o entre la realidad objetiva y las realidades subjetivas*.

Una definición más específica de narrativa de Slotkin, en el terreno del pensamiento mítico, propone considerar lo siguiente:

“Como artefactos, los mitos parecen estar contruidos de tres elementos estructurales básicos: un protagonista o héroe, con quien la audiencia humana se presume se identificará de alguna modo; un universo en el que el héroe puede actuar, el cual es presumiblemente un reflejo de la concepción de la audiencia sobre el mundo y los dioses; y una narrativa, en la cual se describe la interacción del héroe y el universo. Héroe y universo pueden ser prontamente abstraídas como «imágenes,» las cuales pueden a su vez ser suficientemente memorables para llegar a ser asociadas en nuestras mentes con la totalidad del mito mismo. La narrativa como un todo es más difícil de abstraer, debido a que su acción define (explícita o implícitamente) la relación del héroe con el universo y del hombre con Dios – y de esa manera establece las leyes de causa y efecto, del proceso natural y de la moralidad. Es la narrativa la que da vida a las imágenes merced a proporcionarles un modo de interacción.”<sup>73</sup>

---

legends and stories we commonly call myths are simply the artifacts of myth, and they retain their mythic powers only as long as they can continue to evoke in the minds of succeeding generations a vision analogous in its compelling power to that of the original mythopoeic perception...” (Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996, p. 8).

<sup>72</sup> Vid. Wheelwright, Philip, “Semantic Approach to Myth.”, en Sebeok, Thomas, *Myth: A Symposium*, Bloomington: University of Indiana Press, 1965, p. 154

<sup>73</sup> “As artifacts, myths appear to be built of three basic structural elements: a protagonist or hero, with whom the human audience is presumed to identify in some way; a universe in which the hero may act, which is presumably a reflection of the audience’s conception of the world and of the gods; and a narrative, in which the interaction of hero and universe is described. Hero and universe may be readily abstracted as «images,» which may in turn be evocative enough to become equated in our minds with the whole of myth itself. The narrative as a whole is more difficult to abstract, since its action defines (explicitly and implicitly) the relationship of hero to universe and of man to God –and so establishes the laws of cause and effect, of natural process, and of morality. It is the narrative which gives the images life by giving them a mode of interaction.” (Slotkin, Richard, op. cit., pp. 8 y 9).

Para el historiógrafo estadounidense, sólo verdaderas transformaciones de las imágenes del héroe y del universo producen cambios significativos en el nivel estructural del mito, pues dichos cambios, por definición, reflejan modificaciones fundamentales de la concepción de la cultura en sobre la relación del hombre con el universo, una revolución en la visión del mundo, la cosmología, la teoría histórica y moral, así como el concepto sobre el yo. Por lo que dichos cambios pueden ser considerados como los indicadores del inicio de una nueva época de la historia cultural o quizás aún de una nueva cultura.<sup>74</sup>

En otro orden de ideas, del capítulo anterior, por elucidar la importancia del estudio de distintas narrativas en el análisis historiográfico, se habrá de volver a algunos asertos de Goldmann ya destacados anteriormente, pues en esta sección dan una significación particular a su propuesta metodológica respecto al análisis de narrativas.

Nuevamente, se retoma la definición de Goldmann sobre uno de sus conceptos metodológicos centrales en el examen de las obras significativas de un período histórico-social determinado, el de *concepción del mundo*. De acuerdo con este autor:

“...no es un dato empírico inmediato sino, por el contrario, un instrumento *conceptual* de trabajo indispensable para comprender las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos. Su importancia y su realidad se manifiestan incluso en el plano empírico a partir del momento en que se ha superado el pensamiento o la obra de un escritor aislado.”<sup>75</sup>

Esto lleva a Goldmann a considerar las relaciones de identidad y alteridad inscritas en la noción de un hombre colectivo, cuando señala que:

“...Casi ninguna acción humana tiene por sujeto a un individuo aislado. El *sujeto* de la acción es un *grupo*, un «Nosotros», incluso aunque la estructura actual de la sociedad tienda por el fenómeno de la reiteración a velar «Nosotros» y a transformarlo en una suma de varias individuales distintas y cerradas las unas a las otras. Entre hombres es posible una relación distinta a la que media entre el sujeto y el objeto: la del Yo y Tú, una relación de comunidad a la que llamaremos el «Nosotros», que es una expresión de una acción *común* sobre un objeto físico o social.”<sup>76</sup>

Esta conciencia es lo que Lucien Goldmann denomina la *conciencia colectiva*. Este instrumento conceptual tiene una gran importancia para el examen de diversas

---

<sup>74</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration through violence*, op. cit., p. 9.

<sup>75</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., p. 26.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 27.

narrativas y su valor para la *hermeneusis* de la concepción de mundo, símbolo y mitos que están inscritos en ellas. Lucien Goldmann diría de la *conciencia colectiva* lo siguiente:

“Por una parte, el individuo no aparece ya como un átomo que se opone, en tanto que *yo aislado*, a lo demás hombres y al mundo físico, y, por otra, la «consciencia –sic- colectiva» deja de ser una entidad estática supraindividual que se opone a los individuos desde fuera. La consciencia –sic- colectiva sólo existe en las consciencias –sic- individuales pero no es la suma de éstas. Por otra parte, la expresión misma es desgraciada y se presta a la confusión: me parece preferible hablar de «consciencia –sic- de grupo» acompañándola, siempre que sea posible, de la especificación de éste: consciencia –sic- familiar, profesional, nacional, consciencia –sic- de clase, etc. Esta última es la tendencia *común* de los sentimientos, aspiraciones y pensamientos de los miembros de la clase, tendencia que se desarrolla precisamente a partir de una situación económica y social que engendra una actividad cuyo sujeto es la comunidad, real o virtual, constituida por la clase social. La toma de consciencia –sic- varía de un hombre a otro y solamente alcanza su punto máximo en algunos individuos excepcionales o en la mayoría de los miembros del grupo en ciertas situaciones privilegiadas (guerra, para la consciencia –sic- nacional; revolución para la consciencia –sic- de clase, etc.) De ello se deriva que los individuos excepcionales expresan *mejor* y más precisamente que los demás miembros del grupo la consciencia –sic- colectiva y que, consiguientemente, hay que invertir totalmente el modo tradicional de los historiadores es plantear el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad...”<sup>77</sup>

Este es un punto crucial en la metodología, pues permite poner de relieve el contenido simbólico en el análisis de narrativas diversas, particularmente de aquellas que se vinculan con el pensamiento mítico-religioso, pues permiten entender los elementos que aportan en la configuración de esa concepción de mundo y de esa consciencia colectiva. Sobre este punto, Goldmann destaca lo siguiente:

“Y he aquí que hemos vuelto al punto de partida: una gran obra literaria o artística expresa una concepción del mundo. Se trata de un fenómeno de consciencia –sic- colectiva que alcanza su mayor claridad conceptual o sensible en la consciencia –sic- del pensador o del poeta. Estos últimos lo expresan a su vez en la obra que estudia el historiador sirviéndose del instrumento conceptual que es la concepción del mundo; ésta, aplicada al texto, permite determinar:

“a) lo esencial en las obras que se estudia;

“b) la significación de los elementos parciales en el conjunto de la obra.

“Hay que añadir, por último, que el historiador de la filosofía y de la literatura no solamente debe estudiar la concepción del mundo, sino también y sobre todo sus expresiones concretas.... no debe limitarse en el estudio de una obra a lo que

---

<sup>77</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., p. 29 y 30.

se explica por una u otra concepción del mundo. Debe preguntarse además cuáles son las razones sociales e individuales que hacen de esta concepción (que es un esquema general) se exprese en esta obra, en este lugar y en esta obra, en este lugar y en esta época, precisamente de tal o cual manera; por otra parte, tampoco debe contentarse con *advertir* las inconsecuencias, los alejamientos que separan la obra estudiada de una expresión coherente de la concepción del mundo que le corresponde.”<sup>78</sup>

Lo que sugería Goldmann era encontrar estos elementos significativos que revelarían esa conciencia colectiva o de grupo en una *estructura significativa global* que es la obra de esos hombres excepcionales, quienes eran capaces de aprehender y condensar en su trabajo esa concepción de mundo de la época y el grupo en los que les correspondió vivir.

En síntesis, el análisis del simbolismo y la mitología en obras narrativas no puede ser aislado de una concepción de producción cultural, entendida ésta como resultado de un proceso político, como una lucha político-cultural. Este proceso de producción cultural es considerado como un *proceso social total*, en la medida en que la construcción de la hegemonía tiene un carácter social general, integradora de las distintas instancias de la dinámica social, pero que en lo fundamental busca la legitimación y refuncionalización de los mecanismos de consenso, mediación y dominación, proceso en el cual la cultura juega un papel de primer orden al proporcionar bases que eviten el uso de la coerción o la dominación.

---

<sup>78</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., 31.

## CAPÍTULO III

### UNA TEORÍA DE LA CULTURA APLICADA AL ANÁLISIS HISTÓRIOGRÁFICO

#### 1.- La diferencia entre una teoría de la cultura de lo político y lo social respecto a un acercamiento culturalista de lo histórico-social.

Como ya se señaló en el capítulo anterior la diferencia entre una teoría de la cultura de lo político y lo social respecto a un acercamiento culturalista reside en que la primera considera a la cultura un proceso social central en la conformación de la sociedad y de otros procesos sociales. Mientras que un enfoque culturalista privilegia los productos de la cultura, los pensadores y sus obras, lo subjetivo en la cultura como objetos autónomos a la sociedad de la que surgen y en ocasiones ahistóricos.

El ver a la cultura a partir de sus prácticas y productos disociados de los principales procesos socio-históricos es confinar el método al examen de los elementos empíricos que rodean a la misma, así como no indagar en las interrelaciones que la constituyen como totalidad. De esa forma tendríamos historias de las ideas, del arte, del pensamiento y tal vez de las mentalidades, a partir del registro de la historia, de la recopilación de archivo, pero no del hecho historiográfico implicado en la existencia misma del documento, de la obra o de un texto de interpretación histórica.

De lo que se trata, entonces, es de trascender la epistemología positivista y estructural funcionalista en la que se sustentan tales historias y una parte notable de los llamados *estudios culturales*. Es proponer una epistemología que reconozca a la sociedad y al hombre colectivo como las fuentes, los actores y los objetos de sus procesos; entender a la sociedad como auto-institución y al hombre en un proceso continuo de inventarse a sí mismo. Considerar a la cultura como la expresión prima de la creación histórico-social.

Asimismo, se trata de que en una historia cultural, construcciones gnoseológicas no basadas en el empirismo y en el positivismo lógico sean reconocidas como formas alternativas de construcción de conocimiento y de una conciencia colectiva e histórica, así como medios de preservación de las memorias colectiva y cultural de una determinada sociedad.

De esa manera, esta teoría de la cultura apuntaría hacia un análisis sistemático de la institución imaginaria de la sociedad y de la evolución de los imaginarios radical, social instituyente y social instituido. En su base simbólica, esos procesos son visto a la luz de las luchas sociales que tienen lugar para definir la visión del mundo en una sociedad determinada. La existencia de un flujo o malla de significaciones, de las cuales el símbolo es portador, conllevan a concebir que el choque se da en las arenas de lo autónomo, que implica a la autolimitación, y de la heteronomía, que implica las determinaciones nomotéticas de la socialización humana. Ese choque o lucha es en su esencia simbólica y tiene como canal de expresión a la hegemonía, como un proceso social total, conceptos explicitados en las secciones anteriores de este trabajo.

Otro aspecto que no puede ser ignorado y que surge de la fenomenología de la percepción y de la religión es el referente a las emociones o sentimientos. El interés en las emociones surge del reconocimiento de la capacidad de las formas simbólicas o simbolizaciones (siendo un ejemplo de éstas la simbólica del *servo arbitrio*, mencionada por Paul Ricoeur) para apelar a esas estructuras afectivas. Esa relación entre simbolizaciones y emociones permite entender, desde una perspectiva nueva, la conformación en la sociedad de nuevas instituciones, movimientos, valores, concepciones del mundo y la manifestación del cambio social, como creación histórico-social.

Estas emociones o sentimientos, vistos como estructuras afectivas cuya aparición es un producto socio-histórico, corresponden a una institución social instituida y sustentada en procesos de creación socio-históricos. Las emociones no son perennemente las mismas en una sociedad dada y cambian de sociedad y sociedad, en función de sus respectivas memorias colectivas y culturales, a las que invocan sus particularísimas simbolizaciones.

Aun cuando decirlo se ha tornado en una perogrullada, nuestro punto de partida se refiere al hecho ampliamente citado de que *el hombre es un animal social*, sentido esencial de la idea del *zoon politikón*, ligado al concepto de *pólis*, como el lugar donde se humaniza el hombre. A lo que se agrega la idea comtiana de que *la sociedad es la que define al individuo y no el individuo a la sociedad*, en la medida en que para cada hombre su *ser y estar* requieren de la interacción con otros hombres y en que esta interacción crea, a su vez, una red de relaciones sociales producto de la comprensión del individuo de sí mismo, del otro y de su circunstancia.

Esa aseveración comtiana implica considerar a un hombre colectivo, que no puede ser entendido ni estudiado como un ente individual y en solipsismo, así como la existencia de procesos sociales que se originan en la red de interrelaciones e interacciones que los hombre establecen en el seno de sus sociedades.

Es el carácter interrelacional el que precisamente define a la noción de proceso y a sus principios de organización y cambio, pues no es una determinación *per se*, sino que es determinado por la acción de los sujetos sociales y una vez establecido sirve de referencia y determinación a la acción de los mismos, en el sentido de *heteronomía* que se ha utilizado en los capítulos precedentes.

Como se ha establecido en las secciones anteriores, la cultura como proceso social y construcción gnoseológica tiene en el símbolo uno de sus elementos constitutivos centrales. Los procesos de simbolización y representación juegan un papel de primer orden en el examen de los procesos culturales y su vínculo con los de tipo social y político.

Derivado de la importancia del símbolo y de la condición interrelacional de los procesos culturales, tenemos a la palabra como una forma simbólica y portadora de sentido; sus vinculaciones con los procesos sociales se convierten así en el centro sobre el que gira la reflexión de la cultura y de sus distintos componentes, entre ellos la literatura. Son las dimensiones comunicativa y artística de la palabra las que permiten resaltar su carácter social.

Estamos en el ámbito de la interpretación del proceso de construcción de la *palabra propia* y la *palabra del otro*, así como en la *construcción de sentido*. La palabra es parte del mecanismo formador y activador de la memoria colectiva. Estamos también ante el *hecho literario* como acto creador y como transmisor de elementos de la memoria colectiva a partir de formas simbólicas (como lo son los símbolos y los mitos), así como elemento constitutivo y a la vez difusor de visiones de mundo.

También estamos así ante el paso de la palabra como oralidad a la palabra como texto. Es en su segunda forma que nos interesamos en ella, en su forma de relato, de narrativa en la tradición letrada. Es importante advertir que, en algunas instancias, se presenta una imbricación de las tradiciones orales y letradas, como en el caso del mito en la literatura mítica, propiamente dicha, o de aquél como elemento constituyente de una cierta narrativa.

Como parte de esta reflexión es pertinente subrayar el hecho de que la palabra no surge ni espontánea ni naturalmente; la palabra es un producto social y, como tal,

representa simbólicamente los distintos procesos que se producen en toda colectividad humana, desde las relaciones más comunes de la vida cotidiana hasta las actividades referentes a la heurística científica más intrincada.

Si bien la palabra apela al hombre como individuo, es en el plano de la colectividad humana que adquiere un valor que la trasciende, en la medida en que refleja el espacio y el tiempo de la misma, así como las ideas fundantes de las relaciones que organizan a esa colectividad.<sup>1</sup>

El hombre, entendido, nuevamente, en sociedad, ha requerido de representarse el mundo, su ser, su propio accionar dentro del mismo, su circunstancia, y al otro a través de formas simbólicas de muy diversa naturaleza, de entre las cuales sin duda el lenguaje ocupa un lugar preponderante, tal como lo reconocen Cassirer y Castoriadis.<sup>2</sup>

Es en el lenguaje, en términos de su plasticidad e historicidad, que se contienen los elementos que expresan esas relaciones sociales. Podrían aventurarse un par de ideas sobre este punto; la primera es que lo social tiene su fundamento en lo simbólico y, en ese sentido, una segunda, que consideraría incluso el aspecto más genético, o natural si se quiere, en el hombre como de carácter social o como *socio-simbólico*

La literatura forma parte del arte, como creación y apreciación estética, pero también, y en una acepción más amplia,<sup>3</sup> del ámbito cultural, como producto y, más notablemente, como producción simbólica y social. En este último sentido, se considera primariamente a la literatura como portadora de símbolos y mitos que condensan y reactivan la memoria colectiva, los valores y la visión de mundo de una sociedad en un determinado *horizonte histórico-cultural*.

Es en esta segunda dirección que este trabajo se sitúa y persigue determinar las implicaciones originadas en la interrelación entre literatura y símbolos y mitología – como mediadores culturales, como los definiera Iuri M. Lotman.<sup>4</sup> Esta interrelación es percibida como parte de un proceso cultural y social.

---

<sup>1</sup> Cfr. Pagni, Andrea, “Ficciones fundacionales y trabajo de la memoria: La búsqueda de la identidad en la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX en retrospectiva”, Revista Historamericana número 12, Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag Stuttgart, 2001, pp.133-144.

<sup>2</sup> Vid. Cassirer, Ernest, *Filosofía de las formas simbólicas. Tomo I: El lenguaje*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª edición en español, 1998 y Hülsz Piccone, Enrique (ed. y trad.) *Diálogo con Cornelius Castoriadis*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1ª edición, 1993, p. 9

<sup>3</sup> Cfr. Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Eediciones Península, serie Historia, Ciencia, Sociedad, núm. 265; 1997, en especial en sus apartados referentes a los conceptos de cultura, literatura y estructuras del sentir..

<sup>4</sup> Lotman, Iuri, y Mints, Zara G., “Literatura y mitología”, en *La Semiósfera*, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, 1996, pp. 190-213.

Dos autores que ha excogitado sobre la cuestión de una historia de la cultura y de los problemas de la representación dentro de la misma son los franceses Roland Barthes y Roger Chartier.

***\*El problema propuesto por Roland Barthes***

Para Roland Barthes, el estudio de la cultura es el estudio de los distintos significados que una sociedad ha creado respecto de sí misma y de su entorno. Esos significados dan lugar a muy diversas representaciones producidas por el hombre. En el caso de Barthes, esta cuestión supone examinar cuando el sujeto de la cultura adopta la forma textual de los sistemas y códigos de signo, es decir una simbolización de algún tipo. En esas simbolizaciones, de acuerdo con este autor, como por ejemplo en el mito, podemos encontrar creencias, deseos y valores expresados en las grandes narrativas de la cultura de cada sociedad en un horizonte histórico dado.

Con arreglo a lo expresado por Barthes, en el caso del mito, éstos generalizan la experiencia para propiciar un acuerdo social sobre cómo percibimos la realidad, la condición humana y para establecer reglas en las interacciones humanas en una comunidad. Además, los mitos ofrecen arquetipos interpretativos para descifrar el significado del mundo real con una visión del presente por medio de la simbolización de la memoria de las experiencias del pasado. Eso es posible merced a la creación de sistemas simbólicos en el seno de los cuales se realizan conexiones con el significado. Sin embargo, este ámbito simbólico de las asociaciones, propio de una cultura, se torna en un “vacío de lenguaje” para alguien ajeno a ese referencial cultural.

Conforme a ese planteamiento, tenemos que, para Barthes, existe un hecho cultural de gran importancia y que es la lectura de un texto, que él entiende como una forma de resistirse al poder de un texto. De esa forma, se subraya la lectura de representaciones del cuerpo, el placer, el amor, lo sagrado, la posesión, la alineación, la intersubjetividad, la cultura, la diferencia, la memoria y la escritura. Se trata, pues, de una forma de construcción de significados que le permite a los hombres leer y así resistir ese torrente de representaciones culturales y la representación de la cultura.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Trifonas, Peter Pericles, *Barthes y el imperio de los signos*, Barcelona: Gedisa Editorial, colección encuentros contemporáneos, 1ª edición, 2004, pp. 26 y 27.

Así es que arribamos a la definición semiótica de cultura propuesta por Barthes, y ya mencionada en el capítulo anterior, pero que retomamos nuevamente por su importancia en esta sección:

“...La cultura, de ser algo, es un retroceso a las señales para hallar significado dentro de un sistema de signos (que él llama *signos de la cultura*) cuya realidad no es más que una ficción del lenguaje, o sea, una forma arbitraria de codificar y entender el mundo...”<sup>6</sup>

Respecto a la cuestión de la representación y la historiografía, Barthes ha planteado que “Examinar a fondo la historiografía requiere el compromiso activo intelectual del historiógrafo con el mundo como texto –como signos-, no como hechos”. En términos semióticos, ese empeño supondría, en su opinión, sustituir los conceptos de “palabra” y “representación” por los nociones de “signo” y “significación”, en tanto que ellas plantean la pregunta de la producción, distribución y el consumo de significado.

Sobre la elaboración de una historia cultural, Barthes señala que, a partir del giro semiótico de las décadas de 1950 y 1960, se produce el reconocimiento de la historia y su representación de la cultura como un acto interpretativo, como un acto de escritura y, por ende, de representación. Así irá conformándose, como él apunta, una visión de la cultura registrada como historia y la historia como cultura. Eso supondrá pensar en una escritura de la historia-cultura a través de la cual el significado de la cultura se codifica en un sistema y se representa con criterios de veracidad.

Sobre esta historia cultural, Barthes concluiría diciendo que:

“...la historia cultural ha identificado tradicionalmente a un subgénero particular de historiografía general... pero ha diferido en la amplitud multidisciplinaria de sus fuentes. Por ejemplo, la filosofía, la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología e incluso la teoría literaria han contribuido a la metodología analítica de la historia cultural...”<sup>7</sup>

En realidad, lo que Barthes sugiere es crear una definición y demarcación de esta subdisciplina frente a otras historias denominadas culturales, como la historia intelectual o historia de las ideas, del pensamiento, de las mentalidades, etc. Esa demarcación supone reconocer precisamente la trascendencia de lo simbólico en este tipo de representación de lo social. Sin embargo, la definición que nos ofrece Barthes, sigue

---

<sup>6</sup> Loc. cit. en Trifonas, Peter P., op. cit., p. 30.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 59.

siendo limitada por cuanto no se reconoce en ella el papel ordenador que tiene la cultura en relación a lo social y como expresión de la actividad creativa socio-histórica del hombre, y de las luchas a que da lugar.

***\*El señalamiento de Roger Chartier***

Desde una lectura que ve al *mundo como representación* y a la historia cultural entre prácticas culturales (como la escritura, la lectura, la producción y difusión de textos) y representación, Roger Chartier plantea una historia de representaciones como historia cultural y como alternativa a la historia de las mentalidades.

En su balance historiográfico y su reflexión metodológica, Chartier se propone plantear *una historia de las prácticas de lectura*, entendida como una prolongación necesaria de la producción y circulación del libro, así como *una historia de las representaciones colectivas del mundo social, de las varias formas mediante las cuales las comunidades, desde sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia*.

De esa forma, Roger Chartier busca abrir nuevas perspectivas de comprensión de la multiplicidad y diferenciación de la práctica cultural, a partir de la lectura, la interpretación y la difusión de obras literarias, entre otros textos, como modelos de producción de significación y, por tanto, de construcción de cultura. En la preocupación metodológica de Chartier podemos encontrar un fuerte componente semiótico.

También, encontramos en Chartier un punto de acuerdo con Barthes, por cuanto este autor reconoce al igual que Barthes que las fuentes de la historia cultural son de tipo multidisciplinario y sitúan al hecho cultural dentro del ámbito de lo simbólico y de la producción de significaciones y de sentido. Ambos destacan el texto y las narraciones culturales como objetos del análisis de lo socio-cultural. El objeto de estudio para Chartier es el análisis de textos, descifrados en sus estructuras, motivos y objetivos; el estudio de objetos impresos, de su distribución, de su fabricación, de sus formas. En Chartier existe una mayor inclinación sociológica e historiográfica por el hecho encarnado en la práctica cultural.

Al decir de este autor:

“...la historia de las prácticas que, al tomar contacto con lo escrito, le conceden una significación particular a los textos y a las imágenes que estos llevan. Situado, pues, en el cruce de la crítica textual, la historia del libro y una

sociología retrospectiva de las prácticas de lectura, semejante recorrido, multidisciplinar por naturaleza, es una de las definiciones de la historia cultural.”<sup>8</sup>

Para este autor, la cuestión esencial que la historia cultural nos plantea es la de las relaciones existentes entre las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación que sufren. Ese interés es ilustrado por la siguiente pregunta que el mismo Chartier plantea: ¿Cómo, gracias a la mediación de esta lectura (o de esta escucha), construyen los individuos una representación de ellos mismos, una comprensión de lo social, una interpretación de su relación con el mundo natural y con lo sagrado?

## 2.-Una teoría de la cultura aplicada al análisis historiográfico

En este análisis, el punto a comprobar es el de la pertinencia metodológica del empleo de la literatura como instrumento para el análisis historiográfico, a partir de considerar que una de sus cualidades es la de ser ella misma portadora de historicidad, característica que se desprende del hecho de que el creador, como individuo en sociedad, aparece como artífice de los hechos históricos e intérprete de los mismos.

Como lo señalara Alicia Mayer, citando a Luis Villoro, “el objeto de la historiografía es el hombre”<sup>9</sup> y el papel de la historiografía es rescatar la memoria de la historia, para lo cual se vale –en palabras de Mayer- del análisis documental para develar los secretos del modo de pensar en torno a un acontecimiento trascendente, a través de descubrir una y otra vez el significado que tiene una obra cuyo autor es único e irrepetible.<sup>10</sup>

Uno de los aspectos más relevantes a considerar es el mérito teórico-metodológico del empleo de una teoría de la cultura y su vinculación con el estudio de los procesos sociales como una parte del análisis historiográfico. A guisa de ejemplo, es importante destacar que a finales de 2003, en su última conferencia en la UNAM, el eminente cientista social brasileño Octavio Ianni señaló la importancia de analizar los arquetipos que aparecen en la literatura latinoamericana (e. g. el caudillo, el tirano, el

---

<sup>8</sup> Chartier, Roger, *El Mundo como Representación. Historia cultural: Entre Práctica y Representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, Ciencias Sociales/Historia, 5ª reimpresión, 2002, p. I.

<sup>9</sup> Vid. Mayer, Alicia, *Dos Americanos, Dos Pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Historia General, núm. 18, 1ª. Edición, 1998.

<sup>10</sup> Mayer, Alicia, op. cit., introducción.

hacendado, el indígena, etc.) y examinarlos a la luz de la mitología, de su proceso mitopoyético, así como de su simbolismo como vías para repensar las problemáticas historiográficas y de las ciencias sociales en América Latina.

Esta preocupación de Octavio Ianni estaba vinculada a la creciente incorporación de elementos de análisis y de las teorías culturales en el trabajo historiográfico y en las ciencias sociales. Un ejemplo de este enfoque ha estado representado por los trabajos de la llamada Escuela Cultural Inglesa o Escuela de Birmingham, a la que pertenecieron los intelectuales Raymond Williams y Edward Palmer Thompson y, de una manera menos directa, Eric Hobsbawn y Christopher Hill. Ciertos historiógrafos estadounidenses han empleado este enfoque culturalista, me refiero a los trabajos de Richard Slotkin y James A. Morone.

### 3.- El problema del llamado «pensamiento irracional»

Un aspecto que los trabajos de esos autores destacan es la relevancia del llamado pensamiento “irracional” y su relación con las llamadas estructuras afectivas o del sentir como fundamento para la creación de movimientos y las instituciones sociales.

Al respecto, es interesante destacar el aserto del politólogo estadounidense James A. Morone,<sup>11</sup> de que es posible construir una teoría política sobre la base del estudio del pecado, a partir del cual es posible explicar el comportamiento de distintos grupos sociales y la institución de ciertas organizaciones sociales. Como ejemplos de esa teoría política, Morone nos ofrece los casos de los puritanos de la Nueva Inglaterra del siglo XVII, el caso de los abolicionistas de mediados del siglo XIX, en Massachussets, y el de los segregacionistas y racistas del Ku Klux Klan, así como el de la actividad de diversos grupos religiosos. Este tipo de pensamiento es visto como una forma simbólica y como tal es estudiada.

#### *\*Pensamiento mítico*

Por su parte, Jean Pierre Vernant ha señalado que “El historiador apenas ha delineado la frontera entre la mentalidad mítico-religiosa y la racionalidad política que está tentado, sino a cuestionar, al menos a relativizar, subrayando su carácter indeciso,

---

<sup>11</sup> Cfr. Morone, James A., **Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History**, New Haven and London: Yale University Press, 2003

flotante, poroso. Si el mito no se comportara él mismo sus formas de racionalidad propias, no se ve cómo habría logrado desembarazarse de otras...”<sup>12</sup>

El análisis del símbolo y el mito en las narrativas nos puede permitir conocer de manera esencial la visión de mundo que los hombres han tenido en distintos momentos de su historia y de la codificación de su memoria histórica y de sus valores e instituciones. Ambos medios, símbolo y mito, transmiten el significado que distintas sociedades dan a los elementos más fundamentales de su visión de mundo, misma que se advierte cambia de acuerdo con el contexto histórico-cultural.

De lo antes dicho, es importante señalar que no se trata de realizar un análisis de lo político y social a partir de una historia cultural en la que se ponga el énfasis en aspectos de la vida cultural como aspectos aislados del conjunto de los procesos sociales, por más que se destaque el contexto histórico en el que dichos aspectos de la vida cultural tuvieron lugar. Tampoco se trata de realizar un acercamiento culturalista de la historia donde lo político se separa de la consideración de lo cultural y se trata de presentar a los procesos culturales desvinculados de los procesos sociales reales.

### ***\*Pensamiento religioso***

Una de las formas simbólicas más penetrantes en la sociedad y en la cultura de las diversas sociedades, a lo largo de la historia, ha sido el pensamiento religioso, el símbolo y la simbolización de lo sagrado. Dentro de él, el hombre se plantea los problemas de la génesis y una teleología. A través de él, el hombre da cosmos, orden al caos en que se le presenta la vida que experimenta y lo angustia. Una de las primeras fuentes de heteronomía de la sociedad es sin duda la religión y sus ritos.

Una definición de religión y, por ende, de pensamiento religioso utilizada en este trabajo es la de Clifford Geertz, quien señala que una religión es:

*“1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos ,penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”*<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Historia, 1ª edición en español, 2002, p. 11

<sup>13</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003, p. 89.

En esa definición, Geertz subraya el gran peso que se asigna al término “símbolo” y que él entiende como formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, de juicios, de anhelos o creencias. En esa concepción, la cultura se nos presenta formada de estructuras culturales, es decir, de sistemas de símbolos o complejos de símbolos y que constituyen fuentes extrínsecas de información. La religión sería pues un sistema cultural o un complejo de símbolos sagrados.<sup>14</sup>

Como se ha señalado ya, para Wilhelm Dilthey, la teología elabora una concepción de la vida y del mundo a partir de la vida humana, de la experiencia humana. Filosofía, religión y arte son formas de la autognosis histórica que caracteriza la reflexión del hombre sobre sí mismo, su relación con otros, con su universo y lo absoluto. Para este autor, la religión es una forma de expresar una concepción de la vida y del mundo como un todo trabado, en toda su vitalidad. El hombre posee la unidad de su existencia y de su unión con el mundo sólo en la conexión de conciencia de la visión del mundo y de ideal de vida; y la religión provee esa conexión al hombre.<sup>15</sup>

Para Ernst Cassirer es la conciencia primera que se formula el hombre, como una forma simbólica que nos proporciona las primeras representaciones de las cosas. En su inicio, y podríamos decir que aún después, la religión y el mito entrelazaban sus procesos de evolución. En ambas aparecen interpretaciones sobre la sociedad y sobre el papel del hombre y la naturaleza, desde la perspectiva de potencias extrahumanas, exteriores al hombre y a la sociedad.

Mircea Eliade reconoce que uno de los aspectos que son objeto de mayor interés en el estudio de la cuestión religiosa son las *estructuras*, los *mecanismos*, los *equilibrios* constitutivos de toda religión y definidos, discursiva o simbólicamente, en toda teología, en toda mitología, en toda liturgia.

Asimismo, Eliade subraya la idea compartida de que una religión es un sistema, que difiere del polvo de sus elementos; que es un pensamiento articulado, una explicación del mundo.<sup>16</sup>

Otra perspectiva sobre el pensamiento religioso nos la provee Wilhelm Pöll, desde la sicología de la religión.<sup>17</sup> donde lo que se pone de realce es la vivencia

---

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 90 y 91.

<sup>15</sup> Dilthey, William, *Teoría de la concepción del mundo*, op. cit., p. 15 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Tratado de las Religiones*, México: Ediciones Era, Colección Biblioteca Era, 14ª edición, 2000.

<sup>17</sup> Pöll, Wilhelm, *Psicología de la religión*, Barcelona: Editorial Herder, 1967

religiosa y la significación de lo sagrado en la conciencia del hombre, de su fenomenología de la formación de mundo que proveen las representaciones religiosas y el pensamiento religioso. Para Pöll, la religión es definida como “homenaje a lo sagrado”, pues homenaje connota la clase de relación del hombre con lo sagrado que existe en la religión y sugiere la expresión ritual de sentimientos de una amorosa relación de estima y respeto. Es claro que esas representaciones trascienden el psiquismo y se colocan en el centro de la construcción social misma.

**\*Símbolo, mito y lenguaje. *La semiótica de la cultura***

En virtud, de considerar el análisis de las narrativas culturales como una fuente del análisis historiográfico, uno de los autores que dentro de la llamada semiótica de la cultura ha trabajado la relación de símbolo y mitologías con la literatura, es el semiólogo ruso Iuri M. Lotman. Para este estudiosos del símbolo, literatura y mitología constituyen dos dominios de la actividad cultural y su relación se produce en la forma de un “trasvase del mito a la literatura y que, en su opinión, ha sido particularmente notable en la esfera de la cultura masiva de los dos últimos siglos, el XX y éste que inicia.<sup>18</sup>

A juzgar por Lotman, el mito como un determinado estadio de la conciencia, que precedió al surgimiento de la literatura escrita, penetra en los textos literarios artísticos en la forma de trozos de los que no se ha tomado conciencia, que han perdido su significado inicial. En su opinión, mito y literatura están sujetos a contraposición y no a confrontación y más recientemente a una síntesis en la forma de un “arte mitológico”, como se puede apreciar en la ópera, la filmografía más reciente y en la misma literatura.

Como ya se dijo previamente, la ciencia y la historiografía positivista ven en el mito un relato fantástico sin correlato con ningún tipo de construcción de conciencia o conocimiento que pueda ser considerado como “objetivo” y los considera un producto de pueblos arcaicos o en el pasado remoto y, por ende, ausente en la cultura occidental contemporánea. Como también hemos visto esa percepción no responde a la situación real de esa cultura.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Lotman, Iuri, “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), publicados en su texto . *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, p. 190.

<sup>19</sup> Lotman, Iuri M., op. cit., p. 192.

En su análisis se reconoce una de las características reconocidas en el mito que es su subordinación a un tiempo cíclico. En esos términos, los acontecimientos narrados no tienen un desarrollo lineal, sino que se repiten eternamente en un orden dado, donde los conceptos de inicio y fin no aplican a ese tipo de narrativas.

Otro rasgo de los textos mitológicos, como Lotman apunta, es su alto grado de ritualización y el hecho de que su narración se refiriera al orden original del mundo, a las leyes de su surgimiento y existencia. Los acontecimientos descritos en ellos se repetían invariablemente en la inmutable movimiento de la vida universal. Sus participantes eran los dioses o los primeros hombres, los fundadores de su progenie. Su propósito era fijarse en la memoria de la colectividad con la ayuda del ritual, como una demostración gestual de la narración, a través de las representaciones ceremoniales y las danzas temáticas, acompañadas de cantos rituales.<sup>20</sup>

Si bien, como reconoce el propio Lotman, esa narrativa cíclica daría lugar a una narrativa lineal donde inicio y fin serían puntos ordenadores del nuevo tiempo de la narración y con ello del surgimiento de nuevos protagonistas, diferentes a los dioses o los héroes primigenios. No se puede negar que el mito logro trascender a través de uss contenido simbólicos las funciones rituales y de condensación de una memoria colectiva primigenia. El mito seguiría jugando un papel de primer orden como medio de representación de emociones más complejas y dentro de formas de organización más complejas, como en el caso de los movimientos de masa o en agrupaciones de clase. El mito continuaría dando base a significaciones sobre el orden y los valores grupales, proporcionando imágenes simbólicas apropiadas a la definición de la teleología de los diversos grupos societarios y sus luchas.

Por otra parte, se destaca la proposición de Clifford Geertz respecto a los elementos que aporta la religión y, por ende, el pensamiento mítico a una sociedad: un *ethos*, una cosmovisión, o idea de orden, y todo ello mediante la simbolización de lo sagrado.<sup>21</sup> De acuerdo con este autor, en todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca, pues no sólo suscita un asentimiento intelectual, sino más importante le impone una entrega emocional.

Para Geertz, el *ethos* de una sociedad es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de una actitud profunda que una sociedad tiene ante sí mismo y ante el mundo que lo refleja. Por lo

---

<sup>20</sup> Lotman, Iuri M., op. cit., p. 195.

<sup>21</sup> Geertz, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, op.cit., p. 118.

que hace a su cosmovisión, ésta es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad y ella contiene además las ideas más generales de orden de esa sociedad.. En ese esquema, Geertz afirma que “el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión”.<sup>22</sup>

#### 4.- El concepto de cultura, la teoría de la cultura y sus vinculaciones con los procesos de organización y cambio social. los autores

Este trabajo busca distanciarse de la llamada historia de las mentalidades, la historia de las ideas y la historia social, mediante el enfoque teórico y metodológico elegido, por considerar que la historiografía en sí misma supone todos los aspectos que estos enfoques preconizan como su objeto de estudio. Por ejemplo, los aspectos psicológicos y culturales en la sociedad, los procesos de producción de pensamiento en distintas esferas de lo social y, por ende, la consideración de los movimientos sociales y sus actores.<sup>23</sup>

Si se tiene en cuenta que la cultura es tanto un proceso social total que tiene su vinculación directa con la hegemonía como un proceso también que se refuncionaliza permanentemente y en el cual existe una repercusión directa de ciertas formas simbólicas (símbolo, lenguaje, iconografía, pensamiento mítico-religioso, pensamiento mágico, música, etc.)<sup>24</sup> en la creación de movimientos sociales y cambio social, tendremos entonces que la cultura y las formas simbólicas tienen una vinculación directa con la sociedad y todo lo que ocurre en ella.

Bajo este enfoque existe una relación directa entre la cultura y la política, en la medida en que el proceso cultural es resultado de una lucha cultural, que al mismo tiempo es una lucha política, una lucha de clase. Lo cultural, en un sentido más amplio, más societario, atraviesa todos los niveles y áreas de la sociedad, incluso los más

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Al respecto, cfr. el texto de Lucien Febvre, *Martín Lutero, Un Destino*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios de Historia, 2ª reimpresión, 1972.

<sup>24</sup> A manera de ilustración de la influencia de estas formas simbólicas, tómesese el caso de la conquista de México o las reacciones en Europa ante catástrofes como la peste basadas en el pensamiento mítico-religioso o la codificación de valores e instituciones sociales como en el caso de los procesos seguidos en Salem, Massachussets.

impensables; por ejemplo, la producción científica, que es un proceso social y determinado por condiciones socio-culturales e históricas.<sup>25</sup>

A lo anterior se agrega la idea de que la cultura no es parte separada de la formación social, dividida arbitrariamente en una superestructura y una infraestructura, donde la primera está condicionada por las relaciones que ocurren en la segunda. La cultura es esencialmente social; no como la encarnación de representaciones independientes a los procesos sociales, sino como “el” proceso global y articulador de las relaciones, incluyendo las de producción, y de los hechos sociales en una colectividad dada.

También es importante destacar que una condición primordial de la actividad del hombre es el representarse su *ser y estar* en el mundo a través de formas simbólicas. En palabras del lingüista ruso Mijaíl Bajtín, “la conciencia no desempeña una función pasiva en tanto reflejo mecánico, sino que es actora de un proceso y el producto de su actividad es un reflejo”,<sup>26</sup> es decir, formas simbólicas sobre las que se construye el proceso de conocimiento y conciencia de lo social.

A la definición de cultura podría agregarse la idea central de Cornelius Castoriadis sobre el *imaginario social instituyente*, que considera que ésta es una institución social de carácter simbólico, cuya creación está condicionada por estructuras, formadas a partir de relaciones sociales múltiples y diversas, históricamente determinadas. En ese sentido, es instituyente (creadora) o instituida (creada) en un proceso de creación histórico-social en el que ambas instancias (lo instituyente y lo instituido) se condicionan recíprocamente.<sup>27</sup>

Para Christopher Hill, la concepción de la historia es *siempre de cambio*, dentro del cual hay continuidad; es una dualidad de cambio y continuidad. De acuerdo con Hill, lo más importante será el efecto dialéctico del cambio.<sup>28</sup> Un aspecto central es la preocupación de Hill por entender las ideas radicales y las llamadas irracionales no por su valor filosófico, sino en términos de su impacto en los movimientos sociales. Esta

---

<sup>25</sup> Vid. García, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 2000.

<sup>26</sup> Bajtín, Mijaíl, *Estética de la Creación Verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, Colección Lingüística y Teoría Literaria, 1ª edición, 2002.

<sup>27</sup> Castoriadis, Cornelius, *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Segunda Parte: El Imaginario Social y la Institución*, Barcelona: Tusquets Editores, 1ª edición, 1989.

<sup>28</sup> Cfr. Hill, Christopher, *El mundo trastornado. El ideario extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, trad. de Ma. del Carmen Ruíz de Elvira, Madrid: Siglo XXI Editores, 1ª edición, 1983; *Change and continuity in seventeenth-century England*, Avon, Gran Bretaña: Yale University Press, edición revisada, 1991; y *Some intellectual consequences of the English revolution*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1980.

posición supuso un enfrentamiento con la concepción hegeliana de la historia, según la cual “si es racional es real”.

Al igual que E. P. Thompson (y Max Weber), destacara el gran peso que tuvo el pensamiento religioso en la creación de nuevas instituciones sociales y prácticas sociales (el papel del pecado, los mitos de origen, etc.). Nos dice Hill que tras una revolución nada es igual, es una aceleración, una “condensación” del proceso histórico. Un caso paradigmático es la revolución inglesa de 1640-1647: Nada es igual después del proceso revolucionario, aunque se produce una restauración de la monarquía, pero bajo el control del parlamento (soberanía). Este proceso revolucionario cambió la concepción de las cosas en la Europa de su tiempo.

En el caso de Hill, esta concepción de cambio social se sustenta igualmente en un cambio de las ideas que prevalecen en una sociedad. Esta concepción de cambio social se articula con la idea de movimiento cultural y de cultura. Este autor propone dar atención a lo irracional, pues apela a las emociones y de esa manera logra aglutinar a grupos sociales, crear movimientos sociales y provocar el cambio social.

En su principal trabajo de Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra, durante el período 1780-1832*, obra en la que rastrea la influencia de la Iglesia Metodista en la organización, los valores, la visión de mundo y el pensamiento político de la clase obrera inglesa. Al igual que Hill, Thompson sostendría que la verdad de las ideas, en términos filosóficos, carece de importancia para el análisis historiográfico, pues lo que se busca es su importancia como generadora de movimientos culturales y de cambio social. En ese sentido, advirtió del peligro de omitir o ignorar ideas por considerarlas irracionales, privándonos así de un importante material histórico. Las ideas irracionales que debemos atender enfrentaron su historia y sus propios problemas.

Con base en esas consideraciones, la investigación que dio lugar a este trabajo se centró en el examen de la construcción del concepto de mandato excepcional o providencialismo en la cultura angloamericana, como base de la visión de sí mismos y de la Hispanoamérica colonial, a partir del legado ideológico del siglo XVI y su evolución durante el siglo XVII.

La investigación se ocupó de examinar la génesis de esa visión de mundo comenzando con los antecedentes históricos que comprenden el mundo europeo y la

influencia de la circunstancia americana,<sup>29</sup> en los términos utilizados por Lucien Goldmann de *estructuras significativas* globales.<sup>30</sup>

El objetivo del trabajo de investigación se planteó en los siguientes términos: El inquirir sobre la génesis de la noción de mandato o misión excepcional en Estados Unidos, como la piedra de toque de la visión (estructura significativa global) de ese país sobre sí mismo y sobre nuestra región, en el período indicado. Lo anterior supone decir que el imaginario social de esa colectividad nacional se fundó sobre la base de una idea de predestinación y de pueblo elegido, radicada a su vez en la construcción simbólica de la visión mítico-religiosa surgida del movimiento de reforma, en su vertiente puritano-calvinista, y de nuevas identidades sociales ligadas con el surgimiento del modernismo y el capitalismo<sup>31</sup>.

En este examen resalta la importancia ínsita en el problema de la *alteridad*, toda vez que sitúa el problema de estudio en función de una visión de “nosotros y los otros”. En este punto, se considera relevante el aporte de Tzevetan Todorov<sup>32</sup>, quien precisamente, a través del análisis comparativo de ciertas narrativas, analiza esta visión de la *otredad*.

Esta metodología se ve reflejada en el muy sugerente texto de James A. Morone, *The Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History* (La Nación del Fuego Infernal. La Política del Pecado en la Historia Estadunidense),<sup>33</sup> en el cual Morone sostiene que la moralidad, sustentada en un imaginario y un pensamiento de raíz mítico-religiosa, se torna en el vehículo mediante el cual los estadounidenses se definen a sí mismos y a los otros, a partir de una negación, en términos de un *no-americano*, que le será muy particular, cuando se analizan distintas áreas de su comportamiento colectivo y de su cultura.

---

<sup>29</sup> Vid. Mayer González, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Histórica General, núm. 18, 1ª edición, 1998. En este texto, la Dra. Mayer se refiere al análisis comparativo del pensamiento de dos figuras señeras del período que nos interesa en Nueva España y Nueva Inglaterra. La Dra. Mayer considera los elementos de historicidad e historiográficos señalados.

<sup>30</sup> Goldmann, Lucien. *El Hombre y el Absoluto. «Le Dieu Caché»*, Barcelona: Ediciones Península, 1ª edición, 1968.

<sup>31</sup> Vid. el trabajo de Susana A. Montero Sánchez, *La construcción simbólica de las identidades sociales. Un análisis a través de la literatura mexicana del siglo XIX*, México: CCYDEL/ PUEG / Plaza y Valdés editores, 1ª edición, 2002. En él, Montero nos ofrece un interesante ejemplo del uso de este tipo de metodología, en la que se indaga sobre aspectos del imaginario social insitos en la literatura de un periódico histórico para descubrir la construcción simbólica de las identidades sociales. Asimismo, el texto de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo; edición crítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2004.

<sup>32</sup> Todorov, Tzevetan, *Nosotros y los Otros*, México: Siglo XXI editores, 3ª edición, 2003.

<sup>33</sup> Morone, James A. , *Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History*, Miami: Yale University Press, 1ª edición, 2003

Para poder abordar el problema del papel del simbolismo y la mitología como herramientas del análisis historiográfico es importante contar con una definición general del concepto de cultura. Podemos decir que podemos encontrar tres grandes conceptos de cultura: a) Una definición que refiere a la cultura como un proceso social; b) otra que percibe a la cultura vinculada a procesos de creación artística y apreciación estética; y c) la cultura como una producción simbólica, en general, y que se acerca más a definiciones de la filosofía de la cultura.

En el análisis de la noción de mandato excepcional destaca el tratamiento de los conceptos de símbolo y mito y, en particular, en su uso en la narrativa del siglo XVII. Esta metodología a ha sido utilizada por distintos autores, entre ellos Alfredo López Austin, Susan Montero Sánchez, María Sten, en el ámbito nacional; David A. Brading,<sup>34</sup> Iuri Lotman,<sup>35</sup> Lucien Goldman, Ernest Cassirier<sup>36</sup>, Richard Slotkin, James A. Morin, Christopher Hill, Edward P. Thompson, entre otros.

Esta metodología se sustenta en la relación directa de las formas simbólicas y la generación de estructuras sociales, en una percepción de la cultura como un proceso social y como tal cambiante y contradictorio. Como ejemplos de la acción de esas formas simbólicas en lo social, se pueden mencionar productos culturales palmariamente vinculados con elementos afectivos o del sentir, como *La Marsellesa*, en la Revolución francesa, o *La Internacional*, en el movimiento socialista internacional. O más específicamente, en el caso del imaginario ligado con el Dios calvinista y la llamada ética protestante. Estos productos simbólicos han mostrado una duración y significación (y resignificación) más allá del *horizonte histórico cultural* del que surgieron.

Es en este último sentido que se reconoce como punto de partida la necesidad de hacer una reflexión más detenida sobre la definición de cultura. Para ello se toman en cuenta los comentarios de Elsa Cecilia Frost,<sup>37</sup> quien señala que “Es un hecho innegable que el hombre es un ser creador que, como tal, ha tenido siempre conciencia de su obra... ha conocido que el mundo de la naturaleza existe otro, el de lo creado o transformado por él, el de la cultura... al enfrentarse su obra el hombre tiene la

---

<sup>34</sup> Brading, David A., *Mito y Profecía en la Historia de México*, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 2004.

<sup>35</sup> Lotman, Iuri, *La Semiosfera I*, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, 1996 y *Estructura del Texto Artístico*, Madrid: Ediciones Istmo, colección Fundamentos 58, 1978.

<sup>36</sup> Vid. principalmente la trilogía de Ernest Cassirier, *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo II: *El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2003.

<sup>37</sup> Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, México: CCYDEL, UNAM, colección Nuestra América, núm. 24, 2ª edición 1990, pp. 13 y ss.

sensación que la cultura no es ‘algo dado y obvio, sino que constituye una especie de portento que necesita ser explicado’.”<sup>38</sup>

Esta idea de la creación y transformación de lo vivido, a través de elementos diferentes a la naturaleza, concebidos e intermediados por operaciones simbólicas y con un producto igualmente simbólico resulta muy pertinente al objeto que persigue este trabajo.

Quisiera concluir este punto con el aserto de Frost de que la cultura, el hombre ha venido adoptando uno de los siguientes tres puntos de vista: a) La cultura es la actividad natural del hombre –una definición esencialista-; b) la cultura es la negación de la naturaleza y, por lo mismo, corrupción –una referencia roussauniana de que el proceso civilizatorio supone un alejamiento del estado edénico de inocencia “natural”; y c) la cultura niega la naturaleza, pero la niega para trascenderla –una percepción que nos muestra una relación dialéctica y social en la noción de cultura.<sup>39</sup> Estos tres aspectos nos remiten a epistemologías diferenciadas sobre los problemas sociales y la producción de conocimiento en áreas que se relacionan con aspectos simbólicos.

#### 4.1.- El problema de la cultura desde la historiografía

Sobre una definición sobre cultura se han presentado múltiples problemas y muy diversas enunciaciones. Sin embargo, a través de un análisis y una resignificación de un grupo selecto de autores, con base en un criterio de coherencia teórica y en lo posible metodológica, éstos coinciden en la vinculación de la producción cultural con los procesos de organización y cambio sociales. A continuación se presentan sus principales premisas sobre la definición de la cultura y su relación con la Sociedad y sus procesos; sin que lo anterior suponga una presentación crítica, aunque el examen lo supone, sino una reflexión sobre los méritos de sus propuestas.

#### **\*Christopher Hill (1912-2003)**

A continuación se presentan algunos apuntes sobre los conceptos formulados por el historiador inglés. La concepción de la historia en Hill es *siempre de cambio*, dentro

---

<sup>38</sup> Apud Ernest Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

<sup>39</sup> Frost, Elsa Cecilia, op cit., p. 14.

del cual hay continuidad. Es una dualidad de cambio y continuidad.<sup>40</sup> Para Hill, lo más importante será el efecto dialéctico del cambio.

Un aspecto central en el trabajo de Hill es su preocupación por entender las ideas radicales y las llamadas irracionales (e. g. pensamiento mítico-religioso) no por su valor filosóficos, sino en términos de su impacto en los movimientos sociales. Esta posición teórico-metodológica supuso su enfrentamiento a la concepción hegeliana de la historia, según la cual “si es racional es real”. Es un enfrentamiento articulado contra las posiciones nomotéticas sobre los procesos sociales.

Es interesante señalar que como consecuencia a esa oposición, Hill cuestionara el planteamiento leninista de que, en nuestro tiempo, lo que se produce en los movimientos sociales es un “cambio consciente” y llevado a cabo por “revolucionarios conscientes”, equivalente a decir que dichos revolucionarios son unos “cientistas” sociales en armas, en el ejercicio de una praxis hasta sus últimas consecuencias. Otra vez el eco nomológico del positivismo.

Al igual que E. P. Thompson (y Max Weber), destacara el gran peso que tuvo el pensamiento religioso en la creación de nuevas instituciones sociales, en la glutinación de grupos sociales, en su organización y en la codificación de los valores y prácticas sociales (el papel del pecado, de mitos de origen, etc.).

En ese sentido, Hill ensaya una definición de revolución, señalando que significa una *aceleración*, “*condensación*” del proceso histórico. Un caso paradigmático es la revolución de 1640-1647: Nada es igual después del proceso revolucionario, aunque se produce la restauración de la monarquía, pero bajo el control del parlamento: El poder ya no deviene de Dios, sino del pueblo y el parlamento (soberanía). Este proceso revolucionario cambio la concepción de las cosas en la Europa de su tiempo.

En el caso de Hill esta concepción de cambio social se sustenta igualmente en un cambio de las ideas que prevalecen en una sociedad. Esta concepción de cambio social se articula con la idea de movimiento cultural y de cultura.

Algunos ejemplos de este movimiento cultural se refieren al debate entre metodistas y radicales o su reflejo en la literatura y los sermones que se producen en esa

---

<sup>40</sup> Cfr. Hill, Christopher, *El mundo trastornado. El ideario extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, trad. de Ma. del Carmen Ruíz de Elvira, Madrid: Siglo XXI Editores, 1ª edición, 1983; *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Avon, Gran Bretaña: Yale University Press, edición revisada, 1991; y *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1980

época. Es un periodo en que los radicales cuestionan la Biblia, sin tener nada con que sustituirla.

En este sentido, en Hill se presenta un cuestionamiento a visiones apriorísticas en el estudio de la historia, en el que se descarta o eliminan las ideas de un periodo por prejuicios. Se plantea no juzgar las ideas que se estudian por su valor filosófico, sino valorarlas primero, a partir de un análisis de las fuentes como reflejo de la cultura de la época estudiada.

Asimismo, Hill propone dar atención a lo irracional, pues apela emociones y logra aglutinar a grupos sociales, crear movimientos sociales y provocar el cambio social. Esta tesis la pone en práctica en su análisis de las ideas radicales en su texto *El Mundo Transtornado*. En ese libro, Hill destaca la idea de cambio y continuidad, pues no hay nada absolutamente nuevo y nunca hay una ruptura total.

Algunas consecuencias intelectuales del proceso de 1640-1660, en términos de instituciones, pues las que emergen del proceso parecen semejantes, pero el contexto social ha cambiado, la orientación y el contenido de las mismas también.

Una consecuencia de la revolución se reflejó en la Cámara de los Comunes, pero en la medida en que se establece, disminuye su representatividad. Al término del periodo, se filtran ideas radicales. Esas ideas se retoman mucho después, pero atemperadas. Como por ejemplo en mejores condiciones de trabajo, de participación política, etc.

El significado de largo plazo de esta revolución no fue constitucional, ni religioso, ni cultural, ni político, sino económico, pues pavimentó el camino para la consolidación del capitalismo.

***\*Edward Palmer Thompson (1924-1993)***

Edward Palmer Thompson, miembro de la Escuela de Birmingham de Estudios Culturales, sostendría una tesis provocadora sobre los cambios en la historia, al sostener que una fuente importante en la creación de pensamiento político, organizaciones, movimientos sociales y cambio social lo constituían ideas no racionales, como las ideas religiosas o los mitos (e. g. el mito de la huelga general y que en el ámbito latinoamericano sería examinado por Mariátegui, mucho antes que Thompson o Hill formularan sus teorizaciones).

El trabajo culminante de Thompson sería *La formación de la clase Obrera*, en Inglaterra, durante el período de 1780-1832.<sup>41</sup> Donde, siguiendo los rastros de C. Hill, vería en la Iglesia Metodista el origen de la organización, los valores sociales, la visión de mundo y de elementos del pensamiento político del movimiento obrero inglés

E. P. Thompson, por su parte, al igual que Hill, sostendría que la verdad, en términos filosóficos, de las ideas carecen de importancia para el análisis historiográfico, pues lo que se busca es su importancia como generadora de movimientos culturales y de cambio social.

Además, Thompson advierte del peligro de omitir o ignorar ideas por considerarlas irracionales, privándonos de un importante material histórico. Las ideas irracionales que debemos atender enfrentaron su historia y sus propios problemas.

Un ejemplo, es el pensamiento de ese tiempo de que la “idea que tengamos del cielo dependerá la idea que tengamos de la tierra”, lo cual supondría extrapolar ideas religiosas, como el pecado, particularmente, sobre el resultado de las acciones sociales en la tierra. Así se establece una relación entre profecía y política.

También, se puede señalar el caso del mito original (Arcadia) y el pecado, a partir del cual se establece que el destino de las sociedades es incontrolable, la historia se presenta como tragedia, en la medida en que los hombres deben cumplir un destino predestinado. No importa el medio que el hombre busque para reconciliarse con Dios, esto no se hará en este mundo, sino en el otro.

Esto igualmente se manifiesta en la idea de pecado y de la caída de Adán del Paraíso, en términos de una falta de igualdad y de la predestinación de una minoría a la salvación.

Es importante señalar que, a partir del siglo XVII, la Biblia pierde su centralidad, y aparecen la teoría política, la filosofía política, las ciencias naturales y las ciencias sociales para explicar el universo que antes explicaban las Escrituras.

### \**Richard Slotkin*

El trabajo historiográfico de Richard Slotkin data de 1973, año de la publicación de su primer tomo sobre el *Mito de la Frontera* en la historia de la narrativa estadounidense, titulado *Regeneration through violence. The mythology of the*

---

<sup>41</sup> Thompson, Edward P., *La formación de la clase obrera. Tomos I, II y III. Inglaterra: 1780-1832*, trad. de Ángel Abad, Barcelona: Editorial Laia, Ediciones de Bolsillo, 1ª edición, 1977.

*American frontier, 1600-1860* (Regeneración a través de la violencia. La mitología de la frontera estadounidense, 1600-1860). Su trabajo es único dentro de los ámbitos historiográfico y de los estudios culturales estadounidenses, por más que se le ha querido clasificar en un camino metodológico-epistemológico intermedio entre los llamados *American Studies* y los denominados *American Cultural Studies*. Es de destacar que el enfoque estructural funcionalista que caracteriza a la escuela estadounidense de Estudios Culturales no se encuentra en la obra de Slotkin, cuyo trabajo se asemeja más al estructuralismo genético de Lucien Goldmann, quien es a su vez un autor ligado a las formulaciones de Georg Lukács, así como a los trabajos de Edward Palmer Thompson y Christopher Hill, vinculados a la Escuela de Birmingham de Estudios Culturales, así como a una cierta aplicación de una metodología propia de la semiótica de la cultura.

El trabajo de Slotkin es ampliamente conocido, por supuesto, en Estados Unidos, donde es un clásico, así como en Europa Occidental y en Brasil (a causa del interés en ese país por la tesis sobre la frontera). Es un trabajo historiográfico monumental, en tres volúmenes, sobre la significación de la frontera a lo largo de historia estadounidense cultural y política (que a la larga son una misma).

Los tres volúmenes de su análisis sobre el *Mito de la Frontera Estadunidense* son:

- a) *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860* (1973);
- b) *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890* (1985); y
- c) *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America* (1992).

La lectura de estos textos es altamente recomendada para poder entender el proceso de construcción cultural de Estados Unidos, más allá de las simples preconcepciones basadas en estereotipos. Asimismo, permite ver palmariamente la larga supervivencia de la idea de frontera dentro de dicha cultura y su vigencia en el momento actual; a pesar de que esta idea esté siempre sujeta a un proceso de reinterpretación permanente.

En el trabajo de Richard Slotkin existen diversas novedades en el plano de la investigación historiográfica, siendo la más importante de ellas el papel que éste asigna

al mito como un elemento de gran valor en la interpretación de una colectividad social, tanto como medio de conocimiento como de significación y preservación de la memoria. En ese sentido, el mito permite codificar la experiencia de una colectividad; ser el vehículo de esa intuición sobre el mundo que es la llamada visión del mundo (*Weltanschauung*); crear instituciones y valores, así como propiciar movimientos y cambios sociales.

Un aspecto de gran importancia, respecto al impacto del mito en los procesos sociales se refiere a su gran poder para influir en las emociones de las distintas colectividades humanas, sobre la base de estructuras del sentir, como son definidas por Raymond Williams, esto es, como sentimientos que son pensados y pensamientos que son sentidos y que tienen una expresión en experiencias compartidas. El ámbito de las estructuras afectivas es determinante en el funcionamiento del mito.

El trabajo de Slotkin hace uso de una hermenéutica antropológica de la cultura y del símbolo en la cultura; algunos elementos de esta metodología los encontramos en los trabajos de Clifford Geertz y Iuri M. Lotman. En esa perspectiva hermenéutica, lo importante es comprender a la cultura como *producción de sentidos*, de manera que también podamos entender a la cultura como *el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un grupo humano determinado*.

Esta idea de producción de la cultura como producción de sentidos, también está presente en Slotkin; para él existe un vínculo estrecho entre mitopóiesis, o creación mítica, y literatura sobre la frontera, como esa representación simbólica de la llamada *experiencia americana*. Es en la narrativa de los distintos periodos de la historia de Estados Unidos que encuentra la codificación y recodificación del llamado mito de la frontera.<sup>42</sup>

En sus propias palabras, Slotkin nos señala que:

“La mitología de una nación es la máscara inteligible de ese enigma llamado el ‘carácter nacional’. A través de los mito, la sicología y la visión de mundo de nuestros ancestros culturales son transmitidas a los descendientes modernos, en tal forma y con tal fuerza que nuestra percepción de la realidad contemporánea

---

<sup>42</sup> Slotkin advierte al lector que su discusión sobre el mito y la mitogénesis está basada en los siguientes trabajos: Joseph Campbell, *The Mask of God and The Hero with a Thousand Faces*; Richard Chase, *The Quest for Mit.*; James G. Frazer, *The New Golden Bough*, ed. Theodor Gaster; Carl Gustav Jung, *Psyche and Symbol*, ed. Violet S. de Laszlo; Claude Lévy-Strauss, *The Savage Mind and Totemism*; Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, capítulos 1 y 2; Thomas Sebeok, ed., *Myth: a Symposium*; Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity*; y Joseph L. Henderson, *Threshold of Initiation*.

y nuestra habilidad de operar en el mundo se hallan frecuentemente afectadas de una manera directa y trágica.”<sup>43</sup>

Es precisamente la interpretación que Slotkin toma de distinguidos mitólogos, entre ellos Mircea Eliade, Joseph Campbell y Phillip Wheelwright,<sup>44</sup> lo que lo conduce a colocar el primer eslabón en su teorización sobre el *Mito de la Frontera* y la aplicación de una hermenéutica antropológica de la cultura en la interpretación de tan emblemático mito en la cultura estadounidense. De acuerdo con esa propuesta hermenéutica, y como ya se ha planteado, el mito permite codificar la experiencia de una colectividad; ser el vehículo de esa intuición sobre el mundo que es la llamada visión del mundo (*Weltanschauung*); crear instituciones y valores, así como propiciar movimientos y cambios sociales.

#### \**James Morone*

Otro ejemplo de este tipo de análisis, es el realizado por James A. Morone quien sostiene que aspectos del pensamiento religiosos como el pecado, a los que se les concede muy poca importancia en el análisis histórico, socio-político y cultural tradicional, juegan en realidad un papel de primer orden en la organización de la sociedad, al grado de crear una teoría política propia.

En sus propuestas, desde la ciencia política, como parte de un ejercicio historiográfico, Morone parece recurrir a los elementos de la fenomenología religiosa y de la semiótica de la cultura para definir la densidad de significación de un elemento central en la simbólica religiosa, el de la mancha, el pecado, dentro de una estructura simbólica religiosa muy rígida, la del puritanismo calvinista.

A la simbólica de la mancha, Morone encuentra su opuesto, la estructura simbólica de la virtud, de la moralidad, de la rectitud. Encuentra que la visión dominante en Estados Unidos sobre el estadounidense y el otro, está planteada en

---

<sup>43</sup> “The mythology of a nation is the intelligible mask of that enigma called the ‘national character.’ Through myths the psychology and world view of our cultural ancestors are transmitted to modern descendants, in such a way and with such power that our perception of contemporary reality and our ability to function in the world are directly, often tragically affected.” (Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence*, op. cit., p. 3).

<sup>44</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, Madrid: Taurus, 3ª edición, 1979; *Mito del Eterno Retorno: Arquetipos y Repetición*, Madrid: Alianza, 1972; *Mito del Buen Salvaje*, Buenos Aires: Almagesto, 1991; y *Tratado de Historias de las Religiones*, México: Ediciones Era, 14ª edición, 2000.

<sup>44</sup> Cfr. Campbell, Joseph, *El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica, Biblioteca de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis, 8ª reimpression, 2001.

términos de ser y no-ser, es decir, ser estadounidense es ser virtuoso como lo marca la estructura simbólica del calvinismo, o de lo que Ricoeur denomina la simbólica del *servo arbitrio*. Lo opuesto es el no ser estadounidense (ser “*No American*”), como un ser alineado, ajeno a lo propio, una visión extremadamente excluyente del otro o exclusiva de sí mismo. Hay una codificación del *ser*, el *estar* y la *alteridad*.

En su opinión, la historia de Estados Unidos, desde la colonia hasta el presente, ha estado influida poderosamente por el pensamiento religioso-moral y por una misión providencial surgida de elementos mítico-religiosos. Así es como se pueden explicar las cruzadas morales contra la abolición de la esclavitud, a favor del sufragio de la mujer y los derechos civiles, o contra el consumo de bebidas alcohólicas en la década de los 20s del siglo XX.<sup>45</sup> El punto decisivo aquí es el establecimiento de *ethos* que resalta la virtud moral sobre cualquier otro aspecto de disciplinamiento y asimilación societarias; eso es lo que lo lleva a citar al famoso polígrafo inglés Chesterton cuando define a Estados Unidos como “A nation with a soul of a church”, en referencia su exagerada preocupación por la rectitud moral y religiosa.<sup>46</sup>

Una conclusión interesante de Morone, bajo este enfoque, es que desde el inicio de la sociedad colonial angloamericana, la noción de pecado en la secta puritana estableció los criterios de conformidad sobre lo que era ser Americano y en oposición, ya no sólo como el otro no, sino en exclusión, No Americano; una diferencia cultural, mítico-religiosa, la noción de identidad “WASP” (White Anglo-Saxon Protestant), con un sello puritano-calvinista.

**\*Roger Chartier**

El caso de este historiador, quien abreva de las tesis del sociólogo francés Pierre Bourdieu, en relación a la cuestión de las prácticas (que en su caso se refieren a las prácticas culturales), es interesante por cuanto propone una doble mirada a la cuestión de la historia cultural. Como se estableció líneas atrás, Chartier se plantea la inteligibilidad del mundo como representación y una historia de representaciones como historia cultural y alternativa a la llamada historia de las mentalidades, como una historia cultural abocada al estudio de prácticas y representaciones.

---

<sup>45</sup> Morone, James A., *Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History*, New Haven: Yale University Press, 2003.

<sup>46</sup> Cfr. Chesterton, Gilbert Keith, *What I Saw in America*, San Francisco: Ignatius, *The Collected Works of G.K. Chesterton*, Vol. 21, 1990.

En ese sentido, Chartier se propone plantear *una historia de las prácticas de lectura*, dentro de *una historia de las representaciones colectivas del mundo social, de las varias formas mediante las cuales las comunidades, desde sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia*. Con el fin de lograr la comprensión de la generación de esa inteligibilidad de la sociedad, se propone entender la multiplicidad y diferenciación de la práctica cultural, a partir de la lectura, la interpretación y la difusión de obras literarias, entre otros textos, como modelos de producción de significación y, por tanto, de construcción de cultura.

Por otra parte, Chartier reconoce que las fuentes de la historia cultural son de tipo multidisciplinario y sitúa al hecho cultural dentro del ámbito de lo simbólico y de la producción de significaciones y de sentido. Este reconocimiento es el que lo lleva a destacar al texto y a las narraciones culturales como objetos del análisis de lo socio-cultural. En el caso de su texto *El mundo como representación*, su objeto de estudio lo constituye el análisis de textos, descifrados en sus estructuras, motivos y objetivos; el estudio de objetos impresos, de su distribución, de su fabricación, de sus formas.

Para este autor, la cuestión esencial que la historia cultural nos plantea es la de las relaciones existentes entre las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación que sufren. Ese interés es ilustrado por la siguiente pregunta que el mismo Chartier plantea: ¿Cómo, gracias a la mediación de esta lectura (o de esta escucha), construyen los individuos una representación de ellos mismos, una comprensión de lo social, una interpretación de su relación con el mundo natural y con lo sagrado?

Un aspecto que pone de manifiesto Chartier y que es importante notar es el de la utilización de múltiples nominaciones a historias que se refieren a las ideas y la representación de las mismas. Eso lo lleva a plantearse la pregunta de ¿si las cosas se parecen? O bien, ¿el objeto que designan de manera diversa es único y homogéneo?

Para él, en el fondo apelaciones como historia de las ideas o historia intelectual, entre otras, quieren decir la misma cosa, esto es, que “el campo de la historia llamada intelectual abarca el conjunto de las formas de pensamiento y que su objeto no tiene más precisión *a priori* que el de la llamada historia social o económica.” Ello lo lleva a situar su concepto de representación y de prácticas culturales alrededor del concepto de *utillaje mental*, propuesto por Lucien Febvre, que en esencia se refiere a un referente cultural o marco epistémico dado para una sociedad y tiempo dados.

En síntesis, lo que Chartier nos propone como historia cultural es la comprensión de los individuos de su sociedad y tiempo, comprensión vertida en una multiplicidad de textos que son una expresión de ese esfuerzo de representación. O, como Chartier mismo lo señala, se trata de “*una historia de las representaciones colectivas del mundo social, de las varias formas mediante las cuales las comunidades, desde sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia*”.

#### 4.2.- El concepto y teoría de la cultura desde otras perspectivas

Además de la vía historiográfica, en el estudio de la cultura y su teorización han intervenido otras disciplinas, tales como la semiótica de la cultura, la lingüística estructural, la sociología de la cultura, la psicología, la antropología cultural, la fenomenología de la religión, los estudios desde la perspectiva de la política y la reflexión epistemológica en ciencias sociales, entre otras. Este rico concurso de diversas áreas de estudio reafirma el carácter tanto multidisciplinar como interdisciplinario del estudio de la cultura.

A continuación, se destacan los planteamientos sobre el concepto de la cultura y algunas teorizaciones sobre la misma por parte de un grupo seleccionado de pensadores de las ciencias del hombre, los cuales muestran puntos de conexión entre sus distintos planteamientos sobre la cuestión.

#### **\*Clifford Geertz (1923- )**

Encontramos en Geertz, y como se verá más adelante en Iuri L. Lotman, una *Semiótica de la Cultura*. Como el propio Geertz reconoce en su libro *La interpretación de las culturas*, el “concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrarnos los ensayos que siguen *es esencialmente un concepto semiótico*” (subrayado mío).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Geertz, Clifford, op. cit., p. 20.

En el caso de Geertz, encontramos primordialmente un planteamiento metodológico sobre el estudio de la cultura y, en menor medida un barrunto epistemológico sobre la naturaleza esencial de la cultura., como sistema simbólico.

El aspecto más prominente del trabajo de Geertz ha sido su énfasis sobre la importancia de lo simbólico –de los sistemas de significación- y la manera en que lo simbólico e relaciona con la cultura, el cambio cultural y el estudio de la cultura. En ese sentido, el énfasis en su trabajo se ha dado al concepto de interpretación y que conduce al de descripción densa (o compleja).

El punto de partida de Geertz será su referencia a la idea de Susanne Langer de que ciertas ideas *estallan* en el paisaje intelectual con una tremenda fuerza. Según Langer, el súbito auge de esa gran idea eclipsa a todo lo demás, debido gran parte a que hay una intensa explotación por los intelectuales de ese momento, experimentando las posibles extensiones de sus significaciones, sus generalizaciones y derivaciones. Si esa idea es valedera se convierte en una idea seminal, en una parte permanente de conceptos teóricos, de nuestras expectativas (e. g. el efecto de los planteamientos del universo mecánico de Newton en la sociedad de su tiempo). Lo que Langer nos está en realidad proponiendo es una propuesta epistemológica de cómo se construye genéticamente el conocimiento en la sociedad y que está emparentada con los planteamientos de la psicogénesis de Jean Piaget y de la explosión de Iuri M. Lotman.

Paso siguiente, Geertz nos propone un concepto de cultura como un proceso de construcción simbólica, como una explosión de significados y sentidos, el cual contrapone a las “eclécticas” definiciones que ofrece C. Kluekhon. Geertz explica que el concepto de cultura que propone es esencialmente semiótico. Esto a su vez nos remite a Iuri M. Lotman, quien define su teorización como una *Semiótica de la Cultura*.

Para Geertz, citando a Max Weber, el hombre es “un animal insertado en *tramas de significación* que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que *el análisis de la cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones*”<sup>48</sup> (subrayados míos). Como ya se dijo, el concepto de interpretación es central en su método de estudio de la cultura y que se concatena con el de descripción densa de Gilbert Ryle.

Del problema de la interpretación, Geertz dirá que se trata de ampliar el universo del discurso humano, es decir, adentrarse a las complejas relaciones internas de los

---

<sup>48</sup> Geertz, Clifford, op. cit., p. 20.

sistemas de significaciones sobre los que se construye la cultura, o una cultura dada. Tanto interpretación como descripción densa, a la que nos referiremos en breve, son implican necesariamente el problema de la alteridad y de cómo abordarlo cuando se está frente a una cultura ajena a la propia, a una voz ajena a la propia.

A fin de ejemplificar este problema nos ofrece una serie de ilustraciones y que en esencia nos presenta una resignificación de lo que en el análisis y la crítica literarias se conocen como niveles de significación y de bivalencia, en el caso del lingüista ruso, Mijaíl Bajtín..

Volviendo a la descripción densa, que Ryle define como un cierto tipo de esfuerzo intelectual, Geertz dirá que la diferencia entre la descripción superficial y la densa es la existencia, en la segunda, de una *jerarquía estratificada de estructuras significativas*, atendiendo a las cuales se produce, se percibe y se interpreta la trama de significación. Este uso y definición de *estructura significativa*, nos remite forzosamente al concepto del mismo nombre utilizado por Lucien Goldmann y que examinaremos ulteriormente.

El quid de la definición de la descripción densa se refiere a su propósito por desentrañar las estructuras de significación –lo que Ryle denominó códigos establecidos y Geertz considera equívoca- y en determinar su campo social y su alcance social. Al respecto, este autor equipara a las estructuras de significación con estructuras de interpretación<sup>49</sup>

Ahora detengamos en qué es y qué no es la cultura para Geertz. La cultura es: a) pública, por que su significación lo es; b) la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas, en virtud de las cuales las personas hacen cosas tales como señales de conspiración (el guiño) y se adhieren a éstas; y c) es acción simbólica; según Geertz, una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica, pierde sentido saber si la cultura es (y, por tanto no es) una conducta estructurada o una estructura e la mente, o las dos cosas juntas. La cultura no es: a) una realidad “superorgánica”, conclusa en sí misma, b) no está situada en el corazón de los hombres; c) no es un análisis componencial, es decir, no está compuesta de estructuras psicológicas; d) no consiste en lo que se debe conocer o creer a fin de obrar de una manera aceptable para los miembro de una comunidad dada; y e) no se trata de un fenómeno psicológico.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Ídem, p. 24.

<sup>50</sup> Ídem, pp. 24-26.

Dentro de este listado, destaca el extraño aserto de Geertz de que “La cultura *no es* una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales (subrayado mío).”<sup>51</sup>

La densidad de la cultura es puesta en términos de inteligibilidad (la cultura como contexto), es decir un contexto dentro del cual pueden describirse de manera inteligible, dicho de otro modo, densa. Dentro de esa descripción, Geertz insiste en que “no tratamos de convertirnos en nativos o de imitar a los nativos. Aquí estamos nuevamente ante el problema de la alteridad, o lo que en la crítica literaria se denomina la construcción de la voz del otro. De ahí partirán algunas observaciones de tipo metodológico sobre como conducir el análisis científico en este campo y el complejo problema de los grados en las interpretaciones.

Finalmente, se destacan dos aspectos de interés en la teorización de Geertz. El primero se refiere al del concepto semiótico de la cultura, como un sistema en interacción de signos interpretables. Y, el segundo, trata de la interpretación como *fictio*, es decir, como algo ya “hecho”, “formado”, “compuesto”. De acuerdo con esta idea del *fictio*, los actores están representados como si no hubieran existido, como si los hechos no hubieran ocurrido, como una ficción, como una narración de algo ya “hecho”, como *fait accompli*.

Sólo señalo la propuesta metodológica de Geertz para el análisis cultural, que parte de la caracterización de la cultura como sistema simbólico, en una especie de acercamiento al problema de tipo estructural “simbólico”.

#### **\*Iuri M. Lotman (1922-1993)**

En relación con lo planteado por esos autores, destacan, en primer término, los planteamientos de Iuri M. Lotman sobre lo que él denominó la intersección entre lo mitológico (que implica a lo simbólico) y la literatura, no sólo como elementos del *hecho artístico*, es decir tocante a su función estética, sino también como un *hecho perteneciente a la cultura*. En tal sentido, la cultura, en Lotman, se torna un proceso

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 27

social o perteneciente a la sociedad, de ahí el interés del pensador ruso por indagar con mayor profundidad acerca de los vínculos entre literatura y sociedad<sup>52</sup>.

El objetivo de Lotman sería el de integrar la investigación sobre los recursos verbales y el estudio de las condiciones de funcionamiento del texto literario en tanto signo cultural. En conexión con lo cual, Lotman definiría al arte como lenguaje y al texto literario como un sistema organizado de lenguaje que califica de *modelizador secundario*, como un sistema de signos que se constituye sobre el modelo de lenguas naturales (sistema primario). Como Miguel Ángel Huamán explica, el texto artístico, en ese sentido, sería un texto doblemente codificado, es decir, un lenguaje hecho de lenguajes.<sup>53</sup>

Una contribución significativa de la Escuela Tartu, representada por Lotman, como resalta Huamán, es su *Semiótica de la Cultura*, como una derivación de su reflexión sobre la conexión entre literatura y sociedad –que es tan cara al objetivo de este trabajo- entendida como una teoría de los contextos y los modos de inserción del texto.

Lo antes dicho se conecta con la idea de Lotman de que la cultura no es otra cosa que un mecanismo de estructuración del mundo, generador de visiones o modelos. Es decir, un conjunto de códigos o textos que configuran una *semiósfera*, en cuyo núcleo se ubica la lengua natural o sistema primario.<sup>54</sup> Estas ideas de la cultura como mecanismo de estructuración del mundo resultan muy cercanas al concepto de Lucien Goldman de *estructuras significativas* y que conllevan al establecimiento de una visión de mundo (o *Weltanschauung*).<sup>55</sup>

Otro elemento muy sugerente en Lotman es su *teoría del espacio binario*. De acuerdo con Antonio Cardentey Levin, el *espacio binario* como aquél que “constituye un conjunto de objetos homogéneos, ya sean figuras, estados, fenómenos, entre los que se establecen relaciones espaciales, similares entre aquellos fenómenos que tienen naturaleza topológica”.<sup>56</sup> Por lo que hay que despojar a los objetos que se toman en

---

<sup>52</sup> Huamán, Miguel Ángel, “Literatura y Sociedad. El Revés de la Trama”, Revista de Sociología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Volumen 11, - Número 12, Lima, Perú, 1999.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Goldmann, Lucien (1955), *El Hombre y el Absoluto*. «*Le Dieu Caché*», trad. Juan Ramón Capella, Barcelona: Ediciones Península, 1ª edición, julio de 1968, p. 7, 25 y 26.

<sup>56</sup> Cardentey Levin, Antonio, “La Realidad del ser: el Espejo”, Publicado en Suplemento Cultural *Ámbito de Ahora.cu*, órgano del Partido Comunista Cubano de Holguín (<http://www.ahora.cu/ambito/textos/articulo/articulo18.htm>).

consideración de esos rasgos que no se avienen con la espacialidad... el modelo a seguir adopta una estimación moral de la antinomia izquierda-derecha, en el caso que estudió Cardentey. Por lo que se plantea que el *paradigma topológico de concepción del mundo en el relato* (mi subrayado) está encaminado a convertirse en *elemento ordenador del texto* (mi subrayado) donde los objetos y fenómenos conforman sus rasgos no espaciales. La primera oposición (izquierda-derecha), en el ejemplo propuesto por Cardentey, semantiza la polarización desde el punto de vista de esta categoría y que rige el mundo representado en el cuento, o en cualquier otra narrativa...”<sup>57</sup>

**\*Mijaíl Bajtín (195-1975)**

Mijaíl Bajtín, otro gran lingüista ruso, representó un cambio importante en el enfoque de la relación entre literatura y sociedad, al pasar de la consideración tradicional de la literatura como *producto* al estudio de la misma como *producción*, con lo cual resaltaría el carácter social de la literatura tanto en los materiales como en el proceso que la constituyen, considerando a la actividad literaria integrada a las prácticas sociales.

Mijaíl Bajtín, como lo comenta M. A. Huamán, modificaría la vieja teoría del reflejo, pues para Bajtín, en el conocimiento, *la conciencia no desempeña una función pasiva en tanto reflejo mecánico, sino que es actora de un proceso y el producto de su actividad es un reflejo*. En conexión con lo anterior, M. A. Huamán destaca un aspecto de interés para este trabajo, cuando indica que, a comienzos del siglo XX, *se concebía la construcción social de la realidad y el papel que tiene en dicho proceso el imaginario literario*.<sup>58</sup>

Esto conduce a su concepto de *polifonía textual*, su otra gran contribución, cuyo punto básico desencadenante, como lo llama Huamán, es su enfoque en relación al sujeto y al lenguaje. Este enfoque, considerado totalizador referente al sujeto y al lenguaje, configura las relaciones que plantean el papel activo del *otro* en el proceso de

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Huamán, M. A., *Iuri M. Lotman: Literatura y Sociedad. El Revés de la Trama*, op. cit.

comunicación humana. Esto llevaría a Bajtín a subrayar *la naturaleza dialógica de la conciencia humana*,<sup>59</sup> aspecto central de la teoría bajtiniana.

La teoría bajtiniana del lenguaje como *enunciado socialmente orientado* y de la comunicación como *hecho socio-ideológico* conducen a este pensador ruso a la consideración del signo literario como un campo de batalla, una arena de tensiones y valores. La polifonía bajtiniana, como explica M. A. Huamán, instala la lucha de clases en la propia conformación semiótica y lo ideológico como una *conciencia explicable sólo en una situación o contexto*.

### **\*Pierre Bourdieu (1930-2002)**

Por lo que hace a Pierre Bourdieu,<sup>60</sup> destacan sus ideas sobre el *campo cultural*, la *imposición cultural* y el *capital simbólico*. Su punto de partida sería su teorización orientada a desmitificar a los "los dioses terrenales", "el papel de los iluminados", "las ciencias superiores", "la naturalidad con la que se viven ciertos hechos sociales"<sup>61</sup> y tantas otras cosas de ese estilo.

En ese sentido, como lo señala uno de sus discípulos, Louis Pintos, introduciría categorías originales, para el análisis del ámbito educativo dentro de la dimensión cultural (que pueden ser de aplicables a otros ámbitos de lo cultural), como la categoría de "*Violencia Simbólica*", a partir de la cual expone y explica la *imposición de un arbitrio cultural determinado*; es decir, nos habla de una escuela que reproduce el sentido común de los sectores sociales medios, enseña y califica a los alumnos desde ese bagaje que opera como un filtro "*a priori*" de la instrucción y la evaluación, y la categoría de "*Habitus*" que nos permite entender el principio interiorización-exteriorización de los sujetos dentro de *estructuras-estructurantes* y *estructurables* y, que el autor toma no como limitante del accionar humano sino como elemento que permite entender mejor la predisposición a la acción de los actores a partir de su relación con la sociedad.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Huamán, op. cit., p. 3 y Bajtín, Mijaíl M., *Estética de la Creación Verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 1ª edición argentina, 2002

<sup>60</sup> Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997

<sup>61</sup> Pintos, Louis, *Pierre Bourdieu. Cátedra Rubinich 2004*, Facultad de Sociología, Universidad de Buenos Aires ([http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/biografias/bio\\_bourd.htm](http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/biografias/bio_bourd.htm)).

<sup>62</sup> Pintos, Luis, op. cit., p. 2

Nos señala Pinto que Bourdieu encuentra que el "campo educativo" (entendiendo como "campo" al lugar de *luchas materiales y simbólicas* donde se produce un tipo de capital particular (social, cultural, político, científico, etc) y donde se establece una lógica de funcionamiento acorde al mismo, no es el único campo de dominación moderna sino que el más sobresaliente es el de la comunicación que, contrario a su propaganda de transparencia y audacia, desarrolla estrategias, desplegando cierta violencia simbólica que establece que se considera normal y que no.<sup>63</sup> Obviamente dichas concepciones se engloban en una teorización más general que podríamos ubicar dentro del plano cultural.

Por último Pinto considera que el planteamiento de Bourdieu ha sido eficaz no sólo contra el "culturalismo" (cultura pensada al margen del poder) sino también como una vertiente importante para *cuestionar la teoría misma al concebirla como un poder nomotético* capaz de decretar la unión y la separación de lo legítimo y lo ilegítimo. *Lo simbólico, de esta manera, se levanta como un principio generador de cambio, al desenmascarar el "poder de hacer", de "imponer" costumbres, gustos, maneras de ser, pensar, vestir, oír, etc.*<sup>64</sup>

Estos planteamientos de Bourdieu apuntan a establecer a la cultura como un espacio en el que se produce una *lucha cultural* como lucha por la hegemonía en una sociedad determinada. Es posible entonces situar a la obra literaria en esa perspectiva, como parte de ese arbitrario cultural impuesto como violencia simbólica o como una obra que corresponde a una respuesta contra-hegemónica (e. g. William Blake [1757-1827], autor inglés cabeza aparente del movimiento antinomianista<sup>65</sup> que sostenía que no había ley y proponía la disidencia, en una especie de jacobinismo, expresada en un terco escepticismo contra el orden establecido; un mundo en el que Cambridge y Oxford eran los principales centros de educación y donde la disidencia estaba fuera de las universidades). Para algunos historiadores que vinculan a la cultura con los

---

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> La palabra "antinomianismo" significa opuesto a la ley. Asimismo, ES considerada una de las tres categorías en las que se encuadran las decisiones morales, las otras dos son el legalismo y el situacionismo. De acuerdo con el antinomianismo, cada individuo toma sus decisiones sin consideración de las leyes, principios rectores o máximas, en la creencia de que tomarán la decisión adecuada espontáneamente en el momento y con base en una situación única (algunos antinomianistas creen que la información para tomar la "decisión correcta" vendrá de una fuente externa como el Espíritu Santo o la combinación de la sabiduría de las distintas edades en la forma de intuición (Cfr. Fletcher, Joseph, "(Christian) Situational Ethics", en su hipervínculo <http://home.earthlink.net/~rlindbeck/fletcher.htm>).

movimientos sociales, como Edward P. Thompson,<sup>66</sup> la producción cultural de los llamados grupos subalternos (*cultura subalterna*) se presenta como movimiento social. Esta es exteriorizada como tradiciones informales y que no están sistematizadas o codificadas.

El llamado *pensamiento irracional* ocupa un lugar central en estas consideraciones, por cuanto fue invalidado y caracterizado como tal, como irracional por la crítica proveniente de la escolástica medieval y del racionalismo moderno (que parte con la ilustración); debido a esa descalificación, se pasó por alto su fuerte influencia en los sentimientos y en las emociones de los individuos como entes societarios. Se obvió su gran capacidad para generar movimientos e instituciones sociales. Como lo expusieran tan certeramente Edgar Morin, “los hombres no matan sólo en la noche de sus pasiones sino también a la luz de sus racionalizaciones.”<sup>67</sup> Es, sin duda, necesario reconocer el hecho de que sentimientos y emociones son resultado de un proceso social o societario, como lo indicara Raymond Williams, en su idea de *estructuras del sentir* y que responden también a la formación de visiones de mundo, las cuales son percibidas como no dialécticas por Lucien Goldman.

**\*Lucien Goldmann (1913-1970)**

En el caso de Goldmann, la categoría de *totalidad* está en el centro del pensamiento dialéctico y de su propio método, en la medida que supone una integración e interpretación de los hechos empíricos abstractos. La idea central de su obra más conocida *Le Dieu Caché*<sup>68</sup> es que “los hechos humanos forman siempre *estructuras significativas* globales cuyo carácter es a la vez práctico, teórico y *afectivo*. Estas estructuras se manifiestan en visiones de mundo, como por ejemplo *la visión trágica*, en el caso que estudia Goldmann en ese texto (el jansenismo y la *Pensée* de Pascal), que han permitido delimitar y comprender la esencia de diversas manifestaciones humanas de orden ideológico, teológico, filosófico y literario, así como poner de manifiesto un

---

<sup>66</sup> Thompson, Edward P., *La Formación Histórica de la Clase Obrera. Tomo 1: Inglaterra: 1780-1832*, Barcelona: Editorial Laia, 1977.

<sup>67</sup> Morin, Edgar, *La Mente Bien Ordenada. Repensar la Reforma. Reformar el Pensamiento*, Barcelona: Seix Barral, serie Los Tres Mundos, 1ª edición, 2000, p. 68.

<sup>68</sup> Goldmann, Lucien, *El Hombre y lo Absoluto. «Le Dieu Caché»*, op. cit., pp. 25 y 27

parentesco estructural escasamente percibido con anterioridad. Aspecto estructural que ha llevado a calificar su teoría como de *estructuralismo genético*.<sup>69</sup>

Es interesante notar los señalamientos metodológicos de Goldmann y que parten de una distinción sobre el trabajo filosófico y el erudito en la historia. Para él, el historiador erudito permanece en el plano del *fenómeno empírico abstracto*, que se esfuerza por conocer hasta en sus menores detalles, mientras que para el historiador filósofo que, a partir de los mismos *fenómenos empíricos abstractos*, quiere llegar a su *esencia conceptual*.<sup>70</sup>

En relación con su metodología, Goldmann señalaría que el único punto de partida posible lo constituyen los *hechos empíricos aislados y abstractos*. A partir de esa indicación, Goldmann sostendría la pertinencia del *estudio de varios escritos que para el historiador de las ideas y de la literatura representan un conjunto preciso y limitado de hechos empíricos*. Gracias a ese análisis, Goldmann sustentaba que el contenido y la estructura de las obras literarias a examinar serían mejor entendidas a la luz de un análisis materialista y dialéctico.

A partir de delimitar que sus hechos de estudios son obras filosóficas y literarias, Goldmann aclararía su concepción de la conciencia en general y de la creación literaria y filosófica en particular. Según este pensador rumano, el propósito de su investigación debería ser la determinación de la *esencia concreta* e implícitamente la significación de los hechos empíricos abstractos al conjunto.<sup>71</sup>

Bajo esa premisa, Goldmann afirmaría que una idea y una obra sólo adquieren su verdadera significación cuando se han integrado en el conjunto de una vida y un comportamiento y que “frecuentemente el comportamiento que permite entender la obra no es el del autor sino el de un grupo social (al que tal vez el autor no pertenezca) y, especialmente cuando se trata de obras importantes, el de una clase social.”<sup>72</sup>

Además, Goldmann demandaría que se prestara más atención al hecho de que la intención de un escritor y la significación *subjetiva* que para él tiene su obra no siempre coinciden con su significación *objetiva*, que interesa al que Goldmann llamaría historiador-filósofo- y que denominaremos simplemente historiógrafo. Al situar la obra de un determinado autor en el conjunto de la evolución histórica y al relacionarla con el

---

<sup>69</sup> Deramaix, Patrice, *Structuralisme Génétique et Littérature. Lucien Goldmann, Critique et Sociologie*, hipervínculo: <http://membres.lycos.fr/patderam/gold6.htm>

<sup>70</sup> Goldmann, Lucien, op. cit., p. 13

<sup>71</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>72</sup> Ibidem.

conjunto de la vida social, es cuando se puede determinar su significación *objetiva*, con frecuencia poco consciente para su propio creador.

Derivado de lo anterior, Goldmann señalaría que al situar la obra en el conjunto de la evolución histórica y al relacionarla con el conjunto de la vida social, es cuando se puede determinar su significación *objetiva*, y como él diría con frecuencia poco consciente para su propio creador. Esto significa que al analizar la obra del autor no estamos analizando la intención del autor y la significación *subjetiva* de su obra, sino su *esencia concreta* y su significación *objetiva*, como resultado de esa integración con lo que el autor rumano llamó el conjunto de la vida y el comportamiento de un grupo social.

Hay una acotación metodológica que resulta interesante apuntar y que se refiere a la crítica goldmanniana a la carencia del método positivista, puramente filológico, de un criterio *objetivo* que le permitiera reconocer la importancia de los diferentes textos; situación que nos remite a la imposibilidad general de comprender los fenómenos empíricos abstractos e inmediatos sin referirlos a su esencia conceptual concreta. Es por ello que Goldmann insistiría en la necesidad de una adecuada percepción y articulación de la totalidad y de sus partes, desde un método dialéctico. Con arreglo a lo cual, la separación entre lo esencial y lo accidental, dentro de una obra, sólo podría realizarse mediante la integración de los elementos al conjunto, de las partes al todo. Consistiendo así el problema del método, en las ciencias socio-históricas, en *trocear el dato empírico en totalidades relativas suficientemente autónomas para que sirvan de cuadro a un trabajo científico*.<sup>73</sup>

Lo anterior conduce a la pregunta de ¿cómo definir la significación de un escrito o de un fragmento?, a lo cual el pensador rumano respondería que *refiriéndolo al conjunto coherente de la obra*.<sup>74</sup> Para encontrar el sentido de un autor, según Goldmann, hay que hacer concordar todos los pasajes contrarios. Para lo cual no basta con dar un sentido que convenga a varios pasajes, sino que es necesario encontrar uno que haga concordar incluso a los pasajes contradictorios. Goldmann haría hincapié en que hay que buscar un sentido que haga concordar todas las contrariedades.<sup>75</sup>

Todo este razonamiento llevaría a Goldmann a arribar a una de sus conclusiones centrales, sostener que la historia de la filosofía, o del análisis crítico socio-histórico, y

---

<sup>73</sup> Aquí Goldmann hace referencia a planteamientos de metodológicos expuestos por György Lukács.

<sup>74</sup> Goldman, L., *El Hombre y lo Absoluto*, op. cit., p. 22 y 23.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 24.

de la literatura solamente “podrá llegar a ser científica el día que se forje un instrumento *objetivo y controlable* que permita separar lo esencial de lo accidental de una obra, instrumento cuyo empleo y validez, *por otra parte*, se puedan *controlar* por el hecho de que su aplicación nunca deberá eliminar como inesenciales obras logradas estéticamente... ese instrumento es la *noción de concepción del mundo*.”<sup>76</sup>

No obstante considerar que este concepto no es de origen dialéctico, Goldmann destacaría el empleo que de ese concepto hizo la escuela encabezada por Wilhelm Dilthey (1833-1911),<sup>77</sup> pero sin lograr un rigor metodológico. Tocante a este concepto, Goldmann destacaría que a György Lukács (1885-1971) corresponde el mérito del uso del concepto como ese instrumento de análisis necesario, gracias a su aplicación con la precisión indispensable, de convertirlo en un instrumento de trabajo.<sup>78</sup>

De la concepción de mundo, Goldmann diría que “no es un dato empírico inmediato, sino un instrumento *conceptual* de trabajo indispensable para comprender las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos”. A lo que agregaría que “no hay que considerar la concepción del mundo como una realidad metafísica o de orden puramente especulativo. Constituye, por el contrario, el *principal* aspecto *concreto* del fenómeno que los sociólogos tratan de describir... bajo el nombre de conciencia colectiva” y cuyo análisis permite precisar el concepto de *coherencia* en la obra propuesto por el propio Goldmann.<sup>79</sup>

Para completar su definición, Goldmann tomaría la propuesta de Jean Piaget de descomponer las relaciones del individuo con el medio ambiente en dos procesos complementarios: 1) la asimilación del medio en los esquemas del pensamiento y de acción del sujeto y 2) la acomodación de estos esquemas a la estructura del mundo cuando éste no se deja asimilar. De lo que inferiría que casi ninguna acción humana tiene por sujeto a un individuo aislado; es más bien el *sujeto* de la acción un *grupo* o, en términos del mismo Goldmann, un “Nosotros”.<sup>80</sup>

De estas asociaciones grupales, sujetos de acciones comunes, el pensador rumano diría que éstos pueden consistir en agrupaciones económicas y profesionales, en familias, en comunidades de intelectuales o religiosas, naciones etc. Para el grupo,

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>77</sup> Vid. Dilthey, William, *Teoría de la concepción del mundo*, traducción Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, 1983.

<sup>78</sup> Vid. Lukács, György, *Sociología de la literatura*, traducción de Michael Faber-Kaiser, Madrid: Península, 1966 e *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, traducción de Manuel Sacristán, México: Grijalbo, 1969.

<sup>79</sup> Goldmann, L., *El Hombre y el Absoluto*, op. cit., pp. 26 y 27.

<sup>80</sup> Ibidem, p.27

agregaría Goldmann, la concordancia entre el pensamiento y el comportamiento es *rigurosa*, pero aclararía que es necesario que estos intereses estén orientados hacia una transformación global de la estructura social, o, en sentido opuesto, hacia el mantenimiento global de la estructura existente. Además, requiere “que se expresen en el plano ideológico por medio de una visión de conjunto del hombre actual, de sus calidades y sus defectos, y, a través de un ideal, de lo que deben ser las relaciones del hombre con los demás hombres y con el universo.” La concepción del mundo representa ese cúmulo de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un conglomerado social ( o de una clase social) y los opone a los demás grupos, a través de una percepción de la otredad.<sup>81</sup>

Este razonamiento conduciría a Goldmann a decir, por una parte, que el individuo no se encuentra ya como un átomo que se opone, en tanto *yo aislado*, a los demás hombres y al mundo físico y, por otra, la *conciencia colectiva* deja de ser una realidad estática supraindividual, que se opone a los individuos desde fuera. De ello Goldmann diría que “La conciencia colectiva sólo existe en las conciencias individuales pero no es la suma de éstas.”<sup>82</sup> A este respecto, Goldmann destacaría la existencia de algunos individuos excepcionales, en los cuales la toma de conciencia alcanza su punto máximo, o en la mayoría de los miembros de un grupo social en situaciones excepcionales e. g. un conflicto bélico, conflictos religiosos o sociales en general). Son, en su opinión, los individuos excepcionales los que expresan mejor y más justamente la conciencia colectiva.

De todo lo antes dicho, Goldmann concluiría que una gran obra literaria o artística, pero lo podríamos aplicar al conjunto de obras literarias de un cierto horizonte socio-histórico, expresa una concepción de mundo. En su razonamiento, se trata de un fenómeno de conciencia colectiva que alcanza una claridad conceptual o sensible en la conciencia del pensador o el escritor de una obra literaria.

En función de lo anterior, la concepción de mundo que expresan en su obra, permitiría determinar, en juicio de Goldmann: 1) lo esencial en las obras que se estudia y 2) la significación de lo elementos parciales en el conjunto de la obra. En tal sentido, agregaría Goldmann, el historiador de la filosofía y la literatura no sólo tendría que

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 28 y 29.

<sup>82</sup> Ibidem.

investigar las concepciones de mundo, sino también y sobre todo sus expresiones concretas.<sup>83</sup>

**\*Cornelius Castoriadis (1922-1997)**

El concepto que da pie a una parte importante de los planteamientos castoriadianos es el de la imaginación humana.<sup>84</sup> Se ha establecido que el universo conceptual de este pensador griego se ordena alrededor de una innovadora teoría de la imaginación, con base en la cual destacaría el papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio social del orden social.<sup>85</sup>

Esta reflexión sobre la imaginación lo llevaría a buscar en distintos filósofos el papel otorgado en la misma, destacando en ese análisis Aristóteles, en *Del Alma y la Fantasía*, y Kant, en la primera edición de la *Crítica de la razón Pura*.<sup>86</sup> En términos generales, la imaginación hace estallar tanto en la teoría de la determinación del ser y como del saber ser. Según, Juan Manuel Vera, de lo anterior se derivan dos conclusiones significativas: 1) la imaginación es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional y 2) la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada, entendida como una actividad que se realiza independiente de cualquier determinación.<sup>87</sup>

A lo que Castoriadis añadiría la oposición de los conceptos de heteronomía<sup>88</sup> y autonomía, o auto-institución, que supone en su ejercicio, como libertad positiva, el concepto de auto-limitación<sup>89</sup> como parte de la creación de una sociedad autónoma (o autogestiva). Volviendo a la palabra imaginación, Castoriadis establecería dos connotaciones: 1) la conexión con la *imagen* en el sentido más amplio del término y 2) el vínculo con la idea de invención o de creación, Castoriadis preferiría esta última

---

<sup>83</sup> Ibidem, pp. 30 y 31.

<sup>84</sup> Cfr. Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Encrucijadas del laberinto V*, trad. Laura Lambert, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1ª edición, diciembre de 1998, p. 307 y ss.

<sup>85</sup> Vera, Juan Manuel, "Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente", Madrid: revista *Iniciativa Socialista*, número 48, marzo de 1998, p. 2

<sup>86</sup> Castoriadis, Cornelius, op. cit. pp. 269 y ss

<sup>87</sup> Vera, Juan Manuel, op. cit.

<sup>88</sup> Dos definiciones del concepto son aplicables aquí: 1. La cualidad de que no se rija por sí mismo. 2. Dependencia por parte de una persona a la autoridad o la guía de otras personas.

<sup>89</sup> Anónimo, *La pensée politique de Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, en sitio Infokiosques.net, hipervínculo [http://infokiosques.net/imprimersans.php3?id\\_article=156](http://infokiosques.net/imprimersans.php3?id_article=156), primera publicación, mayo del 2003, puesta en línea 9 de junio del 2004.

palabra al referirse a la imaginación. A estas ideas aunaría el término de imaginación *radical*, el cual se origina antes de la distinción entre “real” e “imaginario” y “ficticio”, es decir, en su calidad creativa y a la vez interactiva. Para Castoriadis, “porque hay imaginación radical e imaginario instituyente es que hay «realidad» y tal realidad” (hay ecos bajtinianos en esa afirmación).<sup>90</sup>

Desde ese punto de vista, Castoriadis aclararía que la imaginación es radical por que crea *ex nihilo*, porque no crea imágenes como meras representaciones, sino formas que pueden ser imágenes en sentido general, que centralmente son significaciones e instituciones, como esencial (ab-soluta) a todo individuo y por ello incondicionado.<sup>91</sup>

Cornelius Castoriadis<sup>92</sup> también es considerado un gran innovador en el terreno del campo cultural por construir un marco conceptual con conceptos tales como *imaginario social instituyente*, *imaginación radical*, *autonomía o autoinstitución* en oposición positiva al concepto de *libertad negativa* (respecto a lo que el régimen oligárquico liberal ha implicado en términos de democracia y libertades individuales), *creación social histórica*, concepto este último que supone que la institución de la sociedad es obra humana y, con tal interpretación, estamos ante una variedad de instituciones (como el lenguaje, considerado como una institución), paralelo a la variedad de significaciones imaginarias, “que no reflejo de la naturaleza”, como por ejemplo la existencia de concepción de una deidad.

Una idea central en Castoriadis es la concepción de la historia como una creación imaginaria, irreducible a cualquier plan determinista, ya sea éste natural, racional o divino.<sup>93</sup> Esta idea parece emparentada con aquella de M. Bajtín de que *la conciencia no desempeña una función pasiva en tanto reflejo mecánico, sino que es actora de un proceso y el producto de su actividad es un reflejo*, o, podríamos decir, una forma simbólica. El mundo de las representaciones simbólicas si bien no es independiente de las condiciones materiales, actúa sobre la acción humana y su conciencia, la cual es el motor junto con su *imaginación social* de la creación de las

---

<sup>90</sup> Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, op. cit., p. 268.

<sup>91</sup> Ídem.

<sup>92</sup> Cfr. Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de l sociedad I. Marxismo y teoría revolucionaria*, trad. de Antoni Vicens, Barcelona: Tusquets, 1983; *La institución imaginaria de la sociedad II. El imaginario social y la institución*, traducc. de Antoni Vicens, Madrid: Tusquets, 1983; *El avance de la insignificancia*, trad. Alejandro Pignato, Buenos Aires: EUDEBA,

<sup>93</sup> A "Loi 1901" Association, *Cornelius Castoriadis Dies at 75. Philosopher and Political Thinker Inspired May '68 Rebellion in France*, Cornelius Castoriadis Agora International Website (<http://www.agorainternational.org/abouttext.html>)

instituciones sociales, abriendo así un campo para lo que el llamó las *creaciones imaginarias inconscientes* y de la *imaginación social*.

Como Julio Amador Bech lo expone en un texto reciente, “No existe algo así como la «realidad objetiva», para la vida social, la realidad es inseparable de las nociones y los conceptos a través de los cuales la designamos y definimos, por eso: *definir al mundo es crearlo... la producción del mundo es una producción imaginaria*”.<sup>94</sup> Retomando implícitamente a Castoriadis, Bech señala que la producción de sentidos sobre la realidad es un *acto de poder*.<sup>95</sup>

Consistente con lo antes expuesto, Castoriadis sostendría que el “lenguaje es la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social y por lo tanto tampoco seres humanos.”<sup>96</sup> Además, Castoriadis aclararía que más allá de una implicación del lenguaje o de su carácter social, el pensamiento es primordialmente histórico y sus manifestaciones resultado de un encadenamiento y de un proceso históricos. También el pensamiento es eminentemente social y todas sus manifestaciones resultado de un momento del medio social. En palabras de Castoriadis, “el pensamiento procede de él –del medio social-, actúa sobre él y lo expresa, pero no es reducible a ese hecho.”<sup>97</sup> Lo que es condición primaria del pensamiento y la reflexión es lo histórico-social.

Sobre esto último, Castoriadis dejaría en claro que no hay una oposición entre individuos y sociedad, pues el individuo es una creación social, simultáneamente como individuo y en su forma histórico-social dada en cada caso, es decir que no nos encontramos con individuos en estado «puro» sino siempre con individuos «socializados», como productos del proceso de socialización.

Un aspecto nodal en el uso del imaginario social radical instituyente son las nociones de *sociedad instituyente* y *sociedad instituida*, entendidas ambas como parte de un proceso de cambio social, de una forma de ser “socio-histórica”, como una unidad auto-instituyente y auto-cambiante y que es irreducible a lo físico, lo biológico o lo físico,<sup>98</sup> en la medida que la conciencia y la imaginación juegan un papel importante en su existencia.

---

<sup>94</sup> Bech, Julio Amador, *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM/ M. A. Porrúa, 1ª edición, mayo del 2004, p. 265.

<sup>95</sup> Ídem

<sup>96</sup> Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 312.

<sup>97</sup> Ídem.

<sup>98</sup> Cornelius Castoriadis Agora International Website, op. cit., 7.

En la historia, Castoriadis reconocerá dos momentos singulares de la acción de la imaginación radical social instituyente, mediante lo que él denominó como proyecto de autonomía: el primero es el de la sociedad griega y el segundo corresponde al proyecto de la ilustración (que Castoriadis rastrea en el siglo XII, como resultado de las luchas de la primera burguesía a constituirse, vivir y regirse a sí misma.<sup>99</sup> De acuerdo con un trabajo anónimo de *Iosk Éditions*<sup>100</sup>, Castoriadis vería en la antigüedad griega el origen de la modernidad y de la sociedad occidentales. Para el pensador griego, el surgimiento de la Razón representaría la primera vez que en la historia que los humanos discutieran y decidieran

A manera de conclusión sobre lo planteado por Castoriadis concerniente a la institución imaginaria de la sociedad, proceso que sin duda abarca a la literatura y sus procesos poéticos, puede establecerse lo siguiente, tomado de su multicitado texto *Hecho y por hacer*,<sup>101</sup> : 1) La sociedad es creación y creación de sí misma, autocreación, pero no auto-organización, como unión de elementos pre-existentes, para lo cual Castoriadis propondría el caso de Atenas como la única consecuencia socio-histórica de la existencia de atenienses y no de seres humanos en general, es la sociedad ateniense la que se autoinstituye. Hablamos de una quasi-totalidad que se mantiene unida por las instituciones (lenguaje, normas, familia, herramientas, modos de producción, entre otras) y por las significaciones que las encarnan (totems, tabúes, dioses, Dios, *polis*, mercancía, riqueza, patria, etc.); 2) la sociedad es siempre histórica en el sentido amplio y propio del término: es siempre un proceso de autoalteración, lo que responde la cuestión de saber cuándo una. sociedad deja de ser «la misma» y se transforma en «otra»; 3) las instituciones y significaciones imaginarias sociales de cada sociedad no son producidas casualmente ni deducibles racionalmente, sino que son creaciones *ex nihilo*, es decir, creaciones *bajo coerción*.

Algunas de las coacciones o *condicionamientos* más importantes son: a) los *condicionamientos “externos”*, de lo que Castoriadis denominaría el estrato de lo viviente, de lo material; en otras palabras, “la sociedad está condicionada, pero no «causada» por su hábitat natural”. A partir de lo que él llamara su *Eigenwelt*<sup>102</sup>, su

---

<sup>99</sup> Hülsz Piccone, Enrique (ed. y trad.) *Diálogo con Cornelius Castoriadis*, op. cit., p. 10

<sup>100</sup> Anónimo, *La pensée politique de Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, op. cit.

<sup>101</sup> Vid Castoriadis, Cornelius, *Hecho y por hacer*, pp. 314-320.

<sup>102</sup> Martín Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo* de 1927, señala que: “mundo”: estructura de relaciones significativas en que existe una persona y en cuya configuración toma parte. Comprende tres aspectos: Umwelt (mundo biológico) – Mitwelt (mundo de nuestros semejantes) – Eigenwelt (mundo propio) , en

mundo propio, «representación» del mundo y de sí misma, la institución social deberá reconstruir y recrear una lógica acorde con una lógica ensídica.<sup>103</sup> Castoriadis añade que esa lógica ensídica *social*, al igual que las significaciones imaginarias instituidas le son *impuestas* a la psique durante el “largo proceso y penoso proceso de fabricación del individuo social.”

En ese sentido, la llamada dimensión ensídica está también presente en el lenguaje, pues corresponde al lenguaje en tanto *código*, como instrumento quasi unívoco del hacer, el contar y el razonar; se opone al aspecto poiético, portador de las significaciones imaginarias propiamente dichas; b) existen *condicionamientos “internos”* provenientes de la psique, en la medida en que la psique debe ser socializada y, debido a ello, abandonar más o menos su mundo propio, eso que para ella tiene sentido e investir objetos, orientaciones, acciones, roles socialmente creados y valorados. Como lo indicara Castoriadis, “debe abandonar su tiempo propio e insertarse en un tiempo y mundo públicos”.

Esto implica que “la sociedad puede hacer lo que quiera con la psique: hacerla polígama, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacifista, belicosa, etc. La institución provee de *sentido* a la psique” Aún más, ese proceso “se cumple por medio de significaciones sociales imaginarias, casi siempre religiosas, que tejen al unísono el sentido de la vida y la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad considerada, y el mundo como totalidad”; c) hay *condicionamientos “históricos”*, según los cuales siempre existen un pasado y una tradición. La relación con ese pasado forma a su vez parte de la institución de la sociedad.

De acuerdo con Castoriadis, las sociedades arcaicas o tradicionales tratan de reproducir y repetir el pasado de manera casi literal. Él nos ofrece el ejemplo de la tragedia ateniense que “recibe” la mitología griega y la recrea y la historia del cristianismo como la historia de las continuas “reinterpretaciones” de los mismos textos sagrados; y d) por último, se refiere a los *condicionamientos “intrínsecos”* y de los que menciona los dos más significativos, en su opinión: i) Las instituciones deben ser

---

Ptras, José Ignacio, Logoterapia y adolescencia. NOUS: Boletín de Logoterapia y Análisis Existencial. (5), 2001, pp. 35-49.

<sup>103</sup> Castoriadis, en *Hecho y por Hacer*, define este término de la siguiente forma: Los fenómenos (u objetos) considerados como 'complejos' son tales porque beben de una característica más profunda y general de todo objeto, y del ser en general: su carácter magmático. Diremos que un objeto es magmático cuando no es exhaustiva y sistemáticamente ensidizable, es decir, reducible a elementos y relaciones que dependen exclusivamente y de forma homogénea de la lógica ensídica (conjuntista-identitaria).

*coherentes* y esta coherencia debe ser valorada desde un punto de vista inmanente, aspecto que no excluye las divisiones y las luchas internas.

La coherencia no pelagra porque hayan *contradicciones* entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión ensídica (conjuntista-identitaria) de la institución; y ii) Las instituciones y las significaciones imaginarias deben ser *completas*, como en el caso de las sociedades *heterónomas*, determinadas por la *clausura de la significación*. Lo anterior entraña, a juzgar por Castoriadis, la imposibilidad de cuestionar la *validez* de las instituciones y significaciones sociales. La exclusión de todo cuestionamiento está asegurada por el establecimiento de una fuente *trascendente*, extra-social de las instituciones y las significaciones, o sea de una religión. Este aspecto es muy relevante para el análisis del *sueño americano*.

**\*Raymond Williams (1921-1988)**

Fundador de la Escuela de Birmingham de Estudios Culturales, sita en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS), de la Universidad de Birmingham, Gran Bretaña, Williams parte de la idea general de que todo tipo de textos producen significado y valor. Uno de los propósitos de su trabajo fue el superar la estrecha delimitación establecida por las definiciones predominantes que separaban a la literatura, la cultura y la política, en ámbitos independientes, separados arbitrariamente uno del otro. El énfasis fue puesto entonces en la producción cultural y las condiciones que la hacen posible.

En su libro *Cultura y sociedad*,<sup>104</sup> Williams hizo patente su preocupación por entender a la literatura y las formas culturales relacionadas no sólo como un resultado de un esfuerzo estético aislado, sino como la manifestación de un proceso profundamente social que involucra una serie de relaciones complejas entre la ideología del autor, el proceso institucional y la forma genérico / estética. Con sus trabajos, Williams buscaría establecer una *semántica histórica* a través de la cual reconocer los importantes procesos sociales e históricos que tienen lugar en el lenguaje, así como el hecho de que los valores y los significados activos que forman parte del lenguaje y de los patrones cambiantes del mismo ejercen una fuerza social formativa.

---

<sup>104</sup> Williams, Raymond., *Cultura y sociedad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

Quizás el texto donde más claramente aparecen los elementos de la teoría cultural de Raymond Williams es *Marxismo y literatura*.<sup>105</sup> Se ha dicho que la contribución más importante en dicho trabajo es la revisión que hizo Williams de las categorías de *hegemonía* y de *estructuras del sentir*. Para Williams, el concepto de dominación cultural hegemónica, basado en sistemas selectivos de inclusión y exclusión, proporciona por igual reproducción social y resistencia, así como vinculación y un determinado orden entre las prácticas sociales.<sup>106</sup> En palabras de Williams, la hegemonía es siempre un proceso que no existe pasivamente como una forma de dominación, sino que tiene que ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada.

Williams realizaría una clara distinción entre hegemonía y el concepto de dominación, donde prevalece la idea de coerción directa, mientras que en el plano de la hegemonía responde más al complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales, donde las fuerzas activas sociales y culturales son sus elementos constituyentes.

Por lo que hace a la categoría de las *estructuras de sentir*, y que son de gran importancia para los fines del análisis de este trabajo, son representadas como el residuo destilado de la organización de la experiencia vivida por la comunidad por encima de la organización institucional e ideológica de la sociedad.<sup>107</sup> En el trabajo de Williams, estas estructuras marcan la frontera entre lo vivido y lo plenamente articulado como una *experiencia social estructurada en solución*, definición que Williams adoptaría sobre esta categoría. Como el teórico galés aclarará, en relación con la acuñación del término, que *sentir* ha sido elegido con el fin de acentuar una distinción tocante a los conceptos más formales de *concepción de mundo* o *ideología*.

Al usar el término, Williams estaba interesado en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente. La relación entre significados y los valores y las creencias sistemáticas o formales, nos diría el pensador inglés, en la práctica son variables (incluso históricamente variables).

Además, Williams ofrecería una definición alternativa, la de estructuras de la *experiencia*, pues en su opinión supone una palabra mejor y más amplia, pero reconociendo la dificultad de que cada uno de sus sentidos involucra ese tiempo pasado

---

<sup>105</sup> Williams, Raymond, *Marxismo y Literatura*, op. cit.

<sup>106</sup> Vid. Fekete, John, *Williams, Raymond (1921-1988)*, Washington: The John Hopkins University Press, 1997.

<sup>107</sup> Ídem.

que significa el obstáculo más importante para el reconocimiento del área de la experiencia social. Sobre este punto, él aclararía que se trata de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente *afectivos* de la conciencia y las relaciones, y no de una oposición de sentimientos contra pensamiento, sino *pensamiento tal como es sentido* y *sentimiento como es pensado*; una conciencia de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada.<sup>108</sup> Añadiría Williams que se trata de una experiencia social que todavía se encuentra en proceso y que tiene sus características emergentes, conectoras y dominantes y sus jerarquías específicas.

Una observación importante de Williams, desde una perspectiva metodológica, es considerar a una *estructura del sentir* como una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un período, con permanente necesidad de retornar interactivamente a tal evidencia. “La hipótesis presenta una especial relevancia con respecto al arte y la literatura, donde el verdadero contenido social... no puede ser reducido a sistemas de creencias, instituciones o a relaciones explícitas, aunque puede incluir a todas ellas como elementos vividos y experimentados, con o sin tensión”<sup>109</sup>

Sobre este punto, Williams concluiría diciendo que las estructuras del sentir pueden ser definidas, como ya se estableció *supra*, como *experiencias sociales en solución*, a diferencia de otras formas semánticas sociales que han sido *precipitadas* – sic- y resultan más evidente y más inmediatamente aprovechables. Este pensador galés subrayaría que las formaciones efectivas de la mayor parte del arte se relacionan con formaciones sociales que ya son manifiestas, dominantes o residuales, y es originalmente con las formaciones emergentes con las que la estructura del sentimiento se relaciona *como solución*.

Estas estructuras establecen la relación entre las estructuras del sentir diferenciadas y las clases diferenciadas. Como en el ejemplo que nos ofrece Williams, entre los años de 1660 y 1690, período en el cual distinguiera dos estructuras del sentir entre los derrotados puritanos y en la corte restaurada, aunque en ninguna de esas estructuras, en su literatura ni en ningún otro sitio, es reducible a las ideologías de los grupos a que corresponden o a sus relaciones de clase. Sin embargo, en ciertas

---

<sup>108</sup> Williams, Raymond, *Marxismo y Literatura*, pp. 154 y 155.

<sup>109</sup> Ídem, pp. 155 y 156.

ocasiones, la irrupción de una nueva estructura del sentir se relaciona mejor con el surgimiento de una clase.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Ídem, pp. 157 y 158.

## CAPÍTULO IV

### **ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL EMPLEO DEL SÍMBOLO Y EL MITO EN EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS HISTÓRICOS, SOCIALES Y POLÍTICOS, UNA PERSPECTIVA DESDE AMÉRICA LATINA**

#### *1.- La semiótica de la cultura como base de una teoría de la cultura.*

El primer capítulo se orientó fundamentalmente a buscar los fundamentos que dan validez al uso metodológico para el análisis historiográfico de ciertas narrativas y géneros narrativos como portadores de símbolos y mitos. Además, se tuvo en mente a lo largo de la lectura y reflexión de los autores más pertinentes la identificación de los elementos fundacionales de la cultura, su imaginario social instituyente, concepto de gran importancia y que en sí mismo requiere de un examen más detenido, y la visión de mundo de una sociedad dada en un cierto momento de su horizonte histórico socio-cultural.

En tal sentido, el capítulo primero, en su conjunto, representó esencialmente un proceso de exploración de las teorizaciones sobre la relación entre las formas simbólicas, la sociedad, sus procesos constituyentes y el cambio social. En esa línea de razonamiento, se ha tenido que ponderar con cuidado las tesis, teorías y conceptos que resultaban de interés para una interpretación de la cultura, de la relación entre literatura, sociedad e historia, así como respecto a la dinámica social o cambio social. Esto fue así, pues se ha partido de la idea de que símbolos y mitos contienen los elementos constituyentes de las ideas fundacionales, componentes de la visión de mundo, la cultura, los valores, los procesos identitarios, entre otros aspectos de una sociedad dada.

Hemos encontrado una importante reflexión sobre los temas indicados en la llamada *Semiótica de la Cultura* producto del trabajo de la Escuela Tartu, encabezada por Iuri M. Lotman, y que a su vez es producto de la reflexión sobre la correspondencia entre literatura y sociedad, enfoque que supuso la superación del concepto de literariedad, aspecto que, en sí mismo, entrañaría la indispensable “extensión histórico-

cultural para la correcta explicitación de lo que es literatura ... –entendida- no sólo como código lingüístico sino también extra-lingüístico”.<sup>1</sup>

Desde el punto de vista de la semiótica, de acuerdo con Lotman, “la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva; un mecanismo supraindividual de conservación y de transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos”.<sup>2</sup> En ese sentido, Lotman sostiene que la memoria de la cultura no sólo es una, sino también internamente variada, por cuanto que su unidad sólo existe en cierto nivel y supone la presencia de “dialectos de la memoria”. Además, la memoria común para el espacio de una cultura dada es asegurada, en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes o, en segundo lugar, por la unidad de los códigos o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación.<sup>3</sup>

En adición a lo anterior, cabe destacar el señalamiento de Lotman sobre la existencia de un *metalenguaje* elaborado sobre la base del símbolo y la mitología cuyo papel sería el de interpretar aspectos de la cultura en una sociedad dada. Este aspecto fue de primordial importancia para definir la interacción de los elementos mitológicos o simbólicos en la literatura como una condensación de una visión de mundo y de los elementos que integran un imaginario social instituyente o instituido, según sea el caso.

En lo que hace al símbolo en este aspecto de la memoria cultural, Lotman mantendría que en éste siempre hay algo arcaico y que toda cultura requiere de una capa de textos que cumplan la función de época arcaica. Según el semiólogo ruso, en esta capa de textos la condensación de símbolos es notable y el grupo central de éstos tiene una naturaleza profundamente arcaica y que se remonta a la época anterior a la escritura, cuando determinados signos eran programas mnemotécnicos condensados de textos y *sujets* que se conservaban en la memoria oral de la colectividad. Merced a los símbolos era posible conservar en forma condensada textos extraordinariamente extensos e importantes para una sociedad determinada.<sup>4</sup>

Otro rasgo esencial del símbolo señalado por Lotman es que nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. En sus palabras, “La memoria del símbolo

---

<sup>1</sup> Huamán, Miguel Ángel “Iuri M. Lotman: Literatura y Sociedad. El Revés de la Trama”, en Revista de Sociología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales Volumen 11, número 1, Lima, Perú, 1999.

<sup>2</sup> Lotman, Iuri M., “La memoria a la luz de la culturología”, en su texto *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1ª edición en español, 1996, pp.157-161.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Lotman, Iuri M., “El símbolo en el sistema de la cultura”, en su texto *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1ª edición en español, 1996, pp.145.

siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico”.<sup>5</sup> Por ello, Lotman considera que todo texto de cultura es esencialmente no homogéneo; pues, aun en un corte rigurosamente sincrónico la heterogeneidad de los lenguajes de la cultura forma un complejo multivocalismo y ello se debe a que “los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural”.<sup>6</sup>

A ese respecto, Lotman insistiría en que debido a ser un importante mecanismo de la cultura, los símbolos transportan textos, esquemas del *sujet* (sujeto o protagonista de la narración) y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a otra. A juzgar por este semiólogo, “Los repertorios constantes de símbolos atraviesan la diacronía de la cultura asumen en una medida considerable la función de mecanismos de unidad: al realizar la memoria de sí misma de la cultura, no la dejan desintegrarse en capas cronológicas aisladas. La unidad del repertorio básico de los símbolos dominantes y la duración de la vida cultural de los mismos determinan en considerable medida las fronteras nacionales y de área de la cultura.”<sup>7</sup>

Sobre este proceso de conservación y condensación por el símbolo, Lotman destaca que un rasgo aún más interesante para nosotros, también arcaico, y es la capacidad del símbolo, al representar un texto acabado, puede separarse fácilmente de un entorno semiótico y con la misma facilidad entrar en un nuevo entorno textual.

Basado en esa naturaleza del símbolo, Lotman insistiría en que al atravesar el espesor de las culturas, el símbolo actuará “como algo que no guarda homogeneidad con el espacio textual que lo rodea, como un mensajero de otras épocas culturales (= otras culturas), como un recordatorio de los fundamentos antiguos (= «eternos») de la cultura”.<sup>8</sup> Por esa razón, dice Lotman, el símbolo es capaz de correlacionarse activamente con e contexto cultural, transformarse bajo su influencia y, a su vez, transformarlo.

Por último y para ilustrar esa capacidad de los símbolos históricamente más activos, resaltamos esta importante aseveración de Lotman sobre la enorme carga de significación del símbolo:

“...es indicativo que los símbolos elementales por su expresión sean capaces de contener un mayor volumen de sentido cultural que los complejos. La cruz, el

---

<sup>5</sup> Lotman, Iuri M., “*El símbolo en el sistema de la cultura*”, idem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, pp. 145 y 146.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 146.

círculo, el pentagrama, poseen potencias de sentido mucho mayores que *Apolo desollando a Marte* en virtud de la desconexión entre la expresión y el contenido, de la no proyectividad de uno sobre el otro. Precisamente los símbolos «simples» son los que forman el núcleo simbólico de la cultura en su totalidad.”<sup>9</sup>

Es esa afirmación la que nos permite situar el gran papel del símbolo en la interpretación de obras significativas de la cultura, lo que equivale a decir de la sociedad y que supone lo que Lotman llama una lectura simbolizante o desimbolizante de los textos, pues en la primera lectura se pueden leer como símbolos textos o fragmentos de los mismos que en su contexto natural no fueron concebidos para ese tipo de recepción; mientras que la segunda lectura convierte los símbolos en simples mensajes. A nosotros nos interesa descubrir la condensación de mensajes y de memoria cultural detrás de la simbolización de los textos.

En ese orden de ideas, deben incluirse las propuestas de Mijaíl Bajtín, quien realizó una importante contribución a la reflexión sobre la concomitancia entre literatura y sociedad, al pasar de la consideración de la literatura como producto a su examen como producción. Al cambiar el enfoque, Bajtín buscó destacar el carácter social de la literatura, manifiesta en los materiales y el proceso que la constituyen, así como mostrar a la actividad literaria integrada a prácticas sociales y definir su estatuto por el carácter específico de su práctica.<sup>10</sup>

Otro elemento significativo del análisis de Bajtín es el concepto de polifonía textual que supone un enfoque totalizador con respecto al sujeto y el lenguaje que implica el papel activo del *otro* y, en ese sentido, atribuye una *naturaleza dialógica a la conciencia humana*, esto es un reconocimiento explícito al otro. Es en ese sentido que Bajtín sostendría que el signo literario es un campo de batalla, una arena de tensiones y valores, es decir, un intento por ubicar a la lucha de clases en la propia configuración de la semiótica y a lo ideológico como una conciencia explicable sólo en una situación o contexto social.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 146 y 147.

<sup>10</sup> Huamán, Miguel Ángel, op. cit.

<sup>11</sup> Ídem.

## 2.- La relación entre pensamiento mítico-religioso y pensamiento social y político

Una de las premisas constantes en este trabajo es el sostener que existe una estrecha relación entre el pensamiento mítico-religioso y el pensamiento social y político. Ello es así, de acuerdo con esa enunciación, debido a la capacidad del pensamiento mítico-religioso de constituir una teoría política primitiva y a su potencia, a través de las simbolizaciones mítico-religiosas, de apelar a las emociones de los diversos grupos humanos en una sociedad determinada y proporcionarles de una concepción de la vida y del mundo.

Desde esa perspectiva metodológica, distintos historiógrafos han otorgado a la simbólica proveniente del pensamiento mítico-religioso un peso significativo en sus esquemas analíticos y interpretativos de los procesos políticos y sociales. Entre los autores que lo han hecho destacan Paul Ricoeur, Mircea Eliade, Wilhelm Dilthey, Christopher Hill, Edward Palmer Thompson, Richard Slotkin, James Morone, Jacques Balandier, entre otros. De manera muy especial, desde nuestra historiografía, es de citarse el caso del Maestro Juan Antonio Ortega y Medina, como deja constancia uno de sus últimos trabajos publicados, “*Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos anglosajones*”,<sup>12</sup> así como los trabajos de la historiógrafa mexicana de las ideas, Alicia Mayer; el trabajo de estos dos últimos autores serán objeto de revisión en el siguiente capítulo.

Como parte de la historiografía estadounidense, los casos de Richard Slotkin y James A. Morone son un ejemplo de erudición y capacidad hermenéutica del pensamiento mítico-religioso. En el caso de Slotkin, miembro de la Escuela historiográfica de la Frontera, aunque desde su propio enfoque metodológico, ha interpretado la creación de instituciones y valores sociales en la sociedad a través del mito de la frontera, llevando a cabo el análisis del mito que subyace en la literatura creada en el Nuevo Mundo septentrional, desde la diferenciación de los mitos de origen europeo y nativos siguiendo su evolución correspondiente con los distintos momentos del horizonte histórico-cultural de esa nación. Con base en ese análisis del papel del

---

<sup>12</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio, “*Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos anglosajones*”, México: Revista Históricas No. 16, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, enero-abril 1985, pp. 19-42.

mito, expresado en obras narrativas significativas, llega a conclusiones muy sugerentes con respecto a las distintas etapas de la historia estadounidense.<sup>13</sup>

Richard Slotkin elaboró un trabajo enciclopédico sobre la presencia de los mitos, de manera central el de la frontera, en la constitución de la cultura, la producción cultural y en la conformación de la concepción del mundo de Estados Unidos, desde la llegada de los puritanos a Nueva Inglaterra, a inicios del siglo XVII hasta casi el último cuarto del siglo XX.

Como ya se señaló en el capítulo anterior, el trabajo historiográfico de Richard Slotkin data de 1973, año de la publicación de su primer tomo sobre el *Mito de la Frontera* en la historia de la narrativa estadounidense, titulado *Regeneration through violence. The mythology of the American frontier, 1600-1860* (Regeneración a través de la violencia. La mitología de la frontera estadounidense, 1600-1860). Su trabajo es único dentro de los ámbitos historiográfico y de los estudios culturales estadounidenses, por más que se le ha querido clasificar en un camino metodológico-epistemológico intermedio entre los llamados *American Studies* y los denominados *American Cultural Studies*.

Es de destacar que el enfoque estructural funcionalista que caracteriza a la escuela estadounidense de Estudios Culturales no se encuentra en la obra de Slotkin, cuyo trabajo se asemeja más al estructuralismo genético de Lucien Goldmann, quien es a su vez un autor ligado a las formulaciones de Georg Lukács, y a los trabajos de Edward Palmer Thompson y Christopher Hill, autores vinculados a la Escuela de Birmingham de Estudios Culturales. En Slotkin encontramos la aplicación de una metodología propia de la semiótica de la cultura.

Asimismo, en el trabajo de Richard Slotkin existen diversas novedades en el plano de la investigación historiográfica, siendo la más importante de ellas el papel que éste asigna al mito como un elemento de gran valor en la interpretación de una colectividad social, tanto como medio de conocimiento como de significación y preservación de la memoria. En ese sentido, el mito permite codificar la experiencia de una colectividad; ser el vehículo de esa intuición sobre el mundo que es la llamada visión del mundo (*Weltanschauung*); crear instituciones y valores, así como propiciar movimientos y cambios sociales.

---

<sup>13</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, op. cit.

Un aspecto de gran importancia, respecto al impacto del mito en los procesos sociales se refiere a su gran poder para influir en las emociones de las distintas colectividades humanas, sobre la base de estructuras del sentir, como son definidas por Raymond Williams,<sup>14</sup> esto es, como sentimientos que son pensados y pensamientos que son sentidos y que tienen una expresión en experiencias compartidas. El ámbito de las estructuras afectivas es determinante en el funcionamiento del mito.

Esta idea de producción de la cultura como producción de sentidos, también está presente en Slotkin; para él existe un vínculo estrecho entre mitopóiesis, o creación mítica, y literatura sobre la frontera, como esa representación simbólica de la llamada *experiencia americana*. Es en la narrativa de los distintos periodos de la historia de Estados Unidos que encuentra la codificación y recodificación del llamado mito de la frontera.<sup>15</sup>

En sus propias palabras, Slotkin, y ligado un poco a lo señalado por Blanca Solares, nos señala que:

“La mitología de una nación es la máscara inteligible de ese enigma llamado el ‘carácter nacional’. A través de los mito, la sicología y la visión de mundo de nuestros ancestros culturales son transmitidas a los descendientes modernos, en tal forma y con tal fuerza que nuestra percepción de la realidad contemporánea y nuestra habilidad de operar en el mundo se hallan frecuentemente afectadas de una manera directa y trágica.”<sup>16</sup>

Es precisamente la interpretación que Slotkin toma de distinguidos mitólogos, entre ellos Mircea Eliade, Joseph Campbell y Phillip Wheelwright,<sup>17</sup> lo que lo conduce a colocar el primer eslabón en su teorización sobre el *Mito de la Frontera* y la

---

<sup>14</sup> Williams, Raymond, *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Ediciones Península, Serie Historia, Ciencia, Sociedad, núm. 265, 1997.

<sup>15</sup> Slotkin advierte al lector que su discusión sobre el mito y la mitogénesis está basada en los siguientes trabajos: Joseph Campbell, *The Mask of God and The Hero with a Thousand Faces*; Richard Chase, *The Quest for Mit.*; James G. Frazer, *The New Golden Bough*, ed. Theodor Gaster; Carl Gustav Jung, *Psyche and Symbol*, ed. Violet S. de Laszlo; Claude Lévy-Strauss, *The Savage Mind and Totemism*; Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think*, capítulos 1 y 2; Thomas Sebeok, ed., *Myth: a Symposium*; Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity*; y Joseph L. Henderson, *Threshold of Initiation*.

<sup>16</sup> “The mythology of a nation is the intelligible mask of that enigma called the ‘national character.’ Through myths the psychology and world view of our cultural ancestors are transmitted to modern descendants, in such a way and with such power that our perception of contemporary reality and our ability to function in the world are directly, often tragically affected.” (Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence*, op. cit., p. 3).

<sup>17</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Imágenes y Símbolos*, Madrid: Taurus, 3ª edición, 1979; *Mito del Eterno Retorno: Arquetipos y Repetición*, Madrid: Alianza, 1972; *Mito del Buen Salvaje*, Buenos Aires: Almagesto, 1991; y *Tratado de Historias de las Religiones*, México: Ediciones Era, 14ª edición, 2000.

<sup>17</sup> Cfr. Campbell, Joseph, *El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica, Biblioteca de Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis, 8ª reimpresión, 2001.

aplicación de una hermenéutica antropológica de la cultura en la interpretación de tan emblemático mito en la cultura estadounidense. De acuerdo con esa propuesta hermenéutica, y como ya se ha planteado, el mito permite codificar la experiencia de una colectividad; ser el vehículo de esa intuición sobre el mundo que es la llamada visión del mundo (*Weltanschauung*); crear instituciones y valores, así como propiciar movimientos y cambios sociales.

Dos son los aspectos principales de esa teorización sobre el papel de la frontera en el imaginario social estadounidense. El primero de ellos se refiere a la continua necesidad de contar con un sentido de coherencia y dirección en la historia que los mitos dan a aquellos que creen en ellos. De ahí se deriva, una de las ideas metodológicas esenciales de este historiógrafo, que él plantea en los siguientes términos:

“Los poetas de los primeros años de la república —enseñaron, como parte de su educación clásica, que *las mitologías nacionales están incorporadas en la literatura y comienzan con una épica nacional a la manera de Homero*— intentaron elaborar una ‘épica estadounidense’ que marcara el inicio de una mitología nacional, proporcionando un contexto para todas las obras posteriores.”<sup>18</sup> (subrayado mío)

En opinión de Slotkin, en la mitogénesis estadounidense, es decir, en el proceso de creación y transformación de la factura del mito, los *padres fundadores* no son, de acuerdo con Slotkin:

“En la mitogénesis de Estados Unidos, los padres fundadores no fueron... aquellos caballeros del siglo dieciocho, quienes crearon una nación en Filadelfia. Sino más bien aquellos que ... desgarraron violentamente la nación desde la implacable y opulenta naturaleza salvaje —los pillos, aventureros y usufructuarios de la apropiación de tierras; los que peleaban contra los indios, los comerciantes, los misioneros, los exploradores; los cazadores que mataron y fueron muertos hasta que hubieron dominado a la naturaleza salvaje; los pobladores que vinieron después, sufriendo grandes penalidades y la guerra con los indios, en pos ya fuera de una misión sagrada o simplemente por el deseo de tierras; y los indios mismos, tanto como realmente eran o como eran vistos por los colonizadores, pues para ellos eran la verdadera personificación demoníaca de la naturaleza salvaje de Norteamérica. Sus preocupaciones —la de estos actores reales—, sus esperanzas, sus temores más intensos, su violencia, y sus justificaciones sobre sí mismos, y como fueron expresadas en la literatura,

---

<sup>18</sup>“The poets of the early years of the republic —taught, as part of their classical education, that national manner of Homer— attempted to fabricate an ‘American epic? That would mark the beginning of a national mythology, providing a context for all works to come after.” (Ibidem).

constituyen los cimientos de la mitología que ha dado forma a nuestra historia.”<sup>19</sup>

Esto lleva a Slotkin a formular una primer gran conclusión en el sentido de que

“Un pueblo que no es consciente de sus mitos, probablemente continuará viviendo a través de ellos, a pesar de que el mundo alrededor de esa gente pueda cambiar y demandar cambios en su psicología, su visión del mundo, su ética y sus instituciones.”<sup>20</sup>

Un segundo aspecto se refiere a los elementos constituyentes de la idea estadounidense sobre el *Mito de la Frontera*, entre los que destaca en primerísimo lugar el de la violencia y las nociones de salvaje aplicadas tanto a los pobladores nativos como al medio ambiente de la América septentrional. Al respecto, Slotkin subraya que los voluminosos informes de las comisiones presidenciales de Estados Unidos sobre violencia, racismo y desórdenes civiles han puesto de manifiesto que los “mitos han alcanzado al pasado para paralizar, incapacitar o derrumbar a los vivos”.<sup>21</sup>

En ese contexto de violencia que está incorporado en su mitogénesis, la asociación al *Mito de la Frontera*, explica Slotkin, frontera entendida como una porción de tierra muy extensa y de oportunidades ilimitadas para el individuo fuerte, ambicioso y seguro de sí mismo, a la vez que autónomo y capaz de abrirse camino hacia la cima, ha impedido ver a los estadounidenses las consecuencias de las revoluciones industrial y urbana, así como la necesidad de contar con reformas sociales y un nuevo concepto de bienestar individual y comunitario. De ahí que, advierte Slotkin, en Estados Unidos tanto poetas como comentaristas de noticias, por igual, hayan asociado absurdamente a la violencia salvaje que ha caracterizado las recientes etapas de la vida política ese país

---

<sup>19</sup> “In America mythogenesis the founding fathers were not those eighteen-century gentlemen who composed a nation at Philadelphia. Rather they were those who ...tore violently a nation from the implacable and opulent wilderness —the rogues, adventurers, and land boomers; the Indian fighters, traders, missionaries, explorers, and hunters who killed and were killed until they had mastered the wilderness; the settlers who came after, suffering hardship and Indian warfare for the sake of a sacred mission or a simple desire for land; and the Indians themselves, both as they were and as they appeared to the settlers, for whom they were the special demonic personification of the American wilderness. Their concerns, their hopes, their terrors, their violence, and their justifications of themselves, as expressed in literature, are the foundation stones of the mythology that informs our history.” (Slotkin, Richard, *Ibidem*)

<sup>20</sup> “A people unaware of its myths is likely to continue living by them, though the world around that people may change and demand changes in their psychology, their world view, their ethics, and their institutions.” (Slotkin, Richard, **Regeneration through violence**, op. cit., p. 4 y 5)

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 5.

con *la sicología de la frontera* del pasado estadounidense y de su dilatada herencia cultural –referida a Inglaterra.<sup>22</sup>

En una primera formulación, nos señala Slotkin, *El Mito de la Frontera* se vinculó con la idea que tenían los primeros colonos, quienes vieron en Norteamérica una oportunidad para *regenerar* –palabra de gran carga emocional y simbólica- sus fortunas, sus espíritus y el poder de su iglesia y de su nación (Inglaterra). Los medios para esa *regeneración*, subraya Slotkin, se tornaron en última instancia en medios de violencia, y el *mito de regeneración a través de la violencia se convirtió en la metáfora de la experiencia norteamericana*.<sup>23</sup>

Un elemento de gran relevancia es el que se refiere a la comprensión que Slotkin tiene de la mitogénesis, esto es su propuesta de aplicar una hermenéutica antropológica de la cultura, y de los mitos de origen nativo norteamericano y europeo occidental y las primeras del Otro, por parte tanto de indios como de puritanos anglosajones.

De acuerdo con la aplicación de ese enfoque hermenéutico antropológico, Slotkin afirma, como se indicó en el capítulo anterior, que:

“Una mitología es un complejo de narrativas que dramatizan la visión de mundo y el sentido histórico de un pueblo o una cultura, reduciendo siglos de experiencia en una constelación de metáforas con un gran poder de persuasión. La acción narrativa del cuento-mito — como él lo llama— resume esa experiencia del pueblo en su tierra, repite su visión de esa experiencia en su relación con sus dioses y el cosmos, y reduce tanto la experiencia como la visión a un paradigma —en nuestro caso el *Mito de la Frontera*. La referencia al mito, o a las cosas asociadas con él —como en rituales religiosos (o expresadas en objetos sagrados como las hierofanías) —, *evoca en la gente el sentido de vida inmanente en el mito, pero sobre todo induce a creer en la visión de realidad y divinidad implícita en él*.”<sup>24</sup> (subrayado mío)

Un ángulo del problema que nos ocupa y que Slotkin destaca en todo momento es el hecho de que “La fuente principal del mito es la mente humana misma, debido a que el hombre es esencialmente un animal productor de mitos.”<sup>25</sup> Una aseveración crucial de Slotkin es que el ser humano busca es entender su mundo con el fin de

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> “A mythology is a complex of narratives that dramatizes the world vision and historical sense of people or culture, reducing centuries of experience into a constellation of compelling metaphors. The narrative action of myth-tale recapitulates that people’s experience in their land, rehearses, and reduces both experience and vision to paradigm. Reference to that myth or to things associated with it —as in religious ritual— evokes in the people the sense of life inherent in the myth and all but compels belief in the vision of reality and divinity implicit in it.” (Ibidem, p. 6).

<sup>25</sup> Ibidem, p. 7

controlarlo y su primer acto en ese sentido es un acto de la mente y de la imaginación, lo cual nos refiere a las tesis de Cornelius Castoriadis sobre los imaginarios sociales instituyente e instituido y la creación histórico-social.<sup>26</sup>

Slotkin sostiene que “con base en una experiencia limitada, finita, el hombre crea una visión hipotética de un orden universal, infinito, e impone esa hipótesis sobre su percepción de los fenómenos de la naturaleza y de su propio comportamiento. Pone a prueba su visión actuando de acuerdo con los principios de comportamiento que parecen ser exigidos por la realidad como él la visualiza.”<sup>27</sup>

Otro aspecto de capital importancia en esa hermenéutica antropológica del concepto de Philip Wheelwright denominado “modo mitopoyético de conciencia” y que éste encuentra presente en la psicología tanto del artista creador (póiesis) de mitos como en la audiencia de este tipo de creador artístico.<sup>28</sup>

Citando a Wheelwright, Slotkin explica que el *modo mitopoyético de la conciencia* busca comprender el mundo mediante un proceso de pensamiento vinculado con la acción de percepción-asociación, un proceso de razonamiento por metáforas, en el cual los juicios directos y los análisis lógicos son remplazados por juicios figurativos o poéticos; es decir, se produce una reconstrucción del mundo sensible a partir de la percepción y expresión súbita y no lógica de *una relación objetiva entre las partes y la realidad, o entre la realidad objetiva y las realidades subjetivas*. Esta forma de percibir y expresar lo percibido es muy cercana al concepto alemán *Weltanschauung* o visión de mundo, usado por Karl Jaspers (*Psicología de las concepciones del mundo*), o Wilhelm Dilthey (*Teoría de la visión de mundo*), Lucien Goldmann (*El hombre y lo absoluto. El Dios Escondido*), entre otros pensadores.

Por otra parte, lo planteado por Wheelwright nos remite a la propuesta metodológica Hayden White, en su *Metahistoria*, donde resalta el papel que juegan los tropos del lenguaje (metonimia, sinécdoque, metáfora e ironía) en el proceso de representación del mundo.

En otro orden de ideas, Slotkin señala que *la creación de mitos es por definición simultáneamente una actividad psicológica y social*. Si bien es cierto que los mitos son

---

<sup>26</sup> Castoriadis, Cornelius, *La Institución Imaginaria de la Sociedad 2*, Barcelona: Tusquets Editores, 1ª edición, 1989.

<sup>27</sup> “On the basis of limited, finite experience, he creates a hypothetical vision of a universal, infinite order and imposes that hypothesis on his perception of the phenomena of nature and his own behavior. He tests his vision by acting in accordance with the principles of behavior that seem to be demanded by reality as he envisions it.” (Idem)

<sup>28</sup> Vid. Wheelwright, Philip, “Semantic Approach to Myth.”, en Sebeok, Thomas, *Myth: A Symposium*, Bloomington: University of Indiana Press, 1965, p. 154

articulados por artistas individuales y repercuten en la mente de cada participante en lo individual, su función primordial es la de reconciliar y unir estas individualidades a una identidad colectiva.

Un punto de gran importancia respecto a lo anterior es el hecho de que el *modo mitopoyético de conciencia* dependa directamente, aunque sea diferente, del artefacto del mito, el cual es el cuento real o alguna imagen sacra u objeto conectado con la narrativa mítica. Tanto las leyendas como las historias comúnmente consideradas mitos, afirma Slotkin, son meros artilugios del mito, que conservan su poder en la medida en que pueden seguir evocando en la mente de las generaciones venideras una visión análoga en su poder de persuasión respecto a la de la percepción mitopoyética original.<sup>29</sup>

Por último, y en función de los elementos de los artefactos de los que el mito se sirve, Slotkin sostiene que los mitos se construyen a partir de tres elementos estructurales básicos, a saber: un protagonista, el héroe; un universo en el cual el héroe puede actuar, el cual es un reflejo presuntamente de la concepción del mundo y de la divinidad de la audiencia; y, por último, una narrativa, en la cual se describe la interacción entre el héroe y el universo del mito.

La narrativa, un elemento tan caro para la hermenéutica antropológica de la cultura, en opinión de Richard Slotkin, es en general mucho más difícil de abstraer, debido a que su acción define (explícita o implícitamente) la relación del héroe con el universo y del hombre con Dios, para así establecer las leyes de causalidad, de proceso natural y de moralidad. La narrativa es la que da vida a las imágenes al proveerles de un modo de interacción.

El politólogo estadounidense James A. Morone, destaca la opinión del escritor inglés Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), quien en el primer capítulo de su libro de 1922 titulado *What I Saw in America*,<sup>30</sup> señaló que Estados Unidos es "la única nación en el mundo fundada en un credo." (the only nation in the world founded on a creed); lo que lo llevó a acuñar su famosa frase de que "United States as a nation with the soul of a church"<sup>31</sup> (Estados Unidos como una nación con el alma de una Iglesia),<sup>32</sup> frase con la

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>30</sup> Vid. Chesterton, Gilbert Keith, *What I Saw in America*, San Francisco: Ignatius, *The Collected Works of G.K. Chesterton*, Vol. 21, 1990. pp. 41-45.

<sup>31</sup> Vid. Morone, James A., *Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History*, Miami: Yale University Press, 1a. edición, 2003, p. 4.

<sup>32</sup> La frase completa referida a su cuestionamiento a ese credo es: "Now I am very far from intending to imply that these American tests are good tests or that there is no danger of tyranny becoming the

que Chesterton resaltaba el papel de la religión y el pensamiento religioso en los distintos elementos constituyentes de las relaciones sociales de ese país. La extraña idea (*queer idea*), abundaba Chesterton, de los estadounidenses de que casi todo suponía la virtud.

Para Morone, la historia de Estados Unidos puede ser presentada como un relato moral, uno en el que el pecado es el elemento ordenador de toda una teoría política. De acuerdo con él, las mejores respuestas estadounidenses (all-American answers) tienen un sentido religioso y proviene del periodo del pensamiento religioso de los puritanos del siglo XVII. A partir de esa matriz cultural, “La nación se desarrolló no de lo religioso a lo secular, sino de renacimiento religioso (*revival*).”<sup>33</sup> Al respecto, Morone añade que las relaciones raciales (y en ese espectro entra la visión de la América española, y la América Latina contemporánea, y su mosaico cultural y racial) son renegociadas constantemente, batalla que inició, según Morone, en 1636.

Una frase significativa de Morone es la siguiente:

“Todas esas líneas confusas entre nosotros y ellos (en donde se engloba a todos los no estadounidenses), privilegiados y reprimidos, fuertes y débiles, se mantienen siendo rescritas como fronteras entre el bien y el mal. La receta para la discriminación es simple: pintarlos mal. Despojamos a los inferiores morales – brujas, esclavos, bebedores, adictos al crack de sus derechos.” [*All those blurry lines between us and them, privileged and repressed, strong and weak, keep getting rewritten as boundaries between good and evil. The recipe for discrimination is simple: paint them bad. We strip moral inferiors –witches, slaves, drinkers, crackheads- of their rights.*]<sup>34</sup>

Es en el ámbito de la moralidad, en el que Morone encuentra si duda el eje más dinámico del imaginario y la cultura políticos estadounidenses. Lo que este politólogo denomina la *política de la moralidad* se deriva del *mito fundacional*, el mito de la excepcionalidad, del *pueblo en la colina*, consustancial a la mitología judeo-cristiana, sustentada en distintas partes del Antiguo Testamento, a las que nos referiremos más adelante.

---

temptation of America. I shall have something to say later on about that temptation or tendency. Nor do I say that they apply consistently *this conception of a nation with the soul of a church*, protected by religious and not racial selection.” [Bien, estoy muy lejos de buscar implicar que esas pruebas estadounidenses –de su credo- son buenas pruebas o de que no existe el peligro de que una tiranía se torne en la tentación de Estados Unidos. Tendré que decir algo más tarde sobre esa tentación o tendencia. Tampoco digo que ellos apliquen rígidamente *esta concepción de una nación con el alma de una iglesia*, protegida por una selección religiosa y no una de tipo racial.].)

<sup>33</sup> Morone, James A., op. cit., p. 3.

<sup>34</sup> Ídem, pp. 3 y 4.

En ese sentido, Morone subraya que fueron esos primeros colonizadores quienes enfrentaron la pregunta crucial sobre el *ser* y *estar* del estadounidense: ¿quiénes somos? La respuesta provino precisamente de la persecución sufrida por los puritanos por Jacobo I, en su proceso por restablecer el credo católico en Inglaterra y en la disensión de los puritanos con la Iglesia Anglicana. En el significativo año de 1636, el ministro puritano Thomas Shepherd advertía que “la paz y la abundancia en Nueva Inglaterra nutre un extraño sentido de seguridad. (Aquí) no hay enemigos que te den caza hasta el cielo.”<sup>35</sup>

Fueron los puritanos, afirma Morone, quienes crearon una solución admirable. Ellos se presentaron como una *comunidad de santos*, en la cual el liderazgo tanto de la iglesia como del estado recaía en hombres predestinados para la salvación por su Dios calvinista. Una comunidad en la que “la virtud distinguía a los líderes de los seguidores, a los votantes de los no votantes, a nosotros de ellos. —es decir, nosotros los no americanos—”<sup>36</sup>

El siguiente párrafo de *Hellfire Nation* es ilustrativo de la visión de mundo puritana:

“Los miembros de estas comunidades estrechamente unidas prometieron vigilar y ayudarse el uno al otro... ‘Mantener lejos de nosotros a aquellos que son de una mentalidad contraria.’ El lindero entre santos y contrarios se ensanchaba rápidamente. Los puritanos mataban nativos americanos (agentes de Satán), colgaban brujas (conocedoras carnales de Satán) y enviaban a los hereáticos a trasladarse a Rhode Island (‘la *letrina* de Nueva Inglaterra, aun entonces). En sus historias puritanas, Cotton Mather describía a Nueva Inglaterra bajo un asedio constante; olas de maldad satánica estrellándose contra la buena comunidad...”  
[*The members of these tight communities promised to watch over and assist one another... The boundary between the saints and the contrary minded quickly grew hot. The Puritans slaughtered Native Americans (agents of Satan), hanged witches (carnal knowers of Satan), and sent heretics packing to Rhode Island (“the latrina of New England, “ even then). In his Puritan histories, Cotton Mather portrayed a New England under constant siege; waves of satanic malice crashed down on the good community...*]<sup>37</sup>

La interpretación de Morone si bien rescata la importancia del pensamiento religioso en sus narrativas y su influencia en la formación de instituciones, valores y cambio sociales, no destaca suficientemente dos aspectos cardinales en el proceso de

---

<sup>35</sup> *Íbidem*, p. 9

<sup>36</sup> *Íbidem*.

<sup>37</sup> *Íbidem*

formación de Estados Unidos: el papel de la violencia y la frontera. Fue Frederick Jackson Turner, en su clásico texto *The Frontier in American History*, quien estableció una reformulación de la interpretación historiográfica sobre Estados Unidos hasta ese momento, creando al mismo tiempo la llamada *Escuela Historiográfica de la Frontera*.<sup>38</sup>

Desde esa perspectiva se coloca el análisis de Richard Slotkin de la historia de Estados Unidos, un enfoque novedoso al utilizar distintos géneros narrativos como vehículos de símbolos y mitos que sintetizaban la llamada *experiencia americana*.<sup>39</sup>

Entre los elementos del imaginario social del período colonial temprano hasta la época contemporánea, Richard Slotkin otorga un papel de primer orden al concepto de *regeneración*, surgido de la interpretación bíblica de renovación por la violencia que redime del pecado, a través del trabajo, de la procreación (Génesis 3:14-23).<sup>40</sup> Esta asociación de regeneración y violencia, conceptos claves en la interpretación *slotkiana* de la “mitología de la frontera estadounidense”, son conceptos que serán objeto de una resignificación de acuerdo a las nuevas condiciones histórico-culturales de esa sociedad.

En ese sentido, la violencia pasa a convertirse en el símbolo de las pruebas por las que debe franquear la nación estadounidense en su proceso por renovarse, por regenerarse de sus males morales, del pecado original (*la caída del Hombre del Edén*), en su proceso por establecer una nueva Sión (Éxodo 3:1 y 6:28), una hecha por Dios *pueblo de sacerdotes y nación consagrada* (Éxodo 19:6; 24:3-11; Jeremías 31:31; Ezequiel 36:22; Malaquías 3:1), nación en la colina observada por todos los pueblos (Mateo 5:14-17) Esta violencia, mezclada con un sentido de pureza moral y religiosa, de regeneración vigilante, es experimentada y aplicada en esta interpretación del *ser y estar* angloamericano, así como de su diálogo con el *Otro*. De ese recuento de la violencia surgirían otros símbolos y conceptos.

En el caso de Slotkin, uno de los elementos codificados de esta manera sería el arquetipo del Héroe, cuyas modificaciones responderían a los cambios en la relación del angloamericano con la frontera, y a ésta como el referente clave de la circunstancia norteamericana. Por ejemplo, del héroe colectivo puritano, al héroe cazador, quien fue el responsable de abrir y asegurar la expansión inicial en los nuevos territorios. Después

---

<sup>38</sup> Turner, Frederick Jackson, *The frontier in American History*, Nueva York: Henry Holt, 1947.

<sup>39</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996.

<sup>40</sup> Las referencias aquí anotadas están tomadas de *La Biblia. En Letra Grande*, texto íntegro traducido del hebreo y el griego, Madrid: Ediciones Paulinas Verbo Divino, 8ª edición, 1989

se produce una vuelta a un héroe colectivo, el *yeomen*, el granjero, para de nuevo regresar al cazador en forma de cowboy, de vaquero, para ser transformado en un tipo militarizado, en la forma de soldado y así sucesivamente.

través del examen de las distintas narrativas del periodo colonial de Estados Unidos, Slotkin observa que es mediante la violencia que el angloamericano se relaciona con el *Otro* y lo codifica. Es un nativo al que se le deben poner los elementos de su salvación (e. g. La Biblia en algonquin); pero, que desde la visión puritana-calvinista, éste debería ser el que, por razón de su “libre examen”, lograr su propia salvación. Es juzgado en el cuadro de la antinomia tradicional de civilización-barbarie, y juzgado como un salvaje irredento, como réprobo y objeto de combate, él y su cultura pagana, en una lucha que sería codificada también como una “guerra de salvajes”, por que no correspondía a ninguna de las reglas conocidas y civilizadas de emprender la guerra. Esa calificación supondría la condena al exterminio. Esta visión del *Otro*, también sufriría cambios en correspondencia a las transformaciones de la construcción del *Ser Estadounidense*<sup>41</sup>

En esta primera etapa de codificación de la *Experiencia estadounidense*, un factor para la elaboración del imaginario social instituyente, que se reflejaría en las narrativas de la época, lo constituiría la conformación de una oligarquía puritana, dentro de la cual destacaría de manera notable la familia Mather, cuya acción probaría ser decisiva en la formación de las instituciones, valores y visión de mundo de los primeros angloamericanos. Esa oligarquía estableció una teocracia basada en una visión bíblica, sustentada a su vez en un estricto código moral, en un puritanismo moral reflejo de una virtud religiosa; en el establecimiento de una relación estrecha entre el gobierno y las iglesias, que tendría su expresión en la arquitectura, la literatura, la música, el sistema educativo y la economía.<sup>42</sup> El centro cultural de ese modelo cultural fue lo que T. J. Wertenbaker llamó el Estado Bíblico de Massachussets (Massachussets Bible State), en el cual fue posible el experimento puritano que no pudo llevarse a cabo en Inglaterra, ni siquiera bajo la égida del puritano Oliver Cromwell, ni en otros estados de la Nueva Inglaterra, como Rhode Island o Connecticut. Fue en Massachussets donde el experimento puritano contó desde el inicio con los mejores augurios; donde “los

---

<sup>41</sup> Cfr. Beard, Charles Austin y Beard, Mary R., *THE AMERICAN SPIRIT. A Study of the Idea of Civilization in the United States*, volumen IV de *The Rise of American Civilization*, Nueva York: The Macmillan Company, 1942 y Brock, William Ranulf, *The character of American history*, Londres: Mcmillan, 1960.

<sup>42</sup> Cfr. Wertenbaker, Thomas Jefferson, *The Puritan Oligarchy. The Founding of American Civilization*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1947.

dirigentes puritanos tuvieron manos libres para construir su Sión exactamente de acuerdo con los planos que estaban seguros que Dios había hecho para ellos.”<sup>43</sup>

Esta idea de un plan divino confiado a los puritanos, a los no contaminados, originado en la idea de doble predestinación calvinista, es el origen de la noción de *mandato excepcional*. Esa idea se fortaleció con el contacto con la cultura nativa y de su demarcación respecto a la vieja Europa. Del contacto con los nativos de la América septentrional surgirían tres claros géneros narrativos: el sermón, la crónica de las guerras indias y la narrativa de cautiverio, a las que se incluiría en menor grado las narraciones sobre los proceso contra la brujería.

En opinión, de Slotkin, los arquetipos mitológicos se definirían más claramente en el curso del siglo XVIII. Sin embargo, en las primeras narrativas del siglo XVII y principios del XVIII quedarían establecidos los símbolos y arquetipos mítico-religiosos más importantes. Los sermones serían el primer elemento narrativo que se utilizaría desde la fundación de las colonias puritanas, en la cual destacan las obras de los *divines* y, en particular, los sermones de los Mather. Cotton Mather no restringió su obra a la escritura de sermones, sino que formuló trabajos historiográficos, la publicación de narrativas de cautiverio, entre otras obras, y su trabajo es considerado como uno de los más significativos de su tiempo.<sup>44</sup> Richard Slotkin considera a Cotton Mather como el sistematizador de la mitología de Nueva Inglaterra. El origen de las narrativas de guerras indias, Slotkin lo ubica en el periodo de 1625-1682; mientras que las narrativas de cautiverio estarían ubicadas entre 1688-1693.

Como una derivación de ambas narrativas, de guerras indias y de cautiverio, se compondría una narrativa que diera cuenta del conflicto con los indios desde una perspectiva lejana a la ética puritana, de una generación de cazadores, de anglosajones nacidos en la América septentrional, de angloamericanos de segunda generación, que abarcaría el periodo de 1675-1725. Un ejemplo de esa nueva narrativa sería el relato de Benjamín Church sobre la llamada guerra del *Rey Felipe*, *Entertaining Pasajes Relating to Phiplip's War* (Pasajes Interesantes relativos a la Guerra de Felipe)<sup>45</sup> Esta narrativa es

---

<sup>43</sup> Watenbaker, T. J., op. cit., p. vii.

<sup>44</sup> Este es una de las premisas que dio aliento al trabajo de historiografía comparada de Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

<sup>45</sup> El texto citado por Slotkin es el de Benjamín Church, *Entertaining Pasajes Relating Philip's War, Which Began in the Month of June, 1675: As also of Expeditions More Lately Made Against the Common Enemy, and the Indian Rebels, in the Eastern Parts of New-England; ; With Some Account of the Divine Providence Towards Benj. Church Esqr.*, Boston: B. Green, 1716. Junto a este texto

significativa, al decir de Slotkin, porque refleja los cambios de una sociedad puritana crecientemente aculturada, proceso que el historiógrafo estadounidense registra en 1716, fecha de la publicación del relato del coronel Church.

La diferencia entre los primeros relatos puritanos y aquellos elaborados por los primeros colonos nacidos en América, se refieren a su actitud respecto a su entorno, a los indios y a la naturaleza salvaje (*wilderness*). Mientras que los primeros puritanos percibirían su relación con estos dos elementos en términos de horror, pesadilla y la ejecución de un plan divino, los segundos tratarían de ser más realistas y menos terroríficos. La narrativa antes de 1716, según Slotkin, habían constituido una literatura enteramente de exorcismo, y Slotkin pone como ejemplo el uso que Cotton Mather hizo del mito de cautiverio para expulsar los demonios de Mercy Short, haciendo uso del cautiverio como un motivo para un ritual de exorcismo.

Por el contrario, a partir de 1716, la narrativa de guerras indias se asemeja, nos indica Slotkin, más a una “aventura en el Nuevo Mundo” en términos de la mitología romántica europea. De hecho, en esta narrativa, la de Church y los escritores posteriores, hay una visión optimista y de gozo por la aventura que representa el vivir en las circunstancias coloniales, que atemorizaban a los primeros colonos angloamericanos. Es una relectura de la *experiencia estadounidense* (the American experience),<sup>46</sup> en la cual se busca revalorar a los nativos y su cultura, así como a la naturaleza salvaje. Es más, la narrativa de 1700 a 1790, subraya Slotkin, va producir el arquetipo del cazador Daniel Boone, como la encarnación del cambio cultural, producido por el proceso de aculturación, hacia una actitud favorable a la adopción por parte de los angloamericanos de maneras indias, de una visión mitopoyética del medio ambiente.<sup>47</sup>

---

aparecen otros dos más de la autoría de Benjamín y Thomas Church, así como otro de Edward Church, sobre la vida del coronel Benjamín Church.

<sup>46</sup> Este es el nombre que la mayoría de los historiadores estadounidenses da a la saga histórica que ha tenido su sociedad desde los años fundacionales hasta el presente, en términos de la interpretación del *Ser Estadounidense*, el carácter nacional, la interpretación de la circunstancia americana y la relación con el otro.

<sup>47</sup> Slotkin, Richard, op. cit., Capítulo 5, *The hunting of the Beast*, pp. 152 y ss.

3.- *Uso del símbolo y el mito para interpretar los niveles de significación y la influencia del pensamiento mítico-religioso en la conformación de movimientos sociales, instituciones, valores y el cambio social.*

Desde la perspectiva de la semiótica de la cultura, un concepto clave y reconocido por el lingüista ruso Iuri M. Lotman, es el de símbolo. A este respecto, el propio Lotman señalaría que “el símbolo se define como un signo cuyo significado es cierto signo de otra serie o de otro lenguaje”. A esta definición Lotman opondría la tradición de la interpretación del símbolo como cierta expresión sémica de una esencia no sémica suprema y absoluta. En el primer caso, el significado simbólico adquiere un acentuado carácter irracional. En el segundo, el contenido titila irracionalmente a través de la expresión y desempeña el papel como un puente del mundo irracional al mundo místico.<sup>48</sup>

Es en el segundo sentido que nos interesamos por el símbolo, como un elemento que puede dar cuenta de los vínculos entre ciertas formas del pensamiento –calificadas por algunos como irracional- y los procesos socio-históricos. Es interesante notar que, para Lotman, “la más habitual idea del símbolo está ligada de cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular más valioso culturalmente... el símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre es cierto *texto*, es decir, posee cierto significado único y cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente de su contexto circundante. Esta última circunstancia nos parece particularmente esencial para la capacidad de «ser un símbolo».”<sup>49</sup>

De acuerdo con Lotman, esto es lo que permite diferenciar al signo del símbolo, pues mientras que el signo no puede ser entendido por sí mismo, aisladamente, el símbolo contiene un significado en relación o independientemente del texto; aspecto que Lotman presenta mediante la antítesis del icono y el cuadro, según la cual en el cuadro la realidad tridimensional está representada por una imagen bidimensional. En Lotman eso supone que “el símbolo se distingue del signo convencional por la presencia de un elemento icónico, por una determinada semejanza entre el plano de la expresión y del contenido...”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Lotman Iuri M., “El símbolo en el sistema de la cultura”, pp. 143 y ss.; en su texto *La Semiósfera*, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, 1996.

<sup>49</sup> Lotman, Iuri M., op. cit., p. 144.

<sup>50</sup> Lotman, op. cit., p. 155

Respecto a la definición que tomamos de Lotman, él destacaría algunas características importantes del símbolo y que, por su importancia, se enumeran a continuación: 1) En el símbolo siempre hay algo de arcaico; 2) toda cultura necesita de una capa de textos que cumplan la función de época arcaica; 3) en esta capa de textos, la condensación de símbolos es notable; 4) la capacidad de conservar en forma condensada textos extraordinariamente extensos e importantes era posible gracias a los símbolos; 5) el símbolo, al representar un texto acabado, puede no incorporarse a ninguna serie sintagmática, y se incorpora a ella, conserva su independencia de sentido y estructural; 6) un rasgo esencial es que el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viviendo del pasado y yéndose al futuro. «La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico»; 7) todo texto de cultura es esencialmente no homogéneo. «Hasta en un corte rigurosamente sincrónico la heterogeneidad de los lenguajes de la cultura forma un complejo multivocalismo»; 8) las ruedas de los diferentes mecanismos de la cultura se mueven con diversa velocidad; 9) la esfera sacra siempre es la más conservadora que la profana. «Esto aumenta esa *diversidad interna que es una ley de la existencia de la cultura*. Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural»; 10) siendo un mecanismo de la memoria de la cultura, los símbolos transportan textos, esquemas de *sujet* y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a la otra; 11) «la unidad del repertorio básico de los símbolos dominantes y la duración de la vida cultural de los mismos determinan en considerable medida las fronteras nacionales y de área de la cultura»; 12) la naturaleza del símbolo es doble; por una parte, al atravesar el espesor de las culturas, *el símbolo es invariante* y, en ese sentido, *se puede observar su repetición*; «el símbolo actuará como algo que no guarda homogeneidad con el espacio textual que lo rodea, como recordatorio de los fundamentos antiguos (=«eternos») de la cultura»; 13) «los símbolos históricamente más activos se caracterizan por cierto carácter indefinido en la relación entre el *texto-expresión* y el *texto-contenido*» y este último siempre pertenece a un espacio más multidimensional.; 14) los símbolos elementales por su expresión son capaces de contener un mayor *volumen de sentido cultural* que los complejos, como en los casos de la cruz, el círculo, el pentagrama, la cruz gamada, entre otros; 15) los símbolos *simples* son los que forman el núcleo simbólico de la cultura; 16) el grado en que la cultura esté saturada de ellos permite juzgar sobre la orientación simbolizante o desimbolizante de la cultura en su totalidad; 17) así tenemos dos lecturas de los textos: una simbolizante y

otra desimbolizante; la primera permite leer como símbolos textos o trozos de textos que en su contexto natural no fueron calculados para semejante recepción y la segunda convierte los símbolos en simples mensajes; y 18) *el símbolo existe antes que el texto dado y sin dependencia de él*.<sup>51</sup>

Considerando la importancia concedida aquí a las ideas de Iuri M. Lotman sobre el símbolo, queremos destacar algunas planteamientos del último libro de este autor ruso, *Cultura y Explosión* y que recibiera el muy sugerente subtítulo de *Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*.<sup>52</sup> En este libro, una de las primeras críticas de Lotman se enderezan contra el modelo mono-lingüístico y la identificación de tipo estructural entre lengua y código, como algo ideal y resultado de un acuerdo instantáneo. Para Lotman, la lengua es *el código más su historia*, buscando rebasar el mero nivel de la simple transmisión de información. En esa búsqueda Lotman encuentra muy sugerente el concepto de *biosfera* acuñado por V. Vernadski, antecedente del concepto lotmaniano de *semiosfera*. Aplicando sus ideas al modelo de la comunicación, siguiendo la explicación que a este respecto nos ofrece Jorge Lozano, estamos más bien frente a continuos procesos de transformación, asimilables a verdaderas operaciones de traducción de una lengua (la del mundo externo) a otra (la de un determinado sistema vivo).<sup>53</sup>

En adición, Lotman diría que “Es imposible... separar al hombre del espacio de las lenguas, de los signos, de los símbolos. Un espacio, el de la semiosfera, fuera del cual es imposible la existencia de la semiosis; sólo la existencia de tal universo hace realidad el acto significativo particular.”<sup>54</sup> Lotman añadiría también que lo característico de la *semiosfera* es la separación respecto a lo ajeno, su papel de filtro de los textos externos y la traducción de éstos al propio lenguaje. Un aspecto a destacar, como lo marca Lotman, es que el mundo de la semiosis no está fatalmente cerrado en sí, sino que forma una estructura compleja y heterogénea que continuamente “juega” con el espacio que le es externo. «el diálogo precede al lenguaje y lo genera». Jorge Lozano, quien prologó el texto de Lotman, advierte que antes del pensador ruso, el texto se veía como una entidad separada, aislada, estable y autónoma. A partir de los trabajos de Lotman, el texto se ve

---

<sup>51</sup> Lotman, op. cit., pp.144-148.

<sup>52</sup> Lotman, Yuri M., *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible del cambio social*, con prólogo de Jorge Lozano, Barcelona: Editorial Gedisa, colección sociología y semiótica, 1ª edición, 1999.

<sup>53</sup> Lotman, op. cit., p. III.

<sup>54</sup> Lotman, op. cit., p. IV

como un espacio semiótico en el interior del cual los lenguajes interactúan, se interfieren y se autoorganizan jerárquicamente.

En tal sentido, también lo señala Lozano, la cultura en su totalidad –incluyendo el estudio de la historia- puede ser vista como un texto, pero como advertiría Lotman, es un texto complejamente organizado que se descompone en una jerarquía de «textos en los textos» y que forman complejas tramas de textos. El texto, para Lotman, restaura el recuerdo y genera nuevos sentidos; «el texto crea a su público a imagen y semejanza», ve en el texto la intersección de los puntos de vista del autor y el público.

En ese orden de ideas, el pasado se deja aferrar en dos manifestaciones: la memoria directa del texto, encarnada en su estructura interna y externamente como correlación con la memoria extratextual (incluida la dimensión histórica).<sup>55</sup> De ahí surge la *atractiva idea de la explosión o lo imprevisible en el cambio, el futuro se presenta como el estado de los estados posibles*.

A este respecto, Lozano explica que para Lotman, el presente, en relación con el futuro, es un *estallido de espacio de sentido* todavía no desplegado, conteniendo en sí todas las posibilidades de desarrollo futuras. La elección del futuro se realiza como casualidad. Este planteamiento en sí mismo representa la base de una teoría sobre el cambio social y que para este trabajo es muy cara. Esto lleva a Lozano a encontrar en el planteamiento lotmaniano una vinculación con la hipótesis de Ilya Prigogine<sup>56</sup>, teórico ruso de los sistemas complejos, según la cual en las estructuras que no se encuentran en constante equilibrio de un cambio casual puede devenir el inicio de una formación estructural, así como la importancia de sus conceptos de *bifurcación* y *fluctuación*. Así, de acuerdo con Lozano, el momento de la explosión se coloca en la intersección de pasado y futuro en una dimensión casi atemporal. Estos elementos se consideran pertinentes a esa teoría lotmaniana de lo gradual (*previsible*) y del estallido (*lo imprevisible*) como una teoría del cambio social.

Estas ideas conducen a una interesante consideración de la *historia como encrucijada*, a partir de una relectura del simbolismo que encarna la musa Clío. Lozano señala que “Una de las preguntas que subyacen en *Cultura y explosión* es ¿sobre qué se basa el desarrollo de la cultura? ¿Sobre la gradualidad o la explosión?”<sup>57</sup> En respuesta Lotman exploraría la imagen de Clío, la cual se presenta, en su opinión, no como una

---

<sup>55</sup> Lotman, op. cit., pp. IV y V

<sup>56</sup> Vid. Prigogine, Ylia, *El fin de las certidumbres*, Madrid: Taurus, colección Ciencia, 1997 y Nicolis, Grégoire y Prigogine, Ilya, *La estructura de lo complejo*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

<sup>57</sup> Lotman, op. cit., p. VI

“pasajera en un vagón que rueda por lo raíles de un punto a otro, sino como una peregrina que va de encrucijada en encrucijada y elije -sic- un camino.”<sup>58</sup> Y esto lo lleva a comparar, la historiografía de la Escuela de los Anales, en términos de su interés por los procesos de larga duración, los procesos lentos, de transformaciones lentas e imperceptibles, invariantes históricas, y los planteamientos de su Escuela de Tartu-Moscú respecto al estudio de *procesos explosivos*.

Conforme a Lotman, estudiar los procesos de larga duración y estudiar los procesos de explosión de brevedad atemporal son dos aspectos del análisis histórico que no se excluyen, sino que se presuponen el uno al otro. Para sostener esto, Lotman recurriría a la representación de la cultura como un conjunto complejo que se halla formado por estratos que se desarrollan a diferente velocidad –eso nos recuerda una de las características del símbolo- de modo de que cualquier corte sincrónico muestra presencia simultánea de varios estados. Es decir, las explosiones, en algunos estratos, pueden unirse al desarrollo gradual de otros. Este planteamiento, como ya dijo, pareciera una adecuación de los planteamientos de Prigogine.

Sobre las ideas de Lotman, queremos concluir con sus nociones sobre el mito.<sup>59</sup> La interacción entre literatura, como hecho artístico, y el mito, para el mito la función estética es uno de sus distintos aspectos, se produce en la esfera intermedia del folclor, el cual, por esa doble naturaleza, como parte del mundo de la mitología y de la creación artística, se torna en un *mediador cultural*.

Para Lotman, la correlación entre mito y la literatura artística puede ser examinada en dos aspectos: evolutivo y topológico. A) El aspecto evolutivo, según Lotman, establece al mito como un determinado estadio de la conciencia, que precedió históricamente al surgimiento de la literatura escrita. Mito y literatura están sujetos únicamente a contraposición confrontación. *El mito penetra en los textos literarios en la forma de trozos de los que no se ha tomado conciencia que ha perdido su significado inicial*. Este aspecto se refiere a la segunda etapa de la mitogénesis, de las tres identificadas por Philip Wheelwright: denominada como romántica y en la cual la superficie metafórica del mito se vuelve tan elaborada que obscurece el significado original e incluso niega la fe y los valores en la experiencia mitopoyética original.<sup>60</sup> B)

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Lotman, Iuri M. y Mints, Zara G., "Literatura y mitología", pp. 190-213; en Lotman Iuri M., **La Semiosfera**, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, 1996.

<sup>60</sup> Apud Slotkin, Richard (1973), *Violence Trough Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Oklahoma, EE. UU.: University of Oklahoma Press edition, 2000, pp.12 y ss.

El aspecto topológico supone la revelación de la especificidad de cada uno de esos fenómenos sobre el fondo del sistema opuesto; es decir, que “tanto la mitología, con el arte que surge de su base, por una parte, como la cultura de la época de la escritura, con el arte perteneciente a ella, por la otra, son concebidas como mundos culturales independientes, inmanentemente organizados desde el punto de vista estructural.”<sup>61</sup>

Esto llevaría a decir a Lotman que este enfoque busca revelar fundamentalmente el principio mismo de la organización y el funcionamiento de los mitos en el contexto social de la sociedad humana, la orientación del papel organizador con respecto a la persona y a la colectividad. Por ello advierte Lotman que sólo se pueden conseguir resultados fructíferos cuando se recuerda que “a cada uno de esos enfoques les corresponde únicamente un determinado aspecto del objeto modelizado.” De lo que podría concluirse que este aspecto del mito sería más pertinente al psicoanálisis y a la antropología y otras ciencias socio-históricas.

Otro importante aserto de Lotman es en el sentido de que puesto que todo aparato cultural sólo puede funcionar a condición de que sea heterogéneo y semióticamente políglo, la modelización científica debe incluir una esencial multiplicidad de *constructos decifrantes*. En ese sentido es que pueden relacionarse mito y literatura, como dos tendencias complementarias, de acuerdo con Lotman. A ese respecto, Lotman destacaría la existencia de un *metalenguaje* elaborado sobre la base de la mitología cuyo papel sería el de interpretar aspectos de la cultura en una sociedad dada.

En esa misma dirección, Lotman subrayaría el hecho de que la ciencia positivista del siglo XIX, heredera del racionalismo, adjudicara la mitología sólo a pueblos “arcaicos” o en el pasado remoto y que no la viera en la cultura occidental contemporánea, a pesar de la visible presencia del mito dentro de la misma.

Además, Lotman resaltaría la propiedad del mito de subordinarse al tiempo cíclico, de forma que los acontecimientos no tienen un despliegue lineal, sino que sólo se repiten eternamente en un orden dado; ello supone que los conceptos de principio y fin no son aplicables a los acontecimientos en el mito.<sup>62</sup>

A lo anterior, Lotman agregaría que la narración de tipo mitológico no se construye conforme al principio de cadena, como en el típico texto literario, sino que se

---

<sup>61</sup> Lotman, Iuri M. y Mints, Zara G., “Literatura y mitología”, op. cit., p. 191

<sup>62</sup> Este aserto puede ser comparable con lo señalado por Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*, México: Ediciones Era, Biblioteca Era, 14ª edición, 2000 y en el *Mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid: Alianza Editorial y Emecé Editores, Sección Humanidades, 1972

presenta en capas sucesivas, cada una de las cuales, a su vez, repite con ciertas variaciones todas las demás, en una repetición eterna de un mismo núcleo de *sujet*, entendido éste como personaje de la narración, que se reconstruye en capas en un todo abierto a nuevos crecimientos, y que Lotman definiría como principio del isomorfismo, que llevado al límite, reducía a todos los *sujets* posibles al *sujet* Único. En este *sujet* las propiedades contrastantes y excluyentes y encarnados en personajes enemigos, en el mito aparecen en una única imagen ambivalente, en un juego de dualidades (e. g. muerte-concepción, resurrección-nacimiento)<sup>63</sup>

Los textos mitológicos, agregaría Lotman, se distinguían –en el mundo arcaico– por un alto grado de ritualización y narraban sobre el orden original del mundo, las leyes de surgimiento y existencia. En esas narraciones míticas, los participantes –los *sujets*– de esos acontecimientos eran los dioses o los primeros hombres, los fundadores del linaje. Esos cuentos, señala Lotman, se fijaban en la memoria de la colectividad con la ayuda del ritual.

También Lotman advertiría la existencia de otro tipo de textos, el comunicado de la vida cotidiana y que, a diferencia de los textos mitológicos relativos a la ley –sobre el orden *correcto* del mundo–, se referían a los *excesos*, sobre lo *incorrecto*, lo que ocurrió una vez y no debía repetirse. A partir de la lectura desde la conciencia de la vida cotidiana, esto, a su vez, condujo a que las hipóstasis del Personaje Único (e. g. la Trinidad), dispuestas en diversos niveles de la organización del mundo, empezarán a ser percibidas como imágenes diferentes, esto es, a la destrucción de la estructura isomórfica.

Lo anterior representa el origen de la aparición, de acuerdo con Lotman, de los héroes trágicos o divinos y sus dobles cómicos o demoníacos. Esta nueva situación conduciría a que todo personaje mitológico pudiera ser leído como dos o más héroes hostiles entre sí; por lo que los héroes, a partir de ese momento, al ser recodificados en un sistema discreto, aflorarían como una multitud de héroes que se hallarían en complejas relaciones incestuosas o ligadas a asesinatos. Ello supondrá, de acuerdo con la mitogénesis de Wheelwright, una tercera etapa, la *consumatoria*, que supondría un intento por recuperar el mundo primario del mito y de los arquetipos universales. Sin embargo, como aclara Lotman, la aparición de personajes-dobles, como resultado de la

---

<sup>63</sup> Lotman y Mints, op. cit., pp. 193-195.

división de la imagen mitológica, daría lugar a un lenguaje de *sujet* con cuyos recursos era posible relatar los acontecimientos humanos y darles sentidos a los actos humanos.<sup>64</sup>

En ese proceso mitogenético, se origina la creación de un dominio de coincidencia de los textos mitológicos y los textos narrativos, históricos y de la vida cotidiana, situación que supuso la pérdida de la función hierofánica del mito y la intensificación de la función modelizante y de la significación estética y, en turno, el nacimiento de la narración artística.

Otro aspecto que subrayaría Lotman es el de la influencia mutua de las *conciencias cíclica-continua* y *lineal-discreta* en todo el curso de la cultura humana y que se presenta como una característica del pensamiento de los hombres. De ahí que *la influencia recíproca del pensamiento mitológico y el lógico* (respecto a la existencia de estructuras isomorfas en ambos tipos de pensamiento –como en las matemáticas–), *así como su convergencia en la esfera del arte sean consideradas como un factor constante de la cultura humana.*<sup>65</sup>

Por otra parte, Lotman destacaría que las diferentes épocas históricas y los diversos tipos de cultura distinguen variados acontecimientos, personalidades y textos como mitógenos. Además, Lotman agregaría que la capa de la cultura, que surge después de la escritura y de la creación de los más antiguos estados, se caracteriza por el vínculo directo entre el arte y la mitología.

Finalmente, Lotman nos ofrece una ubicación de los procesos “desmitologizadores” en el arte medieval y en la concepción cristiana de la Edad Media (a pesar del alto contenido mítico en sus hagiografías, por ejemplo), en el renacimiento y la cultura racionalista que dio lugar. En realidad significaban una forma de resignificación del mito en una especie imbricación del mito cristiano y el pagano, en el primer caso, y, en el segundo, el de la fe racionalista, con sus propias imágenes míticas, con una mitología clásica cuyo contenido es desmitologizado (convirtiéndolo en un sistema de imágenes-alegorías discretas y lógicamente dispuestas) con la marginalización de estructuras mitopoyéticas más arcaicas; en ambos casos se produce de cualquier forma un *continuum* mitológico.

A pesar de esos intentos de desmitologización, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se produce un nuevo auge del interés cultural por el mito. Este interés se ubica en los intentos del romanticismo de hurgar en las raíces de la identidad nacional,

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 198

implicando con ello el redescubrimiento de sus mitologías pagano-nacionales, lo que condujo a su vez a las primeras iniciativas de un enfoque científico sobre el mito.<sup>66</sup>

Resulta interesante el contraste que se produce, en el mismo siglo XIX, como destacara Lotman, entre el realismo y el pragmatismo, por una parte, que buscan desmitologizar la cultura en pos de un tiempo de liberación del “legado del pensamiento irracional de la historia” en beneficio de las ciencias naturales y la transformación racional de la sociedad (perspectiva en la que el propio Karl Marx se colocaría) y, por otra, la cimentación y el avance sustancial del estudio científico del mito y que, en Lotman, aparece como una reacción schopenhauriana a la crisis del positivismo y que él califica de aspiraciones “neomitológicas” (e. g. Wagner y Nietzsche).

Considerando que la cultura “neomitológica” resulta altamente intelectualizada, orientada a la reflexión y a la autodescripción, Lotman concluiría que lo que la filosofía, la ciencia y el arte aspiran es a una *síntesis*, proceso en el influyen unos sobre otros con una intensidad sin precedentes en el desarrollo de la cultura. Un producto de estas tendencias es el creciente interés por *la mitología como un medio de descodificación de las correspondientes culturas nacionales*, aspecto que interesa a la interpretación historiográfica.

Explorando otras definiciones del mito, destaca el libro de Julio Amador Bech, recientemente publicado, quien señala que “el mito ha sido la forma de saber más importante en la formación de la vida colectiva de las sociedades: origen y fundamento de las costumbres, las prácticas y las instituciones. El mito está presente en todas las prácticas por medio de las cuales se da forma a una cultura.”<sup>67</sup> En esa frase se advierte la tesis de que el mito es portador de símbolos que representan procesos e instituciones sociales fundantes. Esto queda de manifiesto cuando Bech enfatiza que “Los mitos y los símbolos arquetípicos definen los procesos de construcción imaginaria del cosmos, de la naturaleza y de la vida social.”<sup>68</sup> Una idea así supone que símbolo (por extensión simbolismo) y mito se convierten en elementos para el análisis historiográfico en tanto que sustento de las ideologías e instituciones sociales.

En el texto de Bech, los mitos y los símbolos aparecen como medios esenciales de los procesos de constitución del ser social. Estas funciones del mito se trasladan hacia la idea de los mitos como estructuras fundantes de la vida social (incluyendo el

---

<sup>66</sup> Ibidem, pp. 205 –207.

<sup>67</sup> Amador Bech, Julio, **Las raíces mitológicas del imaginario político**, México: Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, mayo de 2004, p.8

<sup>68</sup> Ibidem

establecimiento de valores, visiones de mundo), su papel del mito en el discurso y en la formación del imaginario político, principalmente considerando al imaginario como discurso.

Al respecto, Amador Bech destaca un aspecto importante del mito, su carácter como *instrumento de conocimiento*, bajo la idea de que las imágenes y los símbolos, en la mayoría de las culturas, son elementos importantes de interpretación de la realidad.<sup>69</sup> Cabe destacar el papel que juegan los arquetipos en la codificación de esa realidad, aspecto que Amador Bech que retoma de Mircea Eliade<sup>70</sup>.

También, Amador Bech hace hincapié en el hecho de que en los mitos se encuentran “la forma fundamental y originaria de la conciencia vital”, representando un modelo explicativo de la realidad que ha conducido al pensamiento humano desde el principio y que ellos han servido de sustrato de toda la literatura, la poesía y la prosa, la diversidad de las construcciones imaginarias (concepto que otros autores no utilizan al referirse al tema), conocidas hasta el momento.<sup>71</sup>

Quiero destacar una sugerente afirmación de Bech que vincula al mito con el símbolo: “La estructura del mito es poderosa porque es homóloga a las funciones psíquicas y naturales: es semejante al sueño, a la imaginación creativa, a las formas del hacer y el conocer basadas en la *capacidad de transformación de los símbolos*. De ahí su universalidad y su importancia central en la existencia humana.”<sup>72</sup>

Otro autor que nos ofrece algunas reflexiones sobre el tema, , particularmente sobre su valor de verdad en la literatura y más concretamente en el análisis literario, es Ángel Rama, quien nos brinda una definición de los niveles de las concepciones míticas, de los que dice son tres niveles diferenciales que pueden reconocerse en toda obra literaria: 1) el correspondiente a los materiales –los mitos consolidados- que se recolectan de fuentes sociales externas a las obras; 2) el peculiar del funcionamiento de los personajes creados por la ficción narrativa; y 3) el concerniente a la estructura general de la obra, el cual *puede emparentarse, aunque a veces también separarse, del propio autor y siempre revela conexiones con el pensamiento de grupos sociales de la época.*<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibide*, pp. 230-231

<sup>70</sup> Cfr. Meliade, Mircea, *Tratado de las religiones*, México: Ediciones Era, Biblioteca Era, 14ª edición, 2000, p.387.

<sup>71</sup> Amador Bech, J. A., op. cit., p. 15.

<sup>72</sup> *Ídem*, p. 16.

<sup>73</sup> Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI Editores, 1982, p.289.

A lo anterior, Rama señala que el pensamiento mítico, citando a Claude Levy-Strauss en su texto *El pensamiento Salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), no es una peculiaridad de las sociedades arcaicas o primitivas o de culturas no occidentales, pues se le puede encontrar aun en las sociedades más avanzadas, separado o combinado con formas del pensamiento considerado como científico. Esto lleva a Rama a destacar que *cualquier sociedad, primitiva o desarrollada, antigua o moderna, desarrolla su pensamiento mediante historias, creencias, doctrinas, que son sistemas interpretativos del mundo, los que entiende legítimamente fundados en la realidad que ha logrado conocer y dominar. Esas historias, creencias o doctrinas parten de lo conocido para crear explicaciones de lo conocido e incontrolado, aplicando los procedimientos con que operan en su realidad conocida a aquella ignorada y transponiendo a ésta sus materiales, sus conocimientos y sus sistemas de relaciones*<sup>74</sup> (los subrayados son míos).

Sobre esta relación entre mito y literatura, Rama abunda indicando que *la lectura de los mitos nos dice sobre la sociedad que han germinado*. Sin embargo, nos remarca que tanto los antiguos como los moderno emplean los relatos míticos, pero sin llamarlos así; pues para ellos, los mitos son los usados por los otros, menos civilizados.

Estas ideas llevarían a Rama plantear algo fundamental para la comprensión de la función del mito y es el hecho de que éste es transparente, funciona como una verdad, a quien lo practica y jamás lo vive como una falsedad, del mismo modo que “nadie vive su ideología como una falsa conciencia o una falsa racionalización, sino como una doctrina legítima fundada en valores objetivos”.<sup>75</sup>

Aludiendo a Roland Barthes<sup>76</sup>, Rama hace otro comentario importante, al decir que *en el texto de los mitos, que no son otra cosa que cuentos, historias, por lo tanto asimilables a textos literarios, quedan registrados tanto el sistema social que sirve de punto de partida presupuesto a toda la elaboración mítica como el trabajo intelectual que articula todos los datos en un discurso interpretativo coherente*.<sup>77</sup>

Por último, Rama cita a Maurice Godolier, en un aserto de capital importancia para la comprensión del objetivo de nuestro trabajo, cuando asevera que “los mitos nacen *espontáneamente en la intersección* de dos redes de efectos: los efectos de la

---

<sup>74</sup> Rama, Ángel, op. cit., p. 290.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 291.

<sup>76</sup> Cfr. Barthes, “introducción al análisis estructural de los relatos”, en Barthes, Roland et alis, *Análisis estructural del relato*, México: Premiá Editores, colección La Red de Jonás, 5ª edición, 1986, pp. 7-38.

<sup>77</sup> Rama, Ángel, *Transculturación narrativa*, op. cit., p. 291.

conciencia de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y los efectos del pensamiento sobre los datos de representación a los que hace entrar en la maquinaria compleja de los razonamientos por analogía”.<sup>78</sup>

En el plano del uso del mito como instrumento de la investigación historiográfica, uno de los historiadores reconocidos por sus sugerentes interpretaciones historiográficas y que ha sustentado en el análisis del mito, en particular el mito de la frontera, en distintas formas narrativas de Estados Unidos, es Richard Slotkin.<sup>79</sup> Este historiador es responsable de la autoría de tres impresionantes volúmenes que dan cuenta de las percepciones que los estadounidenses han construido de sí mismos y del otro a partir de relatos, en distintos formatos incluyendo el cinematográfico, desde 1600 hasta el siglo XX. Por esta razón, recurrimos a sus ideas principales sobre el mito y sus funciones de sentido y significación.

Su primer consideración es que “La mitología de una nación es la máscara inteligible de ese enigma llamado el «carácter nacional.»” Slotkin abunda diciendo que, a través de los mitos, la psicología y la visión de mundo de nuestros ancestros culturales son transmitidas a los descendientes modernos, de tal forma y con tal fuerza que nuestra percepción de la realidad contemporánea y de nuestra habilidad para funcionar en el mundo se ven directamente y frecuentemente afectadas.<sup>80</sup>

En el caso de Estados Unidos, explica Slotkin, existe una fuerte corriente anti-mitológica en su cultura; a pesar de las visibles constataciones de la presencia del mito en sus ideas fundacionales. Siguiendo, la influencia del romanticismo europeo, los poetas de los primeros años de la república estadounidense, por ejemplo, pensaron que, como parte de su educación clásica, las mitologías nacionales estaban encarnadas en la literatura y encaminaron sus pasos hacia la constitución de una «Épica Nacional».

Según Slotkin, como en su constitución, tales mitos-épicos reflejarían las ideas más progresistas del hombre estadounidense, recalcando el gobierno de la razón en la naturaleza y en los asuntos humanos, marginando todas las tradiciones heredadas, las

---

<sup>78</sup> El trabajo de Maurice Godelier que Rama cita es “Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje”, en *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México: Siglo XXI Editores, 1974, p.371.

<sup>79</sup> Vid. Slotkin, Richard (1973), *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Oklahoma, EE. UU.: 1a. impresión de University of Oklahoma Press edition, 2000, *The Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*, Oklahoma, EE. UU.: 1a. impresión de University of Oklahoma Press edition, 1998; y *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in the Twentieth-Century America*, Oklahoma, EE. UU.: 1a. impresión de University of Oklahoma Press edition, 1998.

<sup>80</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence*, op. cit., p. 3

supersticiones. Él mismo subraya que la libertad y el poder del hombre deberían ser reafirmadas contra las ideas de necesidad, de determinismo histórico, de la herencia de culpa y pecado original. Esfuerzo que resulta contradictorio, pues una buena parte de esas conductas forman parte de su imaginario social instituyente (e. g. la idea de predestinación, con su carga determinista, la importancia que se otorgó al pecado como elemento ordenador de los valores y visión de mundo).

Es por ello que Slotkin explica que incluso académicos interesados en el problema del “Mito de América (o Estados Unidos)” tienen una marcada tendencia en involucrarse en la fabricación del mito que pretenden analizar, en un intento por modelar el carácter de su pueblo o de justificar algunas nociones preconcebidas o heredadas sobre la excepcionalidad americana. De acuerdo con Slotkin, ello responde a la continua preocupación de esa colectividad social por definir o crear una identidad nacional, un “carácter nacional” con el cual los estadounidenses puedan habitar en el mundo.

Slotkin nos dice que los verdaderos mitos son generados en un nivel subliterario a partir de la experiencia histórica de un pueblo y de esa forman parten de una realidad interna, de la cual el trabajo del artista se alimenta, la ilumina y explica. En el caso de Estados Unidos, como lo entiende Slotkin, esta realidad emerge de la implacable y opulenta naturaleza salvaje –los villanos, aventureros, los beneficiarios de la apropiación de la tierra; los combatientes de indios, los comerciantes, los misioneros, los exploradores y cazadores, quienes mataron y fueron muertos hasta que hubieron dominado a la naturaleza salvaje; los colonos que vinieron después, padeciendo grandes penurias y la guerras indias en pos de una misión sagrada o el simple deseo por tierras; y los indios mismos, como eran realmente y como eran vistos por los colonos, para quienes eran la especial personificación demoníaca de la naturaleza salvaje. Slotkin añade que sus preocupaciones, esperanzas, sus terrores, su violencia y su auto-justificación, como era expresada en literatura, son los cimientos de la mitología que ha dieron forma a la historia de Estados Unidos.

Al igual que en algunos países europeos del siglo XVII, Estados Unidos atravesó por un periodo antimitologizador conocido como la Era Americana de la Razón y que creía en la inminencia de una república racional de pequeños propietarios agrícolas (yeomen) y líderes iluminados (por la educación y la razón), viviendo armoniosamente a la luz de la ley natural y la Constitución. Una nación con una misión civilizatoria en un mundo de naciones europeas debilitadas por la corrupción de sus valores y

dirigentes. Un país con héroes nacionales que eran reflejo de las aspiraciones nacionales, emprendedores, varoniles, independientes, conocedores de los indios y de su circunstancia, por tanto capaces de dominar tanto a los indios como a la naturaleza; héroes que trabajan y que son anti-intelectuales, en la medida que el intelectual es concebido como un antihéroe, un ser pasivo en ese proceso de auto-definición nacional.

Esta ilustración representa una concisa descripción del llamado *sueño americano*. Este mito, para Slotkin, se refiere a la frontera como el punto en el que se han puesto a prueba las capacidades del estadounidense para sobrevivir y triunfar. La frontera adquiriría un valor simbólico único y que se remontaría en un pasado anglosajón original (“el mito de la comunidad anglosajona original”, de un pasado germano) y en las experiencias vikingas, de luchas en la frontera, aspectos que son objeto de resignificación de acuerdo con los cambios que ocurren en las condiciones de esa nación.

Slotkin usará los conceptos de mitogénesis de Philip Wheelwright, quien acuñara el concepto de “la conciencia de tipo mitopoyético” para referirse al estado mental que transforma la experiencia, la percepción y la narración en materiales constituyentes de un mito.<sup>81</sup> Slotkin advierte que este modo mitopoyético de conciencia entiende al mundo a través de un proceso de pensamiento y percepción-asociación, un proceso de razonamiento-por-metáfora en el cual expresiones directas y análisis lógicos son remplazados por expresiones figurativas o poéticas: la repentina e ilógica percepción y expresión de una relación objetiva entre las partes de la realidad o entre realidades objetivas y subjetivas.<sup>82</sup>

Vinculado con lo anterior, este historiador establece que el proceso de elaboración del mito es, por definición, simultáneamente una actividad psicológica y social cuya función es reconciliar y unir a las individualidades a la identidad colectiva. “Un mito que cesa de evocar esta respuesta religiosa, como ese sentido de total identificación y participación colectiva, cesa de funcionar como mito”. En tal sentido, la conciencia de tipo mitopoyético depende del artefacto mítico, el cual es el cuento real o alguna imagen sagrada (hierofanía) o un objeto conectado con la narrativa mítica. El artefacto mítico incorpora simbólicamente la percepción mitopoyética, haciéndola concreta y comunicable.

---

<sup>81</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence*, op. cit., pp. 6 y 7.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 7

Como artefactos, los mitos aparecen contruidos de tres elementos estructurales básicos: a) un protagonista –*sujet-* o héroe, con quien la audiencia presumiblemente se identificar de alguna forma; b) un universo en el cual el héroe puede actuar, el que a su vez es presuntamente un reflejo de la concepción de mundo y de los dioses de la audiencia; y c) una narrativa, en la cual se describe la interacción del héroe con el universo.

Por lo que hace a la narrativa, como un todo, es más difícil de abstraer debido a que su acción define (explícita e implícitamente) la relación del héroe con el universo, del hombre con Dios –y así establece las leyes de causa y efecto, del proceso natural y de la moralidad. Es la narrativa la que da vida a las imágenes al proporcionarles un modo de interacción.<sup>83</sup>

Slotkin destaca que sólo *cambios verdaderamente radicales de las imágenes del héroe y el universo producen cambios significativos en el nivel de la estructura narrativa del mito*, porque dichos cambios (por definición) reflejan una modificación fundamental de la concepción de la relación del hombre con el universo en la cultura, en la visión de mundo, la cosmología, la teoría histórica y moral, y el auto-concepto.

Por lo tanto, esos cambios pueden ser vistos como el *punto de inflexión a partir del cual se puede decir que una nueva época de la historia cultural, o más aun una nueva cultura, comienza*. Es aquí de donde surgen los *arquetipo universales*, concebidos como relatos que muestran un considerable poder en muchas culturas en un período largo de tiempo. En el caso de Estados Unidos, el arquetipo cultural se revela de la experiencia histórica de la frontera colonial estadounidense y en su dimensión simbólica y mítica en la cultura de ese país. A este punto nos referiremos cuando hablemos del *sueño estadounidense* en su literatura.

Con respecto a las objeciones al uso la narrativa para fines de análisis historiográfico, la crítica literaria, Françoise Perus, ha formulado algunas acotaciones respecto a la relación entre mito e historia en la escritura del imaginario social (en el caso de su estudio, el latinoamericano) y la pertinencia de su empleo con fines extra-literarios.<sup>84</sup> F. Perus parte de considerar que “el mito y la historia comparten el hecho de

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 9

<sup>84</sup> Vid. Perus C., Françoise, “Mito e historia en la escritura del imaginario hispanoamericano”, pp. 171-180; en Manzi, Joaquín y Moreno, Fernando (eds.), *Escrituras del imaginario latinoamericano en veinte años de Archivos*, Poitiers, Francia: Centre de Recherches Latino-américaines-Archivos-Université de Poitiers/Programme Com’Science du Conseil Regional Poitou-Charentes.

ser ambas formas específicas de narración que, cualquiera sea su origen, contribuyen a la configuración del imaginario (latinoamericano).”

En ese sentido, F. Perus hace una importante observación, cuando dice que el imaginario, al igual que la lengua, es una *abstracción*, y no existe más que *en y por* los discursos que lo actualizan y lo ponen en movimiento; mientras que señala que las narraciones no tienen por objeto primario unir representaciones provenientes del imaginario, sino dar cuenta de *experiencias*, propias y ajenas.<sup>85</sup>

F. Perus hace una distinción, relevante para este trabajo, al referirse al *relato mitológico* y a la *narración histórica*, de las cuales explica desempeñan el papel de un *lenguaje de segundo grado*, el cual provee de formas aptas para la organización temporal y espacial de estas experiencias, y para la transmisión social de las mismas.<sup>86</sup> Con ello, F. Perus busca deslindar las formas de este lenguaje de las que corresponden a lo que ella llama la *lengua natural*.

Asimismo, está en su mente el uso de ese lenguaje de segundo grado en relación con el proceso artístico, pues uno de los aspectos que le interesa resaltar es el referente al *sistema de correlatos* constituido por las formas de tiempo, espacio y personaje dentro de la narración, elementos que se conforman junto con el mundo de la experiencia y en asociación con la perspectiva de quien está narrando. Esos elementos, nos dice F. Perus, no son entidades lógicas ni fijas sino que se esbozan en el mismo proceso narrativo y de la experiencia que ese proceso busca formalizar y transmitir.<sup>87</sup> Todo ello referido al proceso de la creación artística.

Eso la lleva a tocar otro punto de importancia para este trabajo, el problema del deslinde entre mito e historia, al señalar que la asimilación metodológica previa del mito y la historia a la problemática de las formas narrativas y su modo de operar en el imaginario colectivo tiene por principal objeto *descartar* de entrada, como vía de análisis de los textos narrativos (en su caso latinoamericanos), *las dicotomías tradicionales que se adhieren a ambas nociones*. Y en ese sentido crítica la concepción positivista de Augusto Comte y la de Claude-Lévy Strauss, como derivada de aquélla, en la medida que muestran una visión linearista y determinista del progreso y elementos estructurales que cancelan la noción de proceso y relaciones contradictorias.

---

<sup>85</sup> Perus C., Françoise, op. cit., pp.171 y 172.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem

Ella sostiene que *la atribución del carácter mítico o histórico a tal o cual relato depende en buena medida de las condiciones de su recepción, y más concretamente de la ubicación del receptor respecto al mundo narrado* (nuestro subrayado). A ese respecto, añade que ninguna sociedad se mantiene con su propio pasado, sólo la extraposición del receptor puede llevar a éste a considerar como “míticas” las formas narrativas cuyos supuestos ha dejado de compartir.<sup>88</sup>

Es interesante su comentario sobre la posibilidad de una extraposición del observador, cuya mirada actual acerca del pasado se piensa a sí misma como abierta al devenir, como una *mirada histórica*. Subraya que la mirada del observador es también histórica por cuanto participa de las reconfiguraciones de las relaciones que la sociedad a la cual pertenece establece con su pasado. *La proliferación y acumulación de efectos no pensados de prácticas anteriores* constituye la otra cara de la historia, aquélla que vuelve periódicamente a cuestionar la validez de los supuestos que dan forma a los “grandes relatos” y las prácticas asociadas con ellos.

Sobre los procesos de mitologización, F. Perus advierte que pueden entenderse como efectos retroactivos de los desajustes de toda índole que van produciéndose entre las acciones que los hombres inscriben en el tiempo y en el espacio, y los efectos no pensados y cumulativos. Esos relatos, agrega F. Perus, se convierten en *mitos estabilizados* y separados del ámbito original de su vigencia, pasando de esa manera *a formar parte de una memoria cultural más o menos discontinua*. Como parte de esa memoria, las diversas *figuras míticas*, incorporadas a la tradición oral o letrada, actúan a su vez como *símbolos* culturales y, con ese atributo, condensan conjuntos de significados y esquemas narrativos más o menos estables y que se reactivan en la conformación de nuevos relatos orientados al futuro.

Sobre su desplazamiento de un tiempo y un espacio a otro, F. Perus expone que dichos símbolos transportan significados y esquemas narrativos de una capa cultural a otra (precisamente como ocurre con el símbolo, en la caracterización hecha por Lotman) y, en ese proceso, concurren a la actualización de la memoria de una cultura dada tiene de sí misma, así como al mantenimiento de la unidad de esa misma cultura, impidiendo su atomización en capas aisladas.<sup>89</sup>

En relación con la interpretación de esos símbolos culturales, F. Perus subraya el papel de éstos como promotores en la creación de múltiples sistemas de

---

<sup>88</sup> Perus, F., op. cit., p. 174.

<sup>89</sup> Ídem.

*transcodificación* (concepto que toma de Iuri Lotman),<sup>90</sup> mismos que abren las narraciones en las que actúan con otras temporalidades y otros espacios, convirtiendo esas narraciones en espacios multidimensionales que ayudan no sólo a remover la memoria cultural, sino también a reordenarla. F. Perus añade que los distintos sistemas de transcodificación propician también una serie de tensiones entre la orientación histórica abierta de la narración presente y las configuraciones mitologizantes involucradas. Es decir, éstos implican una lectura con distintos niveles de sentido tanto de los contenidos meramente textuales como simbólicos de la narración, una cierta relatividad en el proceso de su interpretación.

Por último y al aludir a la escritura de un imaginario (en su caso el latinoamericano), F. Perus señala que *resulta improcedente trasplantar al ámbito del análisis literario nociones de otras disciplinas*. Da un ejemplo, cuando destaca que la historia que construye la narración artística no es la que construyen los historiadores y que *descubre otras formas culturales de percepción y organización del tiempo y el movimiento de las acciones humanas*.

Lo anterior significa el establecimiento de una clara frontera entre el análisis literario y el extraliterario de las narraciones artísticas, aserto que de manera tácita. excluye las posibilidades de emplear obras literarias para otros análisis que no sean los estrictamente estéticos. Aún más, F. Perus advierte que “los mitos y las tradiciones mitológicas operan en la literatura de una manera que poco tiene que ver con las indagaciones de la antropología social”, o cualquier otra disciplina no literaria. Hace hincapié en que mitos y tradiciones mitológicas “funcionan más bien como símbolos, y como tales cumplen con una función de cimentación y de reelaboración creadora de la memoria cultural, que *sólo se pone plenamente de manifiesto en la literatura* (subrayado mío).”<sup>91</sup>

F. Perus concluye diciendo que la literatura tiene una *insustituible* función ética y cognoscitiva, que *se ejerce de sus poéticas particulares, las cuales no han de confundirse con una supuesta «literiedad» puramente formal* (subrayado mío).” Esta conclusión se opone a planteamientos del propio Lotman, Bajtín, Castoriadis, Goldmann, entre otros, sobre la interpretaciones de materiales literarios o diversas narraciones desde una perspectiva extra-literaria y, por ende, más allá de la consideración

---

<sup>90</sup> F. Perus señala que el concepto proviene de Iuri M. Lotman, *Estructura del texto artístico*, Madrid: Ediciones ISTMO, colección Fundamentos, número 58,

<sup>91</sup> Perus, Françoise, “Mito e historia en la escritura del imaginario latinoamericano”, op. cit., 179 y 180.

puramente estética. Ellos concluyen que hay un nexo claro entre literatura y sociedad que se coloca en los distintos niveles de sentido de una obra literaria, pero siempre que se distingan los objetivos que persigue esa lectura extra-literaria y la del análisis y crítica literaria propiamente dicha, pues sus métodos y objeto de estudio difieren sustancialmente.

#### 4.- El problema del ser, el estar y la alteridad desde la mirada de una teoría de la cultura

El problema del ser, el estar y la alteridad son entendidos como los elementos básicos en cualquier esquema hermenéutico que tenga como base a los procesos de simbolización que están insertos en los productos, las prácticas y las representaciones culturales (sean éstas literarias, religiosas, mitológicas, científicas, etc.). Estos elementos proveen los basamentos de la verdadera concepción de la concepción del mundo y de la experiencia humana y condensan y codifican los resultados de la fenomenología de la percepción y de la vivencia religiosa.

El ser se relaciona con la reflexión del yo, tanto en el plano individual como colectivo. Es el cuestionamiento clásico acerca de ¿quién soy? ¿Cuál es mi origen? Es esta cuestión de los orígenes y una teleología del hombre lo que supone una metafísica, pues se plantea en el terreno del estudio de las esencias, de las causas primeras y los efectos últimos de la experiencia de vida del hombre.

El estar se refiere a nuestra circunstancia espacial y temporal, además de las interacciones sociales que nos condicionan heteronómicamente. Es el universo donde la acción del sujeto se desenvuelve, es el espacio cíclico donde el héroe arquetípico se desenvuelve y afronta su desciframiento para liberar a su progenie, para domeñar a su espacio y sus peligros y revelar ese conocimiento adquirido y transmitido, como experiencia colectiva a través de las materializaciones simbólicas de la memoria colectiva y cultural. En este plano se produce la reflexión sobre de la relación del hombre con lo sagrado, con lo absoluto.

Una primera concepción ocurre aquí como construcción abstracta de la realidad circundante, que aparece caótica, en desorden, y se la representa como cosmos, que etimológicamente significa precisamente orden. Alrededor de esa representación de cosmos surgen ritos y prácticas sociales que garanticen la reproducción de la vida social como materialización de esa concepción del cosmos, del orden, de una cosmovisión, de

una concepción del mundo, como *constructum socio-histórico*. Para Christopher Hill, lo llevara a decir que “como es arriba, en los cielos, es abajo”, como es en la arquitectura de lo divino, también lo es en la tierra, en el mundo de los hombres.

El problema de la alteridad, de la concepción del otro, es resuelta como en diversas formas dependientes de la concepción que una colectividad da a su ser, a su condición esencial de existencia. Puede ser en lo esencial incluyente o excluyente. Incluyente cuando considera al otro, como uno igual a mí, pero diferente. O excluyente, como uno diferente a mí, ajeno a mí, un peligro para mi existencia y a quien debo dominar, y si ello no fuera posible, entonces eliminar. Las lecturas de la alteridad dan por resultado los mitos de raza, de la condena a la miscegenación, al mestizaje, por ejemplo.

O en otros casos, el derecho de gente, que es un orgulloso producto del mundo hispano y que es un intento de ver al otro, en nuestro caso al pagano y al indio como hombres, como otros iguales a mí, pero diferentes y donde el equalizador de esa visión es la visión del católico, de un ecumenismo surgido del derecho natural. Es el ámbito que crea expresiones de cuño cotidiano como “fue tan terrible, fue como amar a Dios en tierra de indios” Es una visión, tanto hispano-lusitana como anglosajona, del amerindio de cualquiera de las latitudes del hemisferio occidental que lo representa como salvaje, a veces bueno, otras demoníaco y terrible.

Al representar al amerindio como salvaje, se construye una significación de él desde las antítesis civilización-barbarie y cristiano-pagano, contraposición que radica en el flujo de significaciones del colonizador un imaginario que proviene de la simbólica de la pólis como “espacio humanizador”; por lo que no es de extrañar que una de las cosas que más admiraran los conquistadores fuera precisamente la articulación socio-cultural de grandes urbanos.

En los textos analizados, en especial en los de Richard Slotkin, James Morone, Edward Palmer Thompson, Wilhelm Dilthey y de Bolívar Echeverría, cuyo trabajo se considerará en el siguiente capítulo, se comprobó que existe una reflexión sobre la conformación de una visión del otro, desde la perspectiva del arte, la filosofía la religión y la mitología. Es un razonamiento que parte de entender la forma en que la simbolización mítico-religiosa da lugar a la construcción de una del mundo (*imago mundi*) y que necesariamente supone una definición del ser y de la otredad. NO es de extrañar

Una reflexión sobre el otro pasa necesariamente por una reflexión sobre nosotros mismos, como lo ha indicado acertadamente el semiólogo ruso Tzvetan Todorov.<sup>92</sup> La consideración del otro se desprende de la fenomenología del yo. Es cuando pensamos en el yo que creamos una conciencia sobre nuestro ser, es decir, arribamos a una ontología y que en el caso de la historiografía dan productos como el trabajo de Charles A. Beard sobre el *Ser Estadounidense*. O como señala James A. Morone, al definirse el ser estadounidense, se establece una simbólica de la virtud, de la rectitud, que define al yo colectivo, al nosotros, a partir de elementos de pertenencia, de identidad. El yo es el *ser*, mientras que el otro es definido como *no-ser*, como No-Estadounidense, como representando aquello que no es Estadounidense (e. g. ser comunista en Estados Unidos, aún ahora, es ser anti-estadounidense).

Como señala Todorov en su texto *La conquista de América. El problema del otro*, la alteridad es un descubrir, es el” descubrimiento que el yo hace del otro...Uno puede descubrir a los otros en uno mismo: yo es otro. Pero los otros también son yo: sujetos como yo, que sólo mi punto de vista, para el cual todos están *allí* y sólo yo estoy *aquí*, separa y distingue verdaderamente de mí”.<sup>93</sup>

En Todorov existe el planteamiento del otro como *constructum*, como una abstracción que procede de la psiquis del hombre, como el *Otro*, como el señala Todorov “el otro y otro en relación con el yo” o, desde una perspectiva más societaria, “como un grupo social concreto al que *nosotros* (como un *yo colectivo*) pertenecemos”.

Son precisamente las formas simbólicas o el imaginario social instituido de donde dimana la malla de significaciones desde la cual elaboramos la *alteridad*, es decir, de lo que Todorov denomina el “plano cultural”, y nosotros la cultura, como un el proceso social total e integrador, de donde se inscriben elementos ético-morales, mítico-religiosos y sus simbólicas, la autognosis y la conciencia histórica, así como el *imperio de los signos* que codifica a las significaciones en una sociedad, en un horizonte histórico dado.

En la construcción de esa conciencia del otro, existe como veremos en Bolívar Echeverría, una expresión de lo que el llama el *ethos histórico* como esa codificación del flujo de significaciones que portan las instituciones sociales ambulantes que son los hombres en lo individual. Ese *ethos histórico* provee de elementos de identificación o

---

<sup>92</sup> Vid. Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la Diversidad Humana*, México: Siglo XXI Editores, 3ª edición, 2003.

<sup>93</sup> Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, México: Siglo XXI Editores, 13ª edición, 2003, p. 13

diferenciación con el otro y se expresa usualmente en un conflicto en una confrontación de esos *ethos*, como una condensación de esa concepción del otro, como una transacción cultural entre dos *constructa* del yo y del *nosotros*.

Con el otro se puede simpatizar, empatizar o buscar entender, estudiar y, sin embargo, ello no excluye que se le busque conquistar y someter, física, mental o espiritualmente. Esa contradicción quedó ejemplificada por las posturas de Aristóteles y de Alejandro de Macedonia sobre los griegos y los no griegos, entre la civilización (proveniente del concepto *civita* o *pólis*) y los bárbaros (los que *balbucean*), los ininteligibles. Para Aristóteles se trataba de una visión excluyente del persa y los demás pueblos no helénicos de la *oikumene* (o mundo conocido), visión alienante del otro. Mientras que Alejandro El Magno poseía una visión integradora, de una *coine ierene* (una paz general) y de reconocimiento del valor del otro, que ha sido la fuente de proyectos de integración paneuropea y modelo de conquista e integración de un espacio imperial para sus sucesores. En ambos casos, en Aristóteles y Alejandro de Macedonia. Existían comprensiones diversas del *otro*, de *ellos*, una excluyente y la otra incluyente e integradora. No obstante sus diferencias, ello no frenó la conquista y sometimiento del otro.<sup>94</sup>

De ahí, como el propio Todorov reconoce, la consideración del otro no excluye que se plantee el sometimiento y el conflicto con el otro. Aun en el caso del derecho de gentes, en el que se reconoce a los no cristianos, entre otras cosas, su calidad de hombres y su derecho a autogobernarse, de las cuales se alimentó Fray Alonso de la Vera Cruz, quien curiosamente se planteó las justificaciones para el dominio de los indios y los fundamentos de la “guerra justa”.<sup>95</sup>

Por su parte, en todo momento en la obra de Richard Slotkin se ofrece, a través de su hermenéutica de las narrativas culturales de Estados Unidos una lectura y relectura del ser, el estar y la alteridad en la sociedad estadounidense en el arco temporal de casi cuatro siglos de existencia. En esa lectura podemos observar que el llamado “sueño americano”, concepto tan caro al imaginario social estadounidense, tiene de raíz una lectura excluyente del otro desde su concepción, sustentada en una idea de imperio de la virtud y la rectitud (*empire of right*), a su vez resultado de la simbólica del *servo arbitro*.

---

<sup>94</sup> Haefs, Gisbert, *Alejandro. El conquistador de un imperio: Asia*, Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 2003.

<sup>95</sup> Vid. Vera Cruz, Fray Alonso de la, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1ª edición, 2004.

“El sueño americano” es una lectura del *yo* en términos realmente peculiares, pues es un distanciamiento del proto-*yo* que representa el pasado europeo y, por supuesto, una diferenciación feroz respecto del indio norteamericano. Sobre esa cuestión, Richard Slotkin en *Regeneration through violence* nos ofrece una ilustración de esa visión del mundo a partir del examen de los mitos de origen y la concepción de occidente del europeo puritano que arribó a la Nueva Inglaterra, a partir de 1620, así como de esa imagen del *nosotros* y del *ellos* en tres géneros de narrativa: el sermón, la crónica de guerras indias y la narraciones de cautiverio.

En esas narrativas se pueden observar: la diferenciación progresiva del colono respecto del europeo que se quedó en el viejo continente; la consideración de la humanidad del otro; del nativo norteamericano; la concepción de catequesis del anglosajón; diametralmente opuesta a la del católico hispano-lusitano; su simbólica del *servo arbitro*, en su versión radical, el calvinismo, con su idea de la doble predestinación; el sentido de misión excepcional del colono y después del estadounidense; su idea de héroe mítico, como cazador, como quien conoce a los indios y el saber de los indios y puede dominear a la naturaleza, etc.

Ese conjunto de narrativas del siglo XVII y principios del XVIII son ricas en referencias a ese antagonismo abierto hacia el otro. Esas narraciones permiten ver los elementos filogenéticos del mito de raza ínsito en la concepción de mundo del WASP (White-Anglo-Saxon-Protestant) predominante en esa sociedad. Ellas exhiben las contradicciones entre los estigmas y demonización a la miscegenación con los nativos americanos. a lo largo del siglo XVII, y el tránsito del mito de raza hacia una idea de miscegenación armoniosa entre blancos europeos, en una forma de proto-nacionalismo.

Entre de las lecturas interesantes del otro que Slotkin nos ofrece en su monumental obra de análisis del mito de la frontera en la narrativa cultural de Estados Unidos, está la del papel que jugaron la frontera y la violencia en la conformación del imaginario social de ese país. En ese contexto, se inscribe la lectura de las narrativas, como esa *descripción del hombre, es decir, de sí mismo, de su relación con los otros, de su vínculo con su medio circundante, su universo y con lo sagrado*.

En esa visión, el héroe mítico no es el *yeoman* (el agricultor independiente, encarnado en el *minuteman* en Concord, Massachussets, como el protagonista de la gesta de independencia), sino el cazador y los distintos tipos de hombres fronterizos, quienes con el arma de fuego, con el rifle, símbolo de la equalización del hombre en el nuevo espacio, lograron dominar a su universo. Es el héroe que “conoce al indio” y

logra vencerlo con el conocimiento adquirido de éste sobre sus prácticas de supervivencia y de dominio de la naturaleza. Se trata de la contradictoria aceptación de una transculturización, pero no pasiva sino subordinada, controlada, de asimilación selectiva del saber del otro, de un *canibalismo cultural*, como lo reconoce Slotkin. Para el anglosajón puritano la Biblia jugará un papel de primer orden en la configuración de su imaginario y de su mitología fundacional.

De la conformación de una nueva base cultural, surgen también dos lecturas desfavorables sobre el otro: la de la “guerra de salvajes” y la del estigma a la asimilación a la visión del mundo del amerindio y de demonización al mestizaje. Esa lectura del amerindio como alguien que no ocupa el espacio como propiedad y, por ende, no lo utiliza, lo desperdicia, y que no entra en combate siguiendo las reglas civilizadas de la guerra, justifican una “guerra justa”, la “guerra de salvajes”, como una guerra donde se permite el uso de la violencia indiscriminada y no regulada para dominar o incluso exterminar al indio; se trata de una “guerra de razas” y, dentro de esa “guerra de razas” se asimila la proscripción del mestizaje. La técnica colonial del anglosajón protestante y puritano tiene en esos elementos de su concepción del mundo una diferencia sustancial con la visión del colonizador hispano-lusitano y católico. Son dos lecturas, semejantes en sus símbolos, pero no en sus simbolizaciones, una la del *servo arbitrio*, la otra del *libero arbitrio*, que agrupan las ideas alrededor de la antinomia clásica “civilización-barbarie”, base de la lectura del europeo colonizador del amerindio.

##### 5.- El empleo de la metodología de la cultura en el análisis del pensamiento religioso de Angloamérica desde América Latina

El recorrido en la elaboración del capítulo primero nos ha ofrecido algunas ideas y conceptos, e incluso teorías, que proponen una interpretación extra-estética del texto literario. Encontramos así que el símbolo y el mito contienen claves que al descodificarlas nos muestran la comprensión que una cierta colectividad social tiene de sí misma, de su espacio y tiempo, en un *horizonte socio-cultural determinado*

También se han podido observar propuestas que plantean la existencia de una violencia simbólica, entendida como la imposición de sistemas de simbolismos y de significados sobre grupos y clases de modo tal que sea percibida por éstos como legítima., así como la propuesta de una teoría de la reproducción social, que

necesariamente pasa por ser una teoría de lo cultural y donde existe una imposición cultural homogeneizadora de los miembros de una sociedad determinada. Esta violencia simbólica se traduce en una arbitrariedad cultural que impuesta por distintas vías (e. g. la escuela, mitos fundacionales, los símbolos expresados en la bandera y el himno nacionales, ciertos códigos morales y valores éticos, etc.).

Desde América Latina, fuera de los trabajos pioneros del Maestro Juan Antonio Ortega y Medina y de algunos de sus discípulos, como es el caso de la historiadora Alicia Mayer, no se registran líneas de investigación serias y con continuidad sobre los procesos socio-culturales de la Angloamérica colonial, en particular en el siglo XVII.

No se trata pues de iniciar el examen de Estados Unidos a partir de su existencia como nación independiente, considerando de manera mecánica su historia colonial como el encadenamiento de una cronología de hechos inconexos que daría por resultado una política misionerista, una ideología providencialista sobre su papel en el mundo, sino de ahondar en sus raíces, en la comprensión de su filogénesis, a partir de conocer periodos fundamentales de su formación, así como otorgando un peso mayor al examen de su historia cultural Para Ortega y Medina como para Alicia Mayer ese periodo es el siglo XVII.

En América Latina, trabajos de interpretación socio-cultural sobre ese periodo de la historia de Estados Unidos son prácticamente nulos, fuera de los dos autores mencionados. Los trabajos sobre ese país se sitúan en su inmensa mayoría en la relación entre Estados Unidos como nación independiente y los procesos de independencia y formación de estados-nación en la región.

El caso de Ortega y Medina sólo puede encontrar esfuerzos similares en los departamentos de Estados Unidos de ciertas universidades españolas, donde tales investigaciones reciben el apelativo de estudios anglicistas. En ese sentido, Ortega y Medina es el gran anglicista de América Latina y su exhorto de que “La investigación histórica particular debería orientarse hacia la historia extranjera buscando en un principio aquellos periodos históricos que son comunes a nuestro país y al extraño”.<sup>96</sup>

Esa recomendación de Ortega y Medina pasaba por un serio estudio no sólo de la historia del otro sino y, de manera primordial, en la interiorización de la cultura del

---

<sup>96</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio, *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México: coedición CONACULTA y Alianza Editorial Mexicana, Colección Los Noventa, número 8, 1989, p. 7.

otro para poder entender sus procesos socio-históricos de una manera más honda. Fue por ello que señaló que:

“No se trata, por consiguiente, de que comencemos por grandes y definitivas obras, sino de que nos dediquemos modestamente a establecer las bases de una futura historiografía que al indagar sobre el pasado ajeno profundice en el propio. Habituada como lo está nuestra historiografía a contemplarse a sí misma a la manera como lo hace el dios aristotélico (el motor inmóvil), preocupado exclusivamente consigo mismo, ha dado la espalda a los temas históricos que son estrictamente nacionales y se ha negado voluntariamente a mirar más allá de sus fronteras intelectuales (con excepción de unos cuantos brillantes ejemplos) para averiguar qué es en verdad lo que ha sucedido y sigue sucediendo fuera de los límites alegre e irresponsablemente trazados.”<sup>97</sup>

El estudio del pensamiento mítico-religioso, aun el tratamiento de aspectos tales como las nociones de *destino manifesto* y los elementos constituyentes de las políticas expansionistas de Estados Unidos no han sido considerados de una manera muy seria, desde los enfoques de la historia y la historiografía de corte más tradicional. Esos estudios se refieren a la formulación de políticas internacionales y exteriores, con base en el examen de las condicionantes “objetivas”, tales como la estructura económica interna, del comercio exterior, del sistema político, de las condiciones geográficas, etc.

Uno de los investigadores que ha tomado en cuenta el papel del pensamiento religioso en la conformación del pensamiento político estadounidense es el Maestro José Luis Orozco, quien ha examinado la obra de los teólogos más influyentes en la sociedad estadounidense.<sup>98</sup>

Al respecto es importante destacar la contribución de Cornelius Castoriadis, la cual gira en torno a una innovadora teoría de la imaginación y de la cual destaca el papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y trastocamiento del orden de la sociedad.<sup>99</sup> Con base en ese planteamiento, propondría conceptualizaciones como la de *imaginario social instituyente, sociedad instituyente e instituida y creación social histórica*.

---

<sup>97</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio, op. cit., pp. 8 y 9.

<sup>98</sup> Orozco, José Luis, *De teólogos, pragmáticos y geopolíticos. Aproximación al globalismo norteamericano*, Barcelona: coedición Editorial Gedisa y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2001; y *El estado pragmático*, México: coedición de Editorial Fontamara y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 1997.

<sup>99</sup> Cfr. Vera, Juan Manuel, “*Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente*”, Madrid: Revista Iniciativa Socialista, número 48, marzo de 1998.

Conectadas de manera indirecta a esta problemática, las discusiones y trabajos del seminario sobre “Religión, poder y autoridad en la Nueva España”, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, indagando sobre las implicaciones de los movimientos de Reforma y Contrarreforma en la sociedad novohispana y en otras colonias españolas, ha permitido conducir investigaciones en torno a las raíces culturales de la Angloamérica colonial y, al mismo tiempo, desplegar un discusión metodológico-epistemológica sobre el tema.<sup>100</sup>

En Castoriadis hay un rechazo radical a todo determinismo, incluso el probabilístico, así como de cualquier tipo de metafísica. Para él, la imaginación hace estallar tanto la teoría de la determinación del ser como del saber. Castoriadis se cuestionó sobre qué es lo que mantiene unida a la sociedad y su respuesta fue que lo que la mantiene unida es su *institución* (el conjunto de normas, valores, el lenguaje, procedimientos y métodos para afrontar y hacer las cosas). Según Castoriadis, *todos somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad*. Es presentada como una *auto-institución* de la sociedad, como la creación de un mundo humano y la producción del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad.

Volviendo a ciertas caracterizaciones tanto del símbolo como del mito se puede decir que uno y otro no sólo se circunscriben a la semiosis y al campo de la creación literaria, sino que valoran también su dimensión socio-político y cultural y, por tanto, su mérito como instrumentos para el análisis socio-histórico, como se mostró en referencia a algunas investigaciones donde estos instrumentos han sido utilizados.

También se tomaron en consideración las críticas contrarias al uso de la literatura más allá del ámbito de la creación artística y de la crítica literaria propiamente dicha, sobre la base de creer que los sentidos de un texto literario como una ficción, como creación artística,- tanto desde la perspectiva del creador como del llamado *sujet* de las narraciones no tienen por objeto expreso ni reflejar la realidad ni servir de medio para transmitir experiencias y valores sociales. Su ámbito de sentido se constriñe a las formas de la narración y a la reflexión del autor respecto al mundo de la creación.

No obstante, el interés que ha despertado el examen del pensamiento mítico-religioso y sus narrativas en la conformación de la sociedad y el poder político en el

---

<sup>100</sup> Cfr. Mayer, Alicia y De la Torre Villar, Ernesto (editores), *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Historia Novohispana, número 72, 2004.

periodo colonial novohispano, no se ha desarrollado todavía una mirada más integradora en lo gnoseológico desde la cultura, de la cual la religión es una de sus manifestaciones, pues no se trata de un examen desde la fenomenología de la religión, sino del pensamiento religioso y su vínculo con lo social.

En ese sentido, para el examen de la Angloamérica del siglo XVII y su vínculo con España y la América Española de ese periodo, mantenemos que es importante retomar los elementos teóricos revisados, entre los que se destaca la idea de Lucien Goldmann de que la obra de un determinado autor puede ser analizada a la luz de elementos extra-literarios o artísticos, buscando encontrar en ella su *significación objetiva*, al situar la obra en el conjunto de la evolución histórica y al relacionarla con el conjunto del proceso social.

En ese marco teórico, Eso es lo que explica el concepto de *imaginario social instituyente*, como ese proceso de conciencia activa que crea social e históricamente instituciones y que se retroalimenta en el proceso. Ello supondría, en Castoriadis, que la forma instituida de pensar no establece un cierre de lo social sino que es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento social instituido mediante una *praxis*, una creación histórico-social, pues no es resultado de un sujeto sino de la sociedad en su conjunto.

Otro aspecto fundamental corresponde a la relación de símbolos y mitos y la esfera de las emociones como respuestas sociales. Las emociones en ese sentido no se perciben sólo como la mera reacción de un individuo a materiales simbólicos de distinta índole, a partir de su imaginario social instituyente, sino también como un ámbito de gran importancia en la creación de conductas sociales (recuérdese la gestación de la respuesta social a la visión de mundo del nazismo).

En Raymond Williams y sus *estructuras del sentir* se encontró una conceptualización del problema en términos societarios (desde la conciencia, la experiencia, el sentir). Para Williams, existen las experiencias, para las cuales las formas fijas no dicen nada en absoluto. Existe una *conciencia práctica* muy diferente de la *conciencia oficial*; la *conciencia práctica* es lo que se está viviendo verdaderamente, no sólo que se piensa que se está viviendo. Sin embargo, experiencia y sentir no están separadas del pensamiento, existen en una relación dialéctica donde se piensa lo que se siente. Para el teórico inglés, se trata de un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material y cuyas relaciones con lo que ya está articulado –las

relaciones, instituciones, formaciones y posiciones conocidas- son enormemente complejas.

En relación con el pensamiento mítico y la literatura debe señalarse la gran importancia de la misma en la construcción de la visión de mundo de una sociedad y de sus procesos identitarios<sup>101</sup>, bajo las condiciones establecidas por autores como Goldmann y otros examinados en este trabajo.

En otro orden de ideas, uno de aspectos de gran importancia que se recogió en el desarrollo del trabajo fue la propuesta teórica de Lotman, contenida en su libro *Cultura y Explosión*, en el que éste propuso la noción de *explosión* como origen de ciertos cambios, partiendo de la comprensión del presente, en relación con el futuro, como *un estallido de sentido todavía no desplegado*, que contiene en sí todas las posibilidades de desarrollo futuras. Para Lotman la elección de una de las posibilidades no está determinada por leyes ni por la casualidad ni por la probabilidad: al ocurrir la *explosión* estos mecanismos se vuelven inactivos. Ello llevaría a Lotman a concluir que la *elección del futuro se lleva a cabo como casualidad*.

Tal como lo señala Jorge Lozano, en el texto de Lotman, una pregunta central es ¿sobre qué se basa el desarrollo de la cultura? ¿Sobre la gradualidad o la explosión?<sup>102</sup> Para responder esos cuestionamientos, Lotman se serviría de la comparación de la propuesta de la *Escuela de los Anales* sobre los procesos de larga duración (como procesos lentos, de transformaciones pausadas e imperceptibles) con su planteamiento que considera a la semiótica del arte como *hija de la explosión*, como el estudio de los *procesos explosivos*.<sup>103</sup> Su respuesta sería que estudiar los procesos de larga duración y estudiar *el relámpago de la explosión* de brevedad atemporal son dos aspectos del análisis histórico que no se excluyen, sino que se presuponen uno al otro. De ahí,

---

<sup>101</sup> Cfr. los trabajos de Andrea Pagni, “Ficciones fundacionales y trabajo de la memoria: La búsqueda de la identidad en la literatura latinoamericana de los siglos XIX y XX retrospectiva” (pp. 133-144) y Jaime Jaramillo Uribe, “La visión de los otros: Colombia vista por observadores extranjeros en el siglo XIX” (pp. 219-238); ambos trabajos en *Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identität in Lateinamerika* (Cultura-Discursos: Continuidad y Cambio en la Discusión sobre identidades en América Latina) *im 19. und 20. Jahrhundert*, revista Historamericana número 12, Verlag Hans-Dieter Heinz, Akademischer Verlag Stuttgart, 2001

<sup>102</sup> Lotman, Yuri M., *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, prólogo de Jorge Lozano, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, marzo de 1999, pp. V y VI.

<sup>103</sup> Es importante notar que, de acuerdo con Jorge Lozano, Lotman desarrolla en parte su idea de los *procesos explosivos* y el concepto de *explosión* mismo de los planteamientos desarrollados por Illya Prigogini en el sentido de que, dentro del campo de la físico-química, en las estructuras que no se encuentran en *constante equilibrio* un *cambio casual* puede devenir en el inicio de una formación estructural, aspecto en relación con el cual introduciría los conceptos de *bifurcación* (como posibles rutas de cambio o comportamiento en un proceso) y *fluctuación* (entendida como un estado inmanente de toda estructura, pero que se produce como resultado de un cambio imperceptible o importante “venciendo” ciertas fuerzas de resistencia, que el denominaría *retractores*).

Lotman extraería la conclusión de que “la cultura como un conjunto complejo que se halla formado por estratos que se desarrollan a diferente velocidad de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados.”<sup>104</sup> Ello supone que las explosiones en algunos estratos puedan vincularse con un desarrollo gradual de otros y que no pueda excluirse la interacción entre ambas tendencias de cambio.

Un aspecto revelador fue el constatar las limitaciones en ciertos análisis de la literatura como un discurso. Sirva de ejemplo el tratamiento que hace Julio Amador Bech en su más reciente trabajo titulado *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*.<sup>105</sup> En ese trabajo, Bech utiliza el concepto de imaginario social sin reconocer la génesis del mismo en Castoriadis, quien lo acuñara y desarrollara teóricamente. A pesar de que Bech usa aparentemente definiciones castoridianas sobre el imaginario social, mezcla este concepto con enfoques del *análisis del discurso*, como los de Barthes, Sussure, entre otros. Al operar de esta forma, Bech refleja una concepción del imaginario social como una mera representación simbólica que instala dentro de un esquema de tipo estructuralista y, por ende, atemporal, en la medida en que presenta esas estructuras como cristalizaciones de los procesos reales. Su preocupación principal es analizar el imaginario del discurso a la luz la reconstrucción de sentido en el discurso, de *la eficacia de la estrategia discursiva*.

Finalmente y a partir de la lectura de los autores examinados, se puede decir que existen elementos y materiales del análisis lingüístico y literario que pueden ser herramientas en un análisis extra-literario, como en el caso de la historiografía. En ellos podemos encontrar teorías y conceptos que pueden dar cuenta de aspectos tan fundamentales en los problemas socio-históricos como la formación de pensamiento político, visiones de mundo que agrupan y jerarquizan a sociedades y que explican la otredad, la creación de instituciones socio-culturales y el mismo cambio social.

Asimismo, esas teorizaciones recuperan la complejidad de contenido y sentido de materiales míticos y simbólicos, superando las visiones reduccionistas que consideran, desde la historiografía, que el pensamiento mítico –ya sea en la tradición oral o letrada- no es más que el producto de un *pensamiento irracional*, de relatos fantásticos que no tienen una relación real con los procesos sociales.

---

<sup>104</sup> Lotman, Yuri M., *Cultura y Explosión*, op. cit., p. VII

<sup>105</sup> Amador Bech, Julio, *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM/M. A. Porrúa, 1ª edición, mayo de 2004.

Esa metodología positivista o nomotética no sería suficiente para un examen más profundo de las implicaciones de *constructa* como el *sueño americano*, entendido como una visión de mundo aglutinadora de movimientos políticos y sociales cuyas raíces más fundamentales están en un pensamiento mítico-religioso (e. g. la predestinación, el sentido de misión, la excepcionalidad, etc.) y resultado de procesos socio-históricos muy reales (Reforma-Contrarreforma, avances tecnológicos, surgimiento de estados-nación, entre otros).

## CAPÍTULO V

### ALGUNOS TRABAJOS HISTORIOGRÁFICOS LATINOAMERICANOS SOBRE LA RELACIÓN DE ANGLOAMÉRICA COLONAL Y LA AMÉRICA ESPAÑOLA, EN EL SIGLO XVII

1.- *Una investigación en dos partes: El problema teórico y la investigación sobre el pensamiento religioso en la Angloamérica colonial.*

Durante el proceso de investigación, la tesis de maestría adquirió tal complejidad, dimensiones y aliento que a petición de la Tutora de esta investigación, la Dra. Alicia Mayer, se procedió a su bipartición en una tesis de maestría que abarcará, en una primera parte, la reflexión metodológico-epistemológica sobre la relación entre los procesos sociales y políticos estudiados por la historiografía latinoamericana como procesos en esencial culturales. Y, por otro lado, una segunda parte, referida propiamente a la problemática de la visión angloamericana sobre la América Española, y la propia España, del siglo XVII, en el contexto de las grandes consecuencias de los procesos de Reforma y Contrarreforma (Concilio de Trento o reforma tridentina).

En atención a esa recomendación, devino la reformulación del guión de tesis y el desarrollo de esta primera fase mi investigación, bajo la idea general de “*El Concepto de Cultura y la Teoría de la Cultura y sus Vinculaciones con los Procesos de Organización y Cambio Social. Una Perspectiva Historiográfica Latinoamericana*”.

La segunda parte de la investigación, como parte del protocolo de investigación para le Doctorado en Estudios Latinoamericanos, lleva como título “*La Construcción de la Idea de un Mandato Excepcional: Fundamento de la Visión Política e Histórica Primigenia de Angloamérica sobre la América Española, Siglo XVII*”. En esa segunda fase de la investigación se indagará sobre el conjunto de las ideas fundacionales de Estados Unidos que son consideradas como el fundamento de su cultura y su visión de mundo, así como sobre el conjunto simbólico asociado con las mismas. En particular, el estudio se orientará a destacar la génesis del concepto de *mandato excepcional*, que se considera se encuentra codificado en un pensamiento de tipo mítico-religioso y de tan gran alcance que sirvió de cimiento a la visión política e histórica de esa primera América anglosajona del siglo XVII *vis à vis* la América Española de su tiempo.

Cabe señalar que el establecimiento de los asentamiento anglosajones en Norteamérica dio lugar a una justificación teológica de su presencia y, al mismo tiempo, de su papel en los nuevos territorios (como *wilderness* -naturaleza salvaje-), de una socialización diferente a la existente en esos años en la América Española, pues en lo esencial esos primeros colonos se darían sus propias formas de gobierno y establecerían valores religiosos, sociales y políticos diferentes de los de su metrópoli, de la que huían debido a la persecución religiosa de la que fueron objeto, ante el fracaso de su movimiento radical para reformar a la Iglesia Anglicana, buscando extirpar su raíz católica. Esa idea de reforma de su propia iglesia oficial y diametralmente opuesta al catolicismo, y su posterior reforma tridentina, sería seminal en la formación de su visión de la América Española del siglo XVII. Como lo plantea Alicia Mayer, “Se buscaba en los dos mundos, el hispánico y el sajón, la Nueva Canaan como prenda del reino de los cielos. El protestantismo y el catolicismo debatieron intelectual y moralmente por la potestad del nuevo continente.”<sup>1</sup>

En esa lucha por el nuevo mundo, como la propia Alicia Mayer señala “El indio fue víctima de la teología discriminatoria formulada por Juan Calvino en el siglo XVI. Aún sin haber mantenido contacto con la naturaleza de América, el teólogo francés había advertido en su *Institución Cristiana*, que ‘si se busca en alguna parte la ignorancia de Dios seguramente jamás se podrá hallar un ejemplo más propio que entre los salvajes’.”<sup>2</sup> Este tipo de racismo nutriría la visión de los primeros puritanos, como en el caso del miembro de la élite puritana (*divine*), Cotton Mather.

Esta justificación anglosajona en Norteamérica se formularía en términos de un mito de origen: el de la caída del hombre, de la salida del paraíso y del éxodo del *pueblo elegido* –como primera etapa de su mitopoyesis y mitogénesis.<sup>3</sup> Esta legitimación se fincaría en la idea de un “mandato excepcional” de cepa puritana y calvinista. Pero no es un pensamiento exclusivamente teológico, sino un conjunto de valores plasmados en

---

<sup>1</sup> Mayer González, Alicia, *Dos Americanos, dos pensamientos: Carlos Singüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 53.

<sup>2</sup> Mayer, Alicia, op. cit., p. 53.

<sup>3</sup> Philip Wheelwright identifica tres etapas en el desarrollo del mito: el primario, el romántico y el consumatorio. La etapa primaria es aquella en la que el modo *mitopoyético de conciencia* predomina tanto en la actividad del productor del mito como en su audiencia: la etapa romántica, por su parte, lo más importante es cumplir con las obligaciones sociales establecidas para el mito y para los sacerdotes que lo mantienen y ritualizan; y, por último, la etapa consumatoria, es un intento por recobrar la inocencia perdida de la actitud mitopoyética mediante la superación de la sofisticación en que ha caído el mito. Datos citados por Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996, pp. 12 y 13.

pensamiento y prácticas políticas, como lo demuestra el hecho de que Calvino buscara activamente instrumentar políticamente su pensamiento religioso a través del establecimiento de un estado teocrático en Ginebra, origen de la República Cantonal Suiza y cuyos elementos fundacionales serían incorporados en las prácticas y la creación de instituciones políticas de la Nueva Inglaterra, así como en las ideas republicanas y de democracia participativa que se gestaría en las colonias angloamericanas, casi desde su origen. Los políticos y filósofos ingleses que tendrían un impacto en el pensamiento político inglés y angloamericano de esa época serían de formación protestante y de carácter pragmático.

Independientemente de la influencia del pensamiento político y filosófico pragmático inglés, se produce una narrativa en el periodo considerado que da cuenta de la llamada *experiencia americana* de los colonos. En la interpretación de las ideas político-sociales contenidas en esas narrativas (el sermón, las crónicas de guerras indias y las narrativas de cautiverio) y los movimientos de renovación religiosa, el mito juega un papel muy importante.

Tres historiógrafos son considerados relevantes en el entendimiento que juega el pensamiento mítico-religioso en la comprensión del pensamiento político y social anglosajón y, por ende, angloamericano: Edward Palmer Thompson, Christopher Hill y, muy particularmente, Richard Slotkin; los trabajos de interpretación de las narrativas coloniales estadounidenses en el siglo XVII sirven de base para la interpretación de la mitopoyesis, la mitogénesis y la mitología presente en la Nueva Inglaterra de ese periodo. La idea base de los historiógrafos antes mencionados es de que existe una relación entre los aspectos mítico-religiosos y el comportamiento político de los distintos actores sociales en los procesos históricos de toda sociedad, siendo particularmente esto cierto en el caso de la sociedad angloamericana colonial del siglo XVII y principios del XVIII.

Para Slotkin, la narrativa, y en otros medios culturales después (e. g. La filmografía), codifica y proyecta símbolos que dan cuenta de la forma en que la realidad es interpretada por un grupo social [en este caso, la de los angloamericanos ( y los inmigrantes blancos después)], crea valores y conductas que los cohesionan, establece aliados y señala a los enemigos, a quienes demoniza. Asimismo, sirve para reordenar al mundo, a partir de ciertos principios, entre los que se pueden señalar el mito de origen,

los mitos de raza, los mitos del héroe. En palabras de Mircea Eliade<sup>4</sup> y Ernest Cassirer<sup>5</sup>, los mitos juegan el papel de una teoría política primitiva y que permite formular acciones, en el caso de los puritanos de Nueva Inglaterra, a partir del llamado “mito de la comunidad anglosajona original”; es decir, a partir de una visión utópica.

Esta visión política, contenida en los tres géneros narrativos primigenios (como ya se dijo el sermón, las crónicas de guerra las narrativas de cautiverio), portadores del mito, serán centrales en la construcción de la llamada *leyenda negra* sobre la España y la América Española del periodo colonial y que traducirá posteriormente en acciones y una discursiva respecto tanto de la política externa como interior. Es conveniente reiterar que a este respecto son de particular relevancia tres mitos: a) el llamado “mito de origen” que se refiere a la caída del hombre del paraíso y su regeneración por el trabajo y la violencia simbolizadas en su relación con el medio ambiente y sus condiciones de vida penosas y azarosas. Mito ínsito en las ideas calvinistas de la predestinación y la misión excepcional; b) el mito de la “comunidad sajona original”, como el arquetipo de sociedad, del paraíso perdido; y c) el “Mito de la Frontera” que, aunque no es de factura puramente anglosajona, pues existe en mitologías más antiguas, es central en la interpretación del espacio y tiempo estadounidenses y del proceso de transculturación llamado la *experiencia americana*. La frontera es el espacio donde se produce la regeneración del *Pueblo Elegido por Dios, El Pueblo de la Colina*, mediante la violencia por el contacto con el indio salvaje, el bárbaro pagano (*heathen*) y la naturaleza salvaje (*wilderness*).

De ahí surgirá el héroe secular, el hombre fronterizo. Un hombre que no teme transculturizarse; pues a diferencia del puritano anglosajón y angloamericano de los primeros años, quien no pretendía aislarse del medio para no perder la identidad original (la inglesa), para no tornarse el mismo en un bárbaro, éste héroe fronterizo se mezclara culturalmente, de manera voluntaria y gustosa, con el indio.

Este héroe fronterizo llevaría a cabo una inmersión espiritual dentro del nuevo espacio y sería capaz de generar una nueva identidad que es su creación. Creación que reafirma también el *mito de creación o la repetición* como acto de creación divina, de ordenamiento del universo en caos, de creación del cosmos, de un destino manifiesto,

---

<sup>4</sup> Cfr. Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973; y *Mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid: Alianza Editorial y Emecé Editores, Sección Humanidades, 1972.

<sup>5</sup> Cassirer, Ernest, *El mito del estado*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, No. 90, 1ª edición, reimpresión, 1972.

de predestinación. Este héroe sería el cazador o, más precisamente, el “hombre que conoce a los indios”,<sup>6</sup> el hombre que conoce el medio salvaje y toma del entorno y de los indios aquella información que le servirá para conquistarlos. Estas referencias se encuentran descritas magistralmente en los tres trabajos de Slotkin sobre el *Mito de la Frontera*.

## 2- Las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial como elemento explicativo de su visión de la América Hispana del siglo XVII.

En primer lugar, es de destacar que la motivación central en la formulación de este problema de investigación se originó en la lectura del trabajo del Maestro Juan Antonio Ortega y Medina, *El Destino Manifiesto*, así como en algunos de los preceptos vertidos en la última conferencia en la Universidad Nacional Autónoma de México del reconocido sociólogo brasileño Octavio Ianni.

En el caso del maestro Ortega y Medina, resultó muy inspirador su apremio de que “La investigación histórica particular debería orientarse hacia la historia extranjera buscando en un principio aquellos periodos históricos que son comunes a nuestro país y al extraño (...) No se trata, por consiguiente, de que comencemos por grandes y definitivas obras, sino que nos dediquemos modestamente a establecer las bases de una futura importante historiografía, que al indagar sobre el pasado ajeno profundice en el propio.”<sup>7</sup> (subrayado mío)

Por lo que hace a lo dicho por Octavio Ianni, como ya se indicó en otras partes de este trabajo, en la conferencia que dictó en la Facultad de Filosofía, en el otoño de 2003, éste exhortó a profundizar en el tratamiento de los arquetipos en la literatura latinoamericana, tanto en términos de sus símbolos como de sus mitos, como instrumentos para interpretar la realidad social e histórica de nuestra región.

Con motivo del empleo estos conceptos se advirtió la importancia de profundizar en las ideas fundamentales en la formación de la visión de los estadounidenses de sí

---

<sup>6</sup> La idea del héroe como aquél que “conoce a los indios” sería utilizada en la retórica contra España e Hispanoamérica colonial y después en la justificación de las guerras imperialistas contra Cuba y las Filipinas, hacia finales del siglo XIX, al asociarse con otro mito, el de la “guerra salvaje”, como una guerra entre civilización y barbarie. En relación con las etapas que describen el desarrollo del héroe mítico es pertinente la lectura del trabajo de Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpresión, 2001; en particular, su primera parte titulada “La Aventura del Héroe”.

<sup>7</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio, *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Patria, S. A. de C. V., 1ª edición en la colección Los Noventa, 1989, pp.7 y 8.

mismos y de su llamada “misión en el mundo”, del carácter significativamente religioso de sus raíces culturales y de su *Weltanschauung*, concepto del que se hará uso a partir de una postura metodológico-epistemológica.

La razón de una investigación sobre la génesis de las ideas fundacionales de Angloamérica obedece a la necesidad de reconocer que un parte significativa de los enfoques utilizados hasta ahora niegan el valor que tiene la cultura en la conformación de instituciones, valores, movimientos y cambio sociales. Al negar el valor explicativo de la cultura, esos enfoques tradicionales restringen las causalidades de los fenómenos históricos casi exclusivamente a los llamados factores objetivos o materiales (llamados por algunos como infraestructurales) y a las denominadas condiciones políticas y sociales. Un ejemplo es la limitada significación otorgada por estos enfoques a los símbolos y los mitos en la conformación de una memoria histórica y de un imaginario social, pues se les reduce a un mero pensamiento irracional o un relato fantástico, sin una relación “real” con los problemas socio-históricos y sus actores.

A partir de un enfoque metodológico constructivista, es decir interesado en la filogénesis de los procesos y fenómenos socio-históricos, se plantea el examen de las condiciones históricas y sociales que dieron lugar a las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial del siglo XVII. Estas ideas son entendidas como portadoras de contenidos sociales y políticos primordiales que permearían la visión que Estados Unidos tuvo a la larga de sí mismo, de su circunstancia histórico-social y del “otro”, que en nuestro caso de estudio se trata de Hispanoamérica, durante un siglo tan decisivo como el XVI. Además, son vistas como consecuencia de la eclosión de cambios culturales surgidos en el curso de lo siglos XVI y siglo XVII; cambios que tendrían un efecto indudable en posteriores etapas de la historia estadounidense.

Lo anterior no supone proponer que tales ideas fundacionales actúen en un plano transhistórico<sup>8</sup>, aunque estructuralmente tengan ese carácter;<sup>9</sup> sino que, por el contrario, responden a condiciones específicas que se presentan en cada sociedad y están sujetas a una reinterpretación por parte de la misma, en función de sus condiciones históricas y sociales concretas. Empero, nuestro enfoque sí entraña el aceptar la existencia de una

---

<sup>8</sup> Cfr. empleo del concepto que hace Hayden White, *Metahistoria*:

<sup>9</sup> En este sentido, se hace referencia a los elementos semióticos y simbólicos inherentes a estas ideas fundacionales como formas y representaciones simbólicas que se presentan como sustrato que reaparece en etapas históricas posteriores, bajo diversas combinaciones. Al respecto, véase Lotman, Iuri, “El símbolo en el sistema de la cultura” y “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), ambos publicados en su texto *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, pp. 143-156.

matriz cultural de la que provienen las principales representaciones simbólicas. Hay en esta aseveración una aceptación de la existencia de ciertas estructuras, aunque definidas a partir de un conjunto de relaciones histórico-sociales, como una creación histórico-social,<sup>10</sup> y que, en el caso de las formas simbólicas, se nos presenta en la forma de sustratos residuales que se combinan con nuevas formas, dando lugar a esas nuevas interpretaciones de la realidad socio-histórica.

Esa idea parte también del reconocimiento palmario, que se pondrá de manifiesto posteriormente, de que el hombre sólo es concebible en sociedad y, desde esa naturaleza societaria, ha requerido de representarse el mundo, su ser, al otro, y su propio accionar dentro del mismo mundo a través de formas simbólicas de muy diversa naturaleza, de entre las cuales, el lenguaje ocupa un lugar preponderante. Es en el lenguaje, en términos de su capacidad de significación y representación e historicidad, que se contienen los elementos que expresan esas relaciones sociales. Podrían aventurarse un par de ideas sobre este punto; la primera es que lo social es el fundamento necesario de lo simbólico y, en ese sentido, una segunda que consideraría que lo que mejor describe al hombre es su carácter *socio-simbólico*, cimiento a su vez de su quehacer cultural y su historicidad. Existe un vínculo estrecho entre cultura e historia.

Por otra parte, se hace necesaria una concepción que explique como se produce el cambio social, que incluye esa noción de creación histórico-social, la cual se ordena alrededor del papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden social. Es la imaginación, vinculada con la percepción y la creación de significaciones sociales, capaz de crear instituciones sociales (*imaginario social* instituyente) y a partir de las cuales (*imaginario social instituido*) iniciar un proceso permanente de creación y, por ende, de cambio histórico-social.

En esta acción, el cambio histórico-social es concebido a partir del llamado de cambios de larga duración (*longue durée*) de la Historia de los Anales, como un proceso de transformaciones graduales, y de una explosión, como la entiende Iuri Lotman, retomando el concepto de la Teoría de los Sistemas Complejos, como de *lo previsible a*

---

<sup>10</sup> Al hablar de creación histórico-social se hace referencia a un concepto tomado de Cornelius Castoriadis (*La Institución Imaginaria de la Sociedad 2: El Imaginario Social y la Institución*) y que preupone que la forma instituida de pensar no establece un cierre de lo social sino que es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento social instituido mediante una *praxis*.

*lo imprevisible*, como una ocurrencia de diversos hechos sin una explicación genética, producto de una combinación inédita de factores.<sup>11</sup>

Una precondition para entender la elección de ese concepto es el examinar con atención el *imaginario social* que surge como consecuencia de los movimientos sociales de Reforma y Contrarreforma; un momento crucial en la historia europea, tanto del mundo anglosajón como hispano-lusitano. Estos movimientos son el resultado de cambios importantes en el pensamiento religioso, pero reflejan también las necesidades de la sociedad y de grupos humanos por cambios importantes en las condiciones, las relaciones y las estructuras sociales, a subes conformadas por entramado de relaciones sociales. Ese proceso histórico se considera fundamental para elucidar cómo y por qué evolucionaron dos tipos de modernidades y visiones de mundo (en el sentido de *Weltanschauungen*), a partir de dos proyectos político-culturales.<sup>12</sup>

Los movimientos socio-religiosos de Reforma y Contrarreforma supusieron el establecimiento de dos sistemas culturales religiosos<sup>13</sup> diferenciados respecto a su concepción de la práctica religiosa, la relación del hombre con Dios, aunque semejante en términos de su simbología, mitos de origen. Estos mitos de origen se refieren al punto de partida en que el hombre sale del paraíso e inicia su odisea por restablecer el cosmos, el sentido de orden y su recuperación del paraíso perdido. Son los mitos que explican el surgimiento del héroe, su universo y la narrativa que los interrelaciona.

A partir del cisma de la cristiandad que supuso el movimiento iniciado por Martín Lutero,<sup>14</sup> fue creando una cultura protestante, sustentada en una ascesis extramundana, una religiosidad interna (basada en el libre examen, una cultura textual, una noción de predestinación, una cultura religiosa iconoclasta, la sanción de la falibilidad papal y de los clérigos y, por ende, la idea de un sacerdocio universal, un

---

<sup>11</sup> Lotman, Iuri M., *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los proceso de cambio social*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 1999.

<sup>12</sup> Vid. Berain, Josexto, "Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones", en Revista *Acta Sociológica*, México: en torno a Zygmunt Bauman, Centro de estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM, número 35, mayo-agosto 2002, pp. 62-121 e "Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples", en Revista *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Barcelona: Anthropos Editorial, número 198, 2003, pp. 54-78.

<sup>13</sup> Entendemos a la religión como un sistema cultural bajo la concepción propuesta por Clifford Geertz, en *La interpretación de las Culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003, pp. 87-117. Para Geertz, una religión es: "1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones para los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo esas concepciones con una aureola de afectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único." (p. 89).

<sup>14</sup> Para Martín Lutero, a partir de sus famosas 95 tesis wittenberianas de 1517, la *filosofía de la cruz*, la salvación se producía por: 1) la sola fe, 2) la sola gracia y #9 la sola scriptura.

sentido de individualismo respecto a la relación con Dios y, por consiguiente, de la práctica religiosa, así como y una tolerancia religiosa, principalmente.

A partir de la reforma adoptada por el Concilio de Trento (1545-1643), se produciría la llamada Contrarreforma de la Iglesia católica, y surgía en España, como en otras naciones europeas católicas imbricaría la política de gobierno con la religión, siendo la religión el elemento uniformador de la cultura y la mentalidad de la población, a través de la imposición de elementos educativos y de propagación religiosos, que propendieron al disciplinamiento social y al establecimiento de mecanismos de confesionales.<sup>15</sup> Un producto de la reforma católica tridentina fue el ascetismo extramundano, se produce su propia versión de ascetismo intramundano expresado a través de la creación, ideario y práctica de la Compañía de Jesús. Además, se legitimizaba la autoridad e infalibilidad del Vicario de Cristo, y un programa político-religioso e ideológico conforme a las conclusiones del Concilio de Trento. En las postrimerías de la conclusión del Concilio de Trento, entre 1570-1670, España y sus posesiones americanas conocerían un periodo de florecimiento cultural conocido como el barroco (Siglo de Oro Español).

Otro aspecto considerado sobresaliente para este análisis se refiere a la capacidad de esas formas simbólicas y pensamiento mítico-religioso, calificados por algunos como irracionales,<sup>16</sup> para apelar a los sujetos a partir de codificar experiencias vinculadas con las emociones de una sociedad. En ese sentido, se hace hincapié en la existencia de estructuras de sentimientos como formas pensadas y originadas en experiencias compartidas, como lo plantea Raymond Williams (pie de página con referencia a los textos de Raymond Williams e E. P. Thompson).

En conexión con esa premisa, se sostiene que ese tipo de ideas y formas simbólicas, al apelar a las emociones de los individuos, es capaz de generar valores, visiones de mundo, instituciones, movimientos sociales e incluso cambio social (insertar nota con cfr. Christopher Hill y sus trabajos donde aparece la utilización de esa premisa de trabajo).

En esta reflexión es interesante notar el texto de Roger Chartier, *El mundo como representación*, donde este historiador francés nos ofrece una reflexión sobre la historia

---

<sup>15</sup> Sobre la debilidad intrínseca del proyecto imperial véase a Lucien Febvre, *Martín Lutero, un Destino*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios de Historia, 2ª reimpresión, 1972 y Juan Manuel González Cremona, *Carlos I*, Barcelona: Editorial Planeta, Colección *Los Reyes de España*, 1ª edición, 1996.

<sup>16</sup> Crítica que proviene del proyecto racionalista platónico y aristotélico, de la escolástica tomista y del racionalismo de la ilustración.

cultural, entre práctica y representación.<sup>17</sup> Lo que se destaca de esta historia cultural es la idea de representación del mundo social. Esto nos permite emparentar las preocupaciones presentadas por Chartier con las de historiadores ingleses provenientes de la Escuela de Birmingham (E. P. Thompson, Christopher Hill) y de los historiadores estadounidenses preocupados por el impacto del pensamiento mítico-religioso en los procesos sociales e históricos (Richard Slotkin, James A. Morone), quienes otorgan un papel muy importante a estas representaciones dentro de la interpretación historiográfica de los movimientos sociales.

Los enfoques historiográficos tradicionales niegan la capacidad de elucidación que tienen los símbolos y los mitos constitutivos que sirven de sustrato de las ideas fundacionales de una sociedad a fin de dar cuenta de procesos socio-históricos. Parecen desconocer la significación del hecho de que, como parte del curso del proceso histórico, el hombre hace uso de su conciencia necesariamente a partir de la interpretación de sí, de su entorno y del otro. No se puede constreñir la reflexión a supuestas consideraciones sobre lo esencial y el accidente en el fenómeno histórico. Eso sería reducir la reflexión al enfoque situacionista antes señalado.

### 3- La relevancia del estudio del siglo XVII

Para la Angloamérica colonial, el siglo XVII representó el momento de arranque en el proceso de la colonización de la América septentrional. En 1619, en Jamestown, Virginia se proclamó el establecimiento de los órganos y estatutos de auto-gobierno. En 1620, se establecieron los puritanos en Plymouth, Massachussets. A partir de ese momento, se registrarán los distintos asentamientos coloniales originales del ahora Estados Unidos, bajo la égida espiritual inicial de los puritanos, aun cuando otras colonias fueran formadas por anglicanos, metodistas, cuáqueros.

En Inglaterra, a parte de los conflictos religiosos que provocó el éxodo de los puritanos, en 1640 se produciría un movimiento social, político-religioso, cuyo origen fue el problema de la representación del pueblo en general en el parlamento, conflicto que conduciría a una guerra civil; al término de la guerra se produciría la decapitación de Carlos I, más de un siglo antes de la muerte violenta de Luis XVI en la guillotina. El

---

<sup>17</sup> Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona: Editorial Gedisa, colección Ciencias Sociales/Historia, 2002.

puritano Oliver Cromwell instauro una república (denominada Commonwealth),<sup>18</sup> a su muerte se restablecería la monarquía y, en 1688, estallarí la llamada *revolución gloriosa inglesa*, con la cual se establecería el principio de soberanía en el parlamento, una limitación al poder del rey, base de una monarquía constitucional, así como ciertos beneficios de representación al pueblo.

En 1676, en las colonias angloamericanas estalló la rebelión de los hombres fronterizos blancos, secundada por esclavos negros y siervos blancos por deudas (*indentured*), conocida como la *Rebelión Bacon*, por su dirigente Nathaniel Bacon.

En el plano de la producción filosófica y de la filosofía política, se realizaron importantes obras en Inglaterra. En 1651, uno de los más grandes filósofos políticos ingleses, Thomas Hobbes, publica el *Leviatán*, obra en la que sostiene el principio de la soberanía legislativa como elemento necesario para la gobernabilidad. En 1689, sobre la tradición parlamentaria creada en tiempos de la *revolución inglesa*, en la cual la influencia del pensamiento de John Locke quedó de manifiesto, los ingleses legislan una serie de defensas a la libertad individual, plasmadas en la *Ley de Derechos* (Bill of Rights). En ese mismo año, Locke publica su *Second Treatise on Government*, en el que se refiere al gobierno y a los derechos políticos, libro que tendrá gran impacto en la filosofía de la *Declaración de Independencia* de Estados Unidos.

Tal y como lo señalara el gran especialista de la historia del siglo XVII inglés, Christopher Hill, en sus distintos textos,<sup>19</sup> se trata de un período que marca la constitución de las instituciones y valores fundamentales para la sociedad inglesa, y por consecuencia de la sociedad angloamericana colonial, como resultado de la ocurrencia de grandes movimientos sociales (incluyendo las esferas de lo económico, político y cultural). Esos movimientos sociales tuvieron un efecto en la formación de las instituciones y el pensamiento político social de la Angloamérica de ese siglo tan decisivo.

---

<sup>18</sup> La palabra “commonwealth” se ha definido como “un Estado percibido particularmente como un órgano en el cual el pueblo tiene voz” o como “un Estado en el cual la soberanía está investida en el pueblo”.

<sup>19</sup> Hill, Christopher, *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, Barcelona: Editorial Crítica, 1980 y *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Wisconsin: The University of Wisconsin-Madison, 1975

#### 4.- Los estudios historiográficos sobre Angloamérica colonial en América Latina

Como se indicó en el capítulo cuatro, al hacer mención al estado que guardan los estudios en América Latina relacionados con el pensamiento religioso y mitológico en el periodo colonial tanto de Angloamérica como de la América española del siglo XVII, así como la avance de los estudios anglicistas, no existe un trabajo amplio ni consistente sobre estas cuestiones.

Son pocos los estudiosos en la región que han manifestado un interés por ahondar en el estudio de los procesos culturales de Angloamérica colonial, y meno aquellos que fijan su interés en los procesos socio-culturales que tuvieron lugar en esa región en el siglo XVII. De hecho, se sostiene en este trabajo que existe una estrecha conexión entre la historia de Inglaterra, anterior y en esa centuria, como lo han podido probar los trabajos de Christopher Hill y de Richard Slotkin, entre otros.

Es esa íntima conexión entre las historias de Inglaterra y de Angloamérica las que sugieren la necesidad, ya identificada por el Maestro Ortega y Medina, de abundar en los estudios anglicistas, los cuales se caracterizan por su énfasis en el examen más detallado de los procesos culturales.

Como se dijo, en el capítulo precedente, desde América Latina, fuera de los trabajos pioneros del Maestro Juan Antonio Ortega y Medina y de algunos de sus discípulos, como es el caso de la historiadora Alicia Mayer, no se registran líneas de investigación serias y con continuidad sobre los procesos socio-culturales de la Angloamérica colonial, en particular en el siglo XVII.

¿Por qué el siglo XVII? Consideramos que una precondition para entender el desarrollo socio-político y cultural de Estados Unidos, a partir de su existencia como nación independiente, es superar la manera mecánica con que ha sido tratada su historia colonial, desde América Latina, estableciendo una cronología como una sucesión de hechos inconexos que daría por resultado una política misonerista, una ideología providencialista sobre su papel en el mundo, pero sin realmente ahondar en las raíces, en la comprensión de su filogénesis, que permitan entender como es que esa nación arribo a ese estadio de su sociedad y de su historia cultural Para Ortega y Medina como para Alicia Mayer ese periodo es el siglo XVII.

El fijar la atención en el siglo XVII implica necesariamente asumir que el imaginario social de esa nación tiene una referencia principal, en uno de esos dos

momentos de ruptura que observa Cornelius Castoriadis en el imaginario radical, los movimientos de Reforma y Contrarreforma, ocurridos en el arco temporal de los siglos XVI y XVII. Es un momento considerado como crucial en la historia europea, tanto en el mundo anglosajón como hispano-lusitano. Esos movimientos no fueron sólo de tipo religioso, sino que supusieron grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida social, reflejando las necesidades de la sociedad y de amplios grupos humanos por cambios significativos en las condiciones, las relaciones y las estructuras sociales, pero incluso más importantes en la concepción del mundo y de la vida. Es por ello que se ha enfatizado tanto a lo largo de este trabajo el uso metodológico del concepto y de las teorizaciones sobre la *Weltanschauung*.

En América Latina, trabajos de interpretación socio-cultural sobre ese periodo de la historia de Estados Unidos son prácticamente nulos, fuera de los dos autores mencionados. Los trabajos sobre ese país se sitúan en su inmensa mayoría en la relación entre Estados Unidos como nación independiente y los procesos de independencia y formación de estados-nación en la región. No se reconoce en ellos que los movimientos socio-religiosos de Reforma y Contrarreforma produjeron el establecimiento de dos sistemas culturales religiosos y una concepción política, donde lo religioso era esencial para las nuevas pautas de disciplinamiento social.

En ese sentido, deben ser considerados como pioneros los trabajos de Ortega y Medina, no sólo por ser prácticamente el único en prestar atención a esa historiografía y al papel de la religión en la conformación de la sociedad estadounidense, sino en intentar la conceptualización de ese pensamiento mítico religioso en términos de los procesos socio-históricos de esa sociedad. Su trabajo documental es erudito sin duda y marcó la pauta a seguir a otros trabajos. El trabajo de Ortega y Medina gira alrededor de la Angloamérica de finales del siglo XVI y principalmente en su acaecer en el siglo XVII.

Para Ortega y Medina, la historia suponía, de manera primordial, la interiorización de la cultura del otro para poder entender sus procesos socio-históricos de una manera más honda. En ese espíritu inquisitivo prestó atención a elementos de la cultura estadounidense colonial que era ignorados o subestimados como el mito. De ello dan constancia sus diversos escritos, donde funciona al mito y a la religión en un pensamiento sintético, en una visión mítico-religiosa del *yo*, del ser y de la alteridad.

En dos trabajos, *El Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* y en *Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos*

*anglosajones*, Ortega y Medina nos muestra el carácter profundamente mítico-religioso de las percepciones sociales desde el origen de ese país. Para él, el estudio del pensamiento mítico-religioso proporciona las claves para un entendimiento más cabal de aspectos tales como las nociones de *destino manifiesto* y los elementos constituyentes de las políticas expansionistas de Estados Unidos, que no han sido considerados de una manera muy seria desde los enfoques de la historia y la historiografía de corte más tradicional. Esos estudios de corte más positivista se refieren al peso de los factores objetivos y a las causalidades radicadas en la formulación de políticas internacionales y exteriores, en las condicionantes “objetivas” que provienen de la estructura económica interna, de la estructura del comercio exterior, del sistema político, de las condiciones geográficas, etc.

Un discípulo de Ortega y Medina que ha dado continuidad a esta línea de trabajo es Alicia Mayer González, quien en *Dos Americanos. Dos Pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, su último trabajo publicado, y en *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el Espejo del Reformador Alemán*, el cual se encuentra en prensa. Ambos trabajos que, independientemente de su gran aliento y ser resultado de una amplia consulta de fuentes primarias, son el reflejo de una metodología no tradicional y que busca ahondar en la historia cultural y de las ideas de Angloamérica colonial.

Al resaltar el papel del pensamiento religioso y de la simbólica que le está asociada, Mayer González logra dar continuidad a las reflexiones iniciadas por el Maestro Ortega y Medina para conocer otras rutas de investigación sobre como se representaron los angloamericanos y los novohispanos su historia, su sociedad y su accionar dentro de las mismas, en un periodo caracterizado por grandes transformaciones en todos los planos de la sociedad, pero particularmente en la cultura de los hombres de occidente.

Desde otra perspectiva y con otras inquietudes académicas, José Luis Orozco ha tomado en cuenta el papel del pensamiento religioso en la conformación del pensamiento político estadounidense, principalmente en la definición del pragmatismo estadounidense en religión, política y filosofía. Con ello en mente se ha dado a la tarea de examinar la obra de los teólogos más influyentes en la sociedad estadounidense.

No obstante, el interés que ha despertado el examen del pensamiento mítico-religioso y sus narrativas en la conformación de la sociedad y el poder político en el periodo colonial novohispano, aún no se produce una mirada más integral en lo

gnoseológico desde la cultura, de la cual la religión es una de sus manifestaciones, pues no se trata de un examen desde la fenomenología de la religión, sino del pensamiento religioso y su vínculo con lo social. Por ello se requiere, como sugería el Maestro Ortega y Medina, un trabajo continuado, que contemple las diversas facetas de la sociedad y la cultura de la Angloamérica colonial. Un trabajo que guarda todavía vetas inexploradas para la investigación, desde una mirada latinoamericana.

5.- Algunos trabajos historiográficos latinoamericanos sobre la relación de Angloamérica colonial y la América española, en el siglo XVII.

En este capítulo, se han buscado establecer los elementos de la investigación en dos partes sobre la relación entre la Angloamérica colonia, España y la América Española del siglo XVII, en una fase teórica, es decir una reflexión sobre la cultura y en una fase de investigación historiográfica, esto es, a través de un estudio de los procesos político-sociales y los trabajos que desde nuestra región se han llevado a cabo para entender las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial como la llave explicativa de su visión de sí misma y de la América Española de su tiempo.

En el desarrollo de esta investigación se identificó a un grupo de intelectuales ligados con el estudio de la historia, cuyos trabajos y metodologías resultaron ser relevantes para ilustrar algunas de las rutas de indagación sobre el problema del ser, el estar y la alteridad, desde el examen del pensamiento mítico-religioso o desde la cultura.

Estos autores son José Gaos, José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría y los anglicistas José Antonio Ortega y Medina y Alicia Mayer González. Creemos que ellos son representativos de la importancia que un enfoque desde la cultura tiene para desentrañar aspectos fundamentales en la organización y el cambio sociales, dentro de un horizonte socio-histórico dado.

\* *José Gaos. Historia de nuestra idea del mundo*

Un texto que podría ser considerado de capital importancia para entender las reflexiones sobre la noción concepciones del mundo, *Weltanschauung*, o *imago mundi*, es el trabajo de José Gaos *Historia de nuestra idea del mundo* y que vio la luz por primera vez en 1973. El texto fue el resultado de los textos del curso universitario que del mismo nombre que Gaos impartió como parte de sus clases de historia de la

filosofía. Ello es altamente pertinente a este trabajo, pues es el concepto de *Weltanschauung*, de concepción o visión del mundo, uno que tiene una gran importancia metodológica en la formulación de esta investigación.

En el texto, Gaos se propone desarrollar una historiografía de nuestra idea del mundo y entiende como historiografía la literatura o ciencia de la realidad histórica. En esa historiografía, Gaos reconoce que lo que se trata es de definir el concepto del mundo que se fue produciendo en occidente, pues una idea del mundo es esencialmente histórica.

Él aclara que la idea del mundo es aquello que en la Edad Media se conoció como *Imago mundi* o que los alemanes denominaron *Weltanschauung*, o en ocasiones *Weltansicht*, donde *Anschauung*- y *Ansicht*, hacen referencia precisamente a la noción de *concepto*. Una historia que va de la idea medieval a la moderna del mundo, en un recorrido que nos muestra las sensibles diferencias de ese concepto en el curso del tiempo y de las sociedades. Lo que pone de manifiesto que no se trata de una idea del mundo que sea perenne y mucho menos universal.

Al respecto, Gaos señala que:

“Nuestra idea del mundo... es una idea originada e integrada *históricamente*: sus ingredientes son datos diversas; la idea integrada por unos está, incluso, en trance de desintegración de ellos y reintegración por otros; nuestra idea del mundo, no es, en suma, una idea *estática*, sino una idea en movimiento histórico, que es un movimiento de mutación o mudanza, paulatino o repentino; o una idea *histórica* en este sentido...”<sup>20</sup>

Bajo esa premisa, una historia de la idea del mundo es una historia de la idea que se ha tenido de las ideas. De ahí surgirían dos vertientes sobre el concepto de las ideas: Una “que sostendría que las ideas tienen una “sustancialidad”, y “causalidad” es decir, que son la “sustancia” y la “causa” del resto de la totalidad existente. Otra, la de que carecen por completo de tales sustancialidad y causalidad, sino que son meros “accidentes” y “efectos” de entidades verdaderamente sustanciales y causales, entidades que irían desde las potencias irracionales de la psiquis humana, pasando por las relaciones sociales de producción, hasta la materia misma. La vertiente sobre el concepto de las ideas que él emplea en su historiografía es la segunda, “la idea según la cual las ideas son un mero efecto de causas no «ideales»... antropológicas, individuales

---

<sup>20</sup> Gaos, José, *Historia de Nuestra Idea del Mundo*, México: coedición Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2ª reimpresión, 1983, p. 6.

o/y sociales, e históricas, por la cuales deben «explicarse» y «comprenderse»... esta misma idea de las ideas...»<sup>21</sup>

El otro problema ligado con la historicidad de las ideas, se refiere a su transmisión o su materialización en algún tipo de forma simbólica. Como el señala, las ideas no “existen” más que en las “expresiones” que las “comunican” o en que “subsisten”; se trata en la mayoría de los casos de una expresión escrita u otro medio de fijación y transporte de la expresión oral, de una expresión material de las ideas y que constituyen “fuentes” para la historiografía.

De acuerdo con Gaos, esas “fuentes” son todas “artísticas”, si como él señala se entienden por “artes” las “útiles” y las “bellas”. Por ello, “se reconoce que la *expresión* verbal *escrita* es siempre obra de un *arte útil*, pudiendo ser a la vez obra de una de las *bellas artes*, la literatura”. Aunque la expresión de las ideas, como aclara Gaos, no es siempre verbal, sino que puede ser una expresión *no verbal* de las ideas, por lo que podría ser una expresión plástica u óptica, o musical o acústica, cuyos artefactos serían, por ejemplo, las obras de arquitectura, escultura y pintura, y hasta la música, pues todas ellas *se reconocen corrientemente expresiones de ideas*.

Al respecto, Gaos aclara que:

“...Los «cuerpos de expresiones», verbales, escritas, o plásticas, o musicales, o técnicas, que son los textos científicos y literarios, las obras de las artes plásticas y de la música, y los productos de la técnica, son cuerpos de «expresiones» en dos sentidos o direcciones: si no todos, algunos son expresión de «objetos», como los de las ciencias; y *todos* son expresión de sus «sujetos», es decir, de las ideas, los sentimientos, las voliciones de éstos, de los individuales y de los colectivos, de sus autores y del grupo o los grupos que éstos son miembros. Es por lo que, por ejemplo, en un texto científico o literario, puede leerse, y debe leerse, lo que se diga no sólo «expresa» y «temáticamente» de un determinado «objeto», sino «incidental» o «tácita» o «implícitamente» de las «circunstancias» históricas por las que explicarlo y comprenderlo «antropológicamente»...”<sup>22</sup>

Esta afirmación de Gaos es relevante y consistente con los planteamientos expresados en esta investigación, por cuanto acepta la existencia de expresiones diversas de las concepciones o ideas de mundo de las diversas sociedades y que no descalifican el examen de narrativas de diversos géneros.

---

<sup>21</sup> Gaos, José, op. cit., p. 7

<sup>22</sup> Ibidem, p. 9.

Con anterioridad a los trabajos de Paul Ricoeur sobre la cuestión, Gaos señala que “*la historia misma no es sólo conservación y memoria, sino otro tanto destrucción y olvido*”. Y agregaría que “no todas las ideas tienen la misma importancia histórica. Ni la tienen tampoco todos los cuerpos de expresiones de éstas.” Pues, para él, “Hay el fenómeno histórico de las llamadas «obras maestras» -de la literatura, del arte, de la ciencia, de la Filosofía...”<sup>23</sup> Esa opinión refrenda el criterio de Lucien Goldmann ya examinado de examinar ese tipo de obras para identificar las *estructuras significativas* y la *Weltanschauung* que ellas reflejan, pero no como representaciones mecánicas de esa realidad, pues en ellas se expresa la intersubjetividad de sus autores y de sus lectores.

Debido a la heterogeneidad de lo que él denomina los *sujetos históricos colectivos*, pues presentan desniveles y contrastes entre sí, por lo que las ideas de las que son portadores pueden mostrar antítesis o antagonismos entre las ideas parciales de una misma idea del mundo en un mismo periodo histórico y en una misma sociedad

Por esa razón, Gaos recomienda que:

“El historiador, en conclusión, no debe empeñarse en imponer a la realidad histórica uniformidades de expresión, de pensamiento, de estilo de vida, sino que debe estar predispuesto dócilmente a aplicar-la Lógica que es consecuencia de todo lo anterior y debe ser la de toda Historiografía: *no la Lógica de la generalización y la identificación, sino la Lógica de la de la diferenciación hasta la individuación.*”<sup>24</sup>

En esa recomendación no hay una línea metodológico-epistemológica precisa, ni un reconocimiento de los procesos de simbolización a que dichos “cuerpos de expresión” están sujetos en su conformación. Tampoco una reflexión sobre los procesos culturales a los que dichas ideas pertenecen y como se vinculan con sus procesos sociales.

Para el periodo histórico que nos interesa como parte de la segunda fase de esta investigación, Gaos nos ofrece la evolución de la idea medieval del mundo hacia la moderna. Para ello pasa revista a la idea medieval del mundo en distintos “cuerpos de expresiones”, así como a la idea que se proyecta con la Reforma protestante, en Martín Lutero, y en la Contrarreforma, en la obra de Cano y San Ignacio de Loyola. En ese punto se destaca la idea de los nuevos mundos humanos y en conexión con esa idea, la idea del mundo sobre el Nuevo Mundo en el derecho de gentes y en las utopías de los

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 13.

siglos XV, XVI y XVII. Dejaremos indicados los elementos que Gaos trata en esa primer parte de su texto, para dar lugar a su tratamiento en la segunda fase de la investigación.

**\*José Carlos Mariátegui. *El factor religioso***

José Carlos Mariátegui es considerado uno de los pensadores sociales latinoamericanos más significativos de la primera parte del siglo XX. Ampliamente conocido por sus colección de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cuya edición original data de 1927. En ese trabajo reflexiona sobre los principales aspectos de la evolución social en Perú y sobre todo de la condición colonial y de la condición del indio peruano.

Dentro de esos siete ensayos, Mariátegui reflexiona sobre el vínculo entre pensamiento religioso, en el que reconoce elementos mitológicos, y la evolución social. No sólo ese ensayo versa sobre el factor religioso, sino que es uno de los pocos que se refieren al fenómeno religioso puritano en Estados Unidos y que provienen de esa tradición político-cultural, de corte más revolucionario.

La opinión de Mariátegui sobre la religión es en muchos sentidos más perceptiva y rica que la del resto de los pensadores sociales de corte revolucionario de esos años. Sin embargo, hay una relación que a él le interesa primordialmente y es la de la vitalidad religiosa de la reforma protestante y su vínculo con la emancipación capitalista. Él busca determinar por qué el catolicismo no propone una misma salida a los impulsos creativos de la sociedad colonial de la América española.

Él piensa que:

“...El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce muy significación diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y «oscurantismo».

“La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia...”<sup>25</sup>

Es el reconocimiento que el pensamiento religioso juega en los movimientos sociales y en la organización social, en general. Su comentario no se limita a destacar el

---

<sup>25</sup> Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México: Editorial Ediciones Era, Biblioteca Era, 5ª reimpresión, 2002, p.146.

papel de la religión, en momentos en que la consigna era anticlerical en los movimientos revolucionarios latinoamericanos, sino que además se preocupa por entender el fenómeno religioso estadounidense, a la luz del comentario de Waldo Frank, de que el *pioneer*, el puritano y el judío han sido los creadores de Estados Unidos y sostiene que:

“El puritano había comenzado por desear el poder en Inglaterra: este deseo lo había impulsado hacia la austeridad, de la cual había pronto descubierto las dulzuras. He aquí que descubría luego un poder sobre sí mismo, sobre los otros, sobre el mundo tangible. Una tierra virgen y hostil demandaba todas las fuerzas que podía aportarle; y, mejor que ninguna otra, la vida frugal, la vida de renunciamiento, le permitía disponer de esas fuerzas.”<sup>26</sup>

Entonces, Mariátegui se cuestiona el papel del colonizador anglosajón en el dominio de los territorios septentrionales de América y sobre su encuentro con los nativos norteamericanos y el papel de la religión en ese encuentro, en contraste con la colonización española en América y su contacto con el indio.

En palabras del pensador peruano:

“El colonizador anglosajón no encontró en el territorio norteamericano ni una cultura avanzada ni una población potente. El cristianismo y su disciplina no tuvieron... en Norteamérica, una misión evangelizadora. Distinto fue el destino del colonizador ibero, además de ser diverso el colonizador mismo. El misionero debía catequizar en México, el Perú, Colombia, Centroamérica, a numerosa población, con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias.”<sup>27</sup>

Con este aserto, Mariátegui trata de colocar la visión del otro que los dos tipos de conquistadores tenía y de su misión evangelizadora, la cual él condiciona al grado de desarrollo y densidad de las poblaciones amerindias meridionales respecto de las septentrionales. Aunque profundizará en la diversidad cultural de ambos tipos de conquistadores.

En su consideración del factor religioso, Mariátegui reconoce un lugar importante a la mitología y se refiere a los trabajos de importantes mitólogos de su tiempo (e. g. James George Frazer). Además, identifica el estrecho nexo entre religiosidad en el mundo incaico con su régimen social y político. En ello no ve que

---

<sup>26</sup> Apud Mariátegui, José Carlos, op. cit., p. 146.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 147.

durante la etapa colonial tanto en España como en Angloamérica existe un vínculo inextricable entre lo religioso y el régimen político y social.

En sus propias palabras, señala que:

“Los aspectos de la religión de los antiguos peruanos que más me interesa esclarecer son por esto –antes que los misterios o símbolos de su metafísica y de su mitología muy embrionarias-, sus elementos naturales: animismo, magia, tótems y tabúes. Es ésta una investigación que debe conducirnos a las conclusiones seguras sobre la evolución moral y religiosa de los indios.”<sup>28</sup>

De ese comentario se puede deducir que Mariátegui no logra ver que esa concepción del mundo, de esos símbolos y esa mitología, está presente en los elementos naturales como él los llama y que son representaciones de esa narrativa esencial. No logra percatarse de la fuerza interpretativa que encierran los símbolos en la construcción de los demás productos y prácticas culturales. Y más aún usa como concepto intercambiable al de desarrollo, a parecido en el siglo XVIII, el de evolución, que ahora sabemos representa una forma de transformación no direccional y que es contingente. Así ve en la historia comparada de las religiones el tránsito progresivo de la vida religiosa de los pueblos, de la edad de la magia a la edad de la religión. Es como si existieran como cortes diacrónicos y sincrónicos diferenciados, cuando en realidad consistente en una sociedad en el mismo horizonte histórico.

En Mariátegui, hay una preocupación en este ensayo por develar las consecuencias que tuvieron en sus respectivas sociedades, en el trato con las poblaciones nativas, los proyectos evangelizadores y la técnica de conquista de los puritanos protestantes y de los católicos, respectivamente. Para él, existen diferencias sustanciales entre el *pioneer* puritano (la apelación en inglés busca destacar su carácter peculiar como colono y no sólo como colonizador) y el conquistador de la América española, que fue el *cruzado*, el *caballero*. He aquí dos ideas del mundo diversas y, en cierto punto antagónicas.

Al respecto, Mariátegui indica que:

“...el puritano representaba un movimiento en ascensión, la Reforma protestante; el cruzado, el caballero, personificaba una época que concluía, el medievo católico. Inglaterra siguió enviando puritanos a sus colonias, mucho tiempo después de que España no tenía ya cruzados que mandar a las suyas... La

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 150.

energía espiritual de España –solicitada por la reacción contra la Reforma, precisamente- daba vida a un extraordinario renacimiento religioso, destinado a gastar su magnífica potencia en una intransigente reafirmación ortodoxa: la contrarreforma...”<sup>29</sup>

Hay una implícita lectura de Mariátegui de la falta de vitalidad posterior de las poblaciones latinoamericanas concatenada a la falta de vitalidad espiritual y de la evangelización de España colonizadora en contraste con la colonización y vitalidad religiosa de los anglosajones en Norteamérica.

A ello agregaría su interpretación de la calidad de españoles que sustituyeron a los colonizadores originales con el sólo propósito usufructuar los resultados de su empresa conquistadora.

Para él:

“...la Conquista es una empresa militar y religiosa, el coloniaje no es sino una empresa política y eclesiástica (...) Durante el coloniaje, a pesar de la Inquisición y de la decadencia y la contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, religiosa y eclesiástica. Los elementos de educación y de cultura se concentraban exclusivamente en manos de la Iglesia.”<sup>30</sup>

En ese estado de cosas, Mariátegui parece ver el estado de vulnerabilidad en que llegarían los estados latinoamericanos a la fase de su vida independiente. Adscribe al factor religioso un elemento fuertemente cultural y de vinculación con lo político; a lo que se agregaría el sincretismo en la religiosidad y en las prácticas religiosas de los indígenas. Así, lo religioso se convierte en instrumento de la socialización tanto para colonizadores como para colonizados y a la Iglesia como un poderoso eje del control colonial, pero sin la fuerza espiritual que él ve en la colonización de los puritanos.

Para él esta falta de vigor en la respuesta religiosa en la América española es resultado de que la catolicidad sea históricamente mimética, que busque sobre todo adaptarse a las distintas condiciones socio-históricas, siguiendo “la política de colonización y asimilación de los pueblos sometidos”, como lo hiciera el imperio romano. A juzgar por él, la iglesia católica estableció una red de compromisos para asegurar el orden político y social en las colonias, así como el éxito relativo de la evangelización y de la idea de que “el cristianismo debía conquistar el mundo”.

A esa actitud de compromiso de la catolicidad, se opone la inflexibilidad de los protestantes puritanos y su actitud de abierta hostilidad contra el indígena

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>30</sup> Ibidem, pp. 154 y 155.

norteamericano. El puritano busca colonizar y apropiarse del espacio que ocupa el nativo y no someterlo a una empresa religiosa y económica, sino suplantarlo.

Aun cuando no es explícita la referencia a esa política, se puede observar que en el periodo de colonización temprana, tanto el puritano como el colonizador español aplicaron una política de uniformidad religiosa en sus territorios, pero que en el caso del puritano protestante conllevaba al enfrentamiento y exclusión del indígena.

Es interesante la cita que Mariátegui hace del *Anti-Dühring* de Federico Engels, cuando éste se refiere a la reforma protestante y a la emancipación del capitalismo:

“La reforma de Calvino...respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que, en el mundo comercial de la competencia, el éxito y el fracaso no dependen ni de la actividad ni de la habilidad del hombre, sino de circunstancias no subordinadas a su control.”<sup>31</sup>

Ese comentario de Engels, lo lleva a afirmar que la rebelión contra Roma de las burguesías más evolucionadas y ambiciosas condujo a la institución de iglesias nacionales. En esa afirmación, Mariátegui sigue reflejando aspectos del viejo marxismo nomotético y de las determinaciones objetivas. Ahora sabemos que más allá de esas condiciones de desarrollo de la burguesía, existieron condiciones socio-política y culturales específicas que ciertas sociedades tuvieran un desarrollo capitalista más acelerado. Curiosamente ni Italia, donde existían las bases de una burguesía local ni los principados alemanes serían ese lugar primigenio de desarrollo capitalista.

Sin embargo, encontramos en este ensayo de Mariátegui un avance significativo sobre el papel del pensamiento religioso en el disciplinamiento social y que como él lo apunta “la Reforma forjó las armas morales de la revolución burguesa, franqueando la vía del capitalismo”, aun cuando ello no fue de manera mecánica ni automática.

**\*Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*.**

En el trabajo de Bolívar Echeverría titulado *La modernidad de lo barroco*, se encuentra una interesante reflexión no sólo teórico-conceptual, sino también metodológico-epistemológica sobre la visión de mundo, la alteridad occidental y la de las poblaciones prehispánicas. En su texto, Echeverría propone una íntima nexos entre

---

<sup>31</sup> Apud, p. 161.

cultura y su concepto de *ethos histórico*, el cual puede ser identificable con el de concepción de mundo o *Weltanschauung*. En realidad, lo que nos propone este filósofo es una historia de la cultura, a partir de una lectura de la modernidad, hacia la cual reconoce una pluralidad de vías y expresiones, entre las cuales reconoce al barroco como una de ellas.

En su propuesta metodológico-epistemológica, Echeverría nos propone una historia de la cultura que tenga como eje articulador al concepto de *ethos histórico*, una idea semejante, como hemos visto en capítulos anteriores a la propuesta por Lucien Goldmann y el uso del concepto de *Weltanschauung*.

En su propuesta conceptual, Echeverría propone la siguiente definición de cultura:

“Cultura: el cultivo dialéctico o la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada... cultura: la vida, vivida como el «uso» o «habla» de una versión particular del código universal de lo humano, en la medida en que pone su énfasis en la reconstitución meta-semiótica de la «figura concreta de subcodificación» implícita en ella o, lo que es lo mismo, en la reafirmación autocrítica del «corte» o «estado histórico de código»... Concebida de esta manera, se entiende que la cultura toque y se introduzca necesariamente en el núcleo mismo donde acontece la formación de esas versiones o formas de humanidad o en el plano último donde tiene lugar el proceso de composición de esas subcodificaciones. De-sustancializar y re-sustancializar la «mismidad» implica para la cultura tocar el punto en que el conflicto profundo que la constituye se re-determina y se replantea en términos diferentes, de acuerdo con las condiciones históricas renovadas en las que debe reaparecer. Pero implica sobre todo tener que hacerlo desde el interior de distintas modalidades alternativas de un comportamiento que intenta resolver ese conflicto...”<sup>32</sup>

El concepto de cultura que nos propone Echeverría es de índole semiótica. En él aparecen operaciones de la lingüística estructural, por cuanto a la mención de un sistema referencial (la reconstitución meta-semiótica y la figura específica de subcodificación, como por ejemplo, la simbolización religiosa). Dicha definición supone que su definición como “forma de humanidad en una circunstancia histórica determina” pasa por el conflicto profundo que la constituye, de ahí que la considere un “cultivo dialéctico” (etimológicamente cultura proviene de latín *cultus*, cultivo) y que codifica una experiencia de vida y una representación de la misma..

---

<sup>32</sup> Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo Barroco*, México: coedición Ediciones Era y la UNAM, 1ª edición, 1998, pp- 161 y 162.

El otro concepto ligado al de cultura es el de *ethos histórico* y que Echeverría define como:

“...un comportamiento social estructural al que podemos tal vez llamar «*ethos histórico*», por cuanto en él se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que guía la constitución de las distintas formas de lo humano. También es la puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer visible lo invisible, a resolver una contradicción insuperable; sólo que en su caso se trata de una configuración histórica específica de la contradicción fundamental que constituye la condición humana... como proyecto de construcción de una «morada» para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos histórico* puede ser visto como todo principio de organización de la vida social y construcción del mundo de la vida.”<sup>33</sup>

El *ethos histórico* como lo define este autor es “un comportamiento social estructural”, que guía la constitución de las distintas formas de lo humano. Es también una estrategia para hacer inteligible el mundo, para darle un orden, entendido como una configuración histórica determinada, como *morada de una cierta afirmación de lo humano*, un principio de organización de la vida social.

Podríamos señalar que esa definición implica una síntesis de la visión de mundo y del flujo de significaciones sociales que dan lugar a la creación de las instituciones societarias y es, a la vez, un marco cultural de referencia. En esta definición la palabra *configuración histórica específica* es muy importante y así es como Echeverría define al barroco, “como una de las configuraciones por las que pasan distintas formas culturales en su desenvolvimiento orgánico”.<sup>34</sup> El barroquismo es definido también como “modelo de comportamiento transhistórico, que aparece como característica de las culturas cuando decaen”. Es también y muy notablemente una “totalización cultural específicamente moderna”. Esa última acepción se asemeja al concepto de *estructuras globales significativas* de Lucien Goldmann. El barroco es definido así como un *ethos* al que se le asocia un “paradigma” formal específico.<sup>35</sup>

El barroco es considerado, en su análisis como un tipo de estetización, una forma de poner la ritualización religiosa como “núcleo estructurador” de la misma y que tiene un nexo con el movimiento de contrarreforma. En la definición del *ethos histórico* existe una consideración particular sobre la alteridad, como alteridades en conflicto,

---

<sup>33</sup> Echeverría, Bolívar, op. cit., p 162.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>35</sup> Ibidem, pp. 11-13.

como expresión de un choque de dos *ethos histórico* en contienda, en el que uno de los *ethos* se convierte en dominante.

Ese es el contexto en el que sitúa su análisis del conflicto las poblaciones prehispánicas y los conquistadores españoles. En ese sentido, el concepto de *ethos histórico* pone de relieve al *Otro*, a la concepción de alteridad de esos dos grupos humanos. El llamado “encuentro de dos mundos” es, en sus palabras, “el encuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios «orientes» o historicidad circular –como la del mito, donde el destino trágico es característico- y la de los varios «occidentes» o historicidad abierta, por cuanto no tiene una direccionalidad y la misma está determinada por la acción de los sujetos de esas sociedades.

Cada una de esas opciones básicas de historicidad suponen una simbolización del *yo* y del *Otro*. y que es una de las contribuciones más importantes de este autor en el entendimiento de la construcción de una conciencia sobre el *yo*, el *ser* y la *alteridad*- Bolívar Echeverría lo expone de la siguiente manera:

“Se trata de dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos «elecciones civilizatorias» no sólo opuestas sino contrapuestas.”<sup>36</sup>

Esa lectura de Echeverría sobre la simbolización del Otro esta expresada en dos estrategias de supervivencia. En el caso de la “historia de los varios mundos orientales”, se trata de sociedades cuya estrategia de supervivencia está fincada en la reproducción de una figura extremadamente singularizada del cuerpo comunitario. Del otro lado, la historia de los muchos occidentes que había resultado de una estrategia de supervivencia según la cual, a la inversa según la cual, a la inversa de la oriental, la valía técnica de la sociedad gira en torno del medio de producción y de mistificación de la reproducción ampliada. Historia de sociedades que atravesaban por el auge de los impulsos innovadores. Ese éxito material supuso en esos occidentes posibles, explica Echeverría, echar en el olvido lo que justamente era una obsesión en las sociedades prehispánicas: “que en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro”.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>37</sup> Ibidem.

Dos párrafos del texto son reveladores de esa lectura del Otro desde los orientes posibles y desde los occidentes posibles y que presentamos a continuación por su relevancia en el estudio de la visión de la Angloamérica colonial sobre la América española.

En el caso de los indígenas y su visión del otro, Echeverría apunta que:

“Los indígenas no podían percibir en el Otro una otredad o alteridad independiente. Una «soledad histórica», la falta de una «experiencia del Otro», según la explicación materialista de Octavio Paz, había mantenido incuestionada en las culturas americanas aquella profunda resistencia oriental a imaginar la posibilidad de un mundo de la vida que no fuera el suyo. La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio Yo colectivo... una incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien no se tiene nada que ver.”<sup>38</sup>

El párrafo es suficientemente claro acerca de la “incapacidad” del indígena para diferenciar al español como otro diferente a él, para rechazarlo y no asimilarlo como una variante de su mismidad. Por lo que hace a la visión de la opción de los occidentes posibles, así expresa su percepción de su concepción del Otro:

“Los europeos, en cambio, aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad. El segundo modo, el del reto o la promesa de plenitud, lo tenían traumáticamente reprimido. La otredad sólo era tal para ellos en tanto que negación absoluta de su identidad. La «Europa profunda» de los conquistadores y los colonizadores, la que emergía a pesar del humanismo de los proyectos evangelizadores y de las buenas intenciones de la Corona, respetaba el universalismo abstracto de la iglesia católica, pero sólo como condición del buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes; más allá de este límite, lo usaba como simple pretexto para la destrucción del Otro...”<sup>39</sup>

Esta apreciación de la visión del otro del conquistador español puede asimilar la visión anglosajón sobre el otro, pues en la práctica era llevada a cabo en casi los mismos términos.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p.24.

<sup>39</sup> Ibidem.

**\*Juan Antonio Ortega y Medina. *Reforma y modernidad***

El caso de Juan Antonio Ortega y Medina (1913-1992) es emblemático de los esfuerzos por entender a los estadounidenses en sus propios términos, al intentar comprender el proceso evolutivo de su cultura y de su sociedad y profundizar sin prejuicios en la comprensión que diversos autores angloamericanos han formulado de sí mismos y de los otros. Es considerado uno de los representantes más descollados en nuestro país en el terreno de la historia de las ideas y de la historiografía, en especial en lo concerniente a la Angloamérica colonial.

En opinión de uno de sus discípulos más cercanos, la historiadora Alicia Mayer González, el esfuerzo de su vida intelectual apuntó siempre a “entender la historia de España y a rescatar los valores civilizadores y culturales de este orbe, que se hicieron extensivos a una buena parte del mundo, el autor escogió el camino de las ideas, de las concepciones que forjaron el ser español.”<sup>40</sup>

Aunque sus preocupaciones no se limitaron a esa esfera, sino que derivaron en un examen de la visión que se presentaba como antagónica a la española, la protestante anglosajona y fuente de divulgación de la llamada *leyenda negra* de la decadencia y del carácter supuestamente retrógrado de la cultura española desde el siglo XVII.

El Maestro Ortega y Medina dejó un legado de 15 libros y 60 artículos, además de numerosos ensayos, traducciones y ediciones. De esos textos, se han elegido, por considerarlos representativos de su reflexiones y método, los siguientes: *Reforma y Modernidad*, *La evangelización puritana en Norteamérica. Dendi sunt Indi. Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos anglosajones* y *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*.

El trabajo *Reforma y modernidad* es un trabajo escrito en 1952 y que no vería la luz sino de manera póstuma en 1999, gracias a los esfuerzos de Alicia Mayer, quien fue responsable de la realizó la edición . del mismo. El texto fue presentado en 1952 como la tesis de Ortega y Medina para optar al grado de maestro en Letras, con especialidad en Historia. Como señal la responsable de su edición, a los pocos meses se doctoró con un trabajo que continuaba su línea de investigación sobre el pensamiento anglosajón. En 1956, aparecería su primer texto, *México en la conciencia anglosajona*.

---

<sup>40</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio (edición y presentación de Alicia Mayer González), *Reforma y Modernidad*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p.10.

En este trabajo, Ortega y Medina establece su interés en la historia de las ideas, como un estudio serio, sistemático y en profundidad de la cultura y el pensamiento colectivo de una sociedad determinada, en su caso el mundo anglosajón en la América septentrional. En sus investigaciones, además de la cuidadosa revisión de fuentes primarias, mostró un interés por distintos géneros narrativos como fuente de representaciones de la cultura de una sociedad y de su tiempo y circunstancia.

En este trabajo, una de las tesis de Ortega y Medina es que la Reforma no fue un fenómeno exclusivamente alemán, sino un producto de los cambios que venían operando en la región nordoccidental de Europa de esa época. Asimismo, existe un interés por revelar las formas culturales que emergieron en el siglo XVI de la “pugna histórico-dialéctica” entre Reforma y Contrarreforma. En ese sentido, el autor busca entender la significación histórica de del luteranismo, del calvinismo y de la “modalidad de cruzada providencialista de España”. Tanto protestantismo como catolicismo son vistos en ese trabajo como los “ropajes históricos tejidos desde el siglo XV”<sup>1</sup> y que se tornaron en “formas de existencia”, concepciones del mundo y de la vida.

Uno de los aspectos que interesa destacar de este trabajo es que el mismo representa una aportación a al historiografía de la Reforma como proceso histórico de “largas y duraderas proporciones”, desde una perspectiva de un hispano-mexicano, a quien le preocupó entender el devenir de España, en los siglos XVI y XVII, y de su proyecto de expansión en África y América, así como de su cruzada por regresar a Europa a la unidad cristiana hacia el siglo XVII, a la luz de su disolución de motivo de la escisión reformista y de las luchas nacionalistas y pugnas hegemónicas a que daría lugar entre las potencias de ese tiempo. Es el momento en que se establecen derroteros históricos en otras naciones europeas diferentes a los de España y el mundo colonial español, caracterizados por el individualismo, el espíritu de empresa y la polarización religiosa.

En este trabajo de Ortega y Medina, se destaca la idea de misión y el sentido providencialista que le imprimen los monarcas españoles a sus políticas desde finales del siglo XV y durante los siglos XVI y XVII. Ese sentido de misión que después caracterizaría la visión del estadounidense sobre el carácter excepcional de su nación y de su papel en el mundo, como lo muestra otro trabajo del mismo Ortega y Medina, *Destino Manifiesto*. Esa misión providencial, en opinión de Ortega y Medina, se desviaría ante la tendencia europea-dinástica y al abandono de la iniciativa burguesa por tierras en África. Ese desvío, como ha sido comentado por diversos autores, respondía

al proyecto de reunificación del mundo cristiano por parte de España, lo que implicó un compromiso y el uso de recursos materiales y humanos que desgastarían a la nación.

La idea de imperio como liderazgo moral y espiritual de la omnis *civitas cristiana*, a la ascensión de Carlos I, traería como consecuencia el diseño de una política de estado que suponía la conjunción político-eclesiástica de la acción de gobierno. Ese binomio político-religioso haría inflexible y daría pie a la concentración de riqueza por parte del clero, con sus efectos negativos en la economía colonial. Al tiempo se reconocen los esfuerzos de la corona española, desde el tiempo de los reyes católicos, por llevar a cabo “un profundo saneamiento espiritual en el seno corrompido de la Iglesia”.

En lo que hace a la reforma, Ortega y Medina sostendría que se trataba de la “primera guerra civil europea” y una “fuerza generadora del mundo moderno” de singular importancia, al que nunca considera como factor absoluto. En su opinión, en la Reforma “está la llave de la antimodernidad hispánica” y, en ese sentido, su obra apunta tanto a indagar sobre el *éxito* de los países de origen germánico como a analizar las razones del *fracaso de los de origen latino*.

Al respecto, en su opinión, en Inglaterra “la reforma es la culminación, el remate de un largo proceso o el desenvolvimiento histórico de una conciencia disidente” y que tiene sus fundamentos en una labor cultural y filosófica, así como de las llamadas fuerzas económicas. Un hecho interesante de su trabajo es el uso de textos literarios de los que entresaca elementos “que traslucen el espíritu y el sentir de los pueblos”, es decir, nos sirven de fuente de interpretación de las simbólicas operantes en esa cultura y en ese momento histórico determinados.<sup>41</sup>

En el plano ideológico-religioso, Ortega y Medina destaca la aportación de Juan Calvino, a quien él considera al teólogo que “dio al mundo una nueva religiosidad de gran trascendencia para la modernidad” al plantear una visión del mundo que reemplazaba la ética medieval de tipo más colectivo, por una más individualista, remarcando el valor del éxito y prosperidad burguesa como signo de predestinación. Para él, Lutero y Calvino son los precursores de un cambio en la percepción del mundo y el establecimiento de un pensamiento que daría sustento al mundo y al hombre *modernos*, encarnados en el “espíritu del capitalismo”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Ortega y Medina, op. cit., p. 16

<sup>42</sup> Ibidem, p. 17

Una vertiente de la metodología del J. A. Ortega y Medina fue el asignar un peso real al pensamiento mítico-religioso en la conformación de una conciencia colectiva. De ahí que sus trabajos titulados *Mito y realidad o de la realidad antihispánica de ciertos mitos anglosajones* y *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica* rastreen esas raíces mítico-religiosas en la mentalidad anglosajona.

Al respecto, resulta importante esta aseveración de Ortega y Medina:

“El *mito* así como lo *mítico* no cuentan lo irreal o falso, sino «expresan realidades imaginativas que responden a aspiraciones o necesidades colectivas, y galvanizan las energías del hombre hacia la acción común» (cita a Marcelino G. Peñuelas, *Cultura hispánica en Estados Unidos, Los chicanos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1977, p. 133). Se trata de una especie de ideología real operante que ha movido y continúa moviendo los grandes y pequeños acontecimientos históricos; fuerza motora y retardadora, según los casos y circunstancias, puesto que se pueden actuar también los mitos congeladores y paralizantes. El mito es un elemento justificativo de uso interno y asimismo externo, cuando se trata de convencer a los extraños del ineludible destino que un grupo humano, pueblo o nación, ha de cumplir así sea a costa de otros.”<sup>43</sup>

El pensamiento mítico y religioso explican las representaciones anglosajonas de una realidad antihispánica, como parte del conflicto material y espiritual-cultural entre el mundo anglosajón y el mundo hispánico, mediante el uso de imágenes estereotipadas de lo español y de la América española, a partir del conflicto entre esos dos mundos iniciado en el siglo XVI. La tarea aquí de Ortega y Medina es de reconocer esa simbólica mítico-religiosa y proceder a una especie de desimbolización, de deconstrucción del discurso antihispánico del mundo anglosajón. Una fuente de esas representaciones mítico-religiosas antihispánicas en el mundo anglosajón se encuentra en la simbólica de la predestinación condenatoria, surgida de los credos protestantes, del luteranismo y calvinismo, en particular de la noción calvinista de la doble predestinación.<sup>44</sup>

En igual sentido, se inscribe el análisis de Ortega y Medina sobre la noción de *Destino Manifiesto* que caracteriza la visión que Estados Unidos tiene de sí y de su papel en el mundo. En su texto de 1972, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, Ortega y Medina, si bien se refiere al término como doctrina, el propio

---

<sup>43</sup> Ortega y Medina, Juan Antonio, “*Mito y realidad o de la realidad antihispánicas de ciertos mitos anglosajones*”, México: *Históricas*, No. 16, Boletín de información del Instituto de investigaciones Históricas, UNAM, enero-abril 1985, p. 19.

<sup>44</sup> Ortega y Medina, op. cit., p. 20.

título de su texto nos revela que éste tiene una raíz teológica y mitológica., aunque reconoce que no es un tema típicamente estadounidense, pero es una parte central de la cultura política de esa nación ni tampoco que sus antecedentes históricos y religiosos formativos se remonten al siglo XVI. Más bien es una reformulación de esas bases, surgidas del conflicto con el misionismo contrarreformista español, durante la primera mitad del siglo XIX, previo a la guerra con México, y que ha sufrido diversas relecturas con el paso del tiempo. En esencia, se trata de una “doctrina justificativa de su poder, de su superioridad y de su predestinado imperialismo. La herencia histórico-religiosa inglesa pasa casi íntegra a las colonias americanas y condiciona la formulación de la tesis misional, política, económica y espiritual”. Una de las bases de esa formulación es la noción de vocación (*calling*) y las bases de la teología calvinista puritana de un destino preordinado y que supone una división categórica entre hombres, extrapolada al plano de las razas y naciones, *elegidos* y *hombre réprobos*.<sup>45</sup>

El legado del Maestro Juan Antonio Ortega y Medina de estudios anglicistas e historiográficos sobre Angloamérica colonial es un referente obligado a todos aquellos que deseen profundizar en la elucidación del proceso de construcción la visión de Estados Unidos de España y la América española, en el crucial siglo XVII.

**\*Alicia Mayer González. *Dos americanos. Dos pensamientos.***

Una de las historiadores que ha dado continuidad a la línea de investigación iniciada por Ortega y Medina , Alicia Mayer González cuenta con dos textos desde los cuales se plantea aspectos que sitúan aspectos centrales de la confrontación entre la concepción protestante y puritana, de una parte, y de la católica de la contrarreforma, por la otra: *Dos americanos. Dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Matter y Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el Espejo del Reformador Alemán*, el cual se encuentra en prensa.

*En dos americanos. Dos pensamientos*, Alicia Mayer se planteó el estudio comparativo de Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Matter como las dos personalidades “criollas” más emblemáticas en el siglo XVII del mundo protestante anglosajón septentrional y del mundo católico novohispana, esta última como síntesis

---

<sup>45</sup> Ortega y Medina, Juan A., *DESTINO MANIFIESTO. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México: Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª. Edición en la colección de los Noventa, 1989, pp. 9, 10, 13, 14 y 15.

de la cultura que se desplegaba en la América española. La misma Alicia Mayer explica su criterio para tal elección:

“...De entre una enorme legión de personas comunes, destacaron nuestros personajes, aquellos que se ha querido destacar aquí. Sigüenza y Mather fueron dos criollos que vivieron en México y en Boston, respectivamente, cuando aún estas urbes rendían tributo a España e Inglaterra. Vieron transcurrir su vida en la segunda mitad del siglo XVII y entrada la centuria del XVIII en el caso del novoiñglés. Son representantes de su época, de su cultura, de su ámbito colonial y de su siglo. Despuntan por su originalidad y manifiestan una genialidad propia y una individualidad exclusiva. La conducta íntima del ser humano rebasa todos los esquemas metodológicos. Si como refiere Edmundo O’Gorman, la historia es vida, entonces el hombre es protagonista y hacedor de la historia y en este caso, el legado vital de estos seres merece tener una duración indefinida en la memoria de la humanidad.”<sup>46</sup>

Es un ejemplo muy interesante de historiografía comparada del periodo colonial en la Nueva España y en Nueva Inglaterra. El trabajo se planteó como propósito “apreciar el legado de Sigüenza y Mather a través de su quehacer histórico pero, a la vez, se persiguen múltiples objetivos que ayudarán a comprender una época histórica de larga duración, de amplios espectros en el devenir de una centuria”.

Entre esos múltiples objetivos podemos encontrar un estudio de las mentalidades de dos mundos en conflicto en ese momento, así como de elementos más subjetivos que vinculan las concepciones del mundo de ambos personajes con su psiquis, en particular en el caso de Mather. Además, permiten reconocer el perfil cultural y formativo de los hombres más influyentes de la época en esas dos sociedades, así como de los componentes mítico-religiosos en su pensamiento social y político.

En palabras de su autora:

“...Las obras no traslucen no sólo esto, sino también el complejo juego de fuerzas que existían en ese entonces, que darían carácter a su tiempo y su espacio. Las diferencias, por otro lado, no fueron pocas, pero ellas sirven también para destacar la singularidad y la originalidad de cada uno de ellos. Al fin y al cabo, uno fue novo hispano, de lo que hoy hemos designado como de mentalidad barroca y heredero del espíritu español de la Contrarreforma, el otro, novoiñglés, de conducta religiosa puritana, partidario de los modelos ideológicos de la reforma protestante...”

“La posibilidad de filiar y relacionar los patrones interpretativos de estos hombres singulares para lograr un acercamiento, se puede conseguir a través de un estudio historiográfico comparativo que tiene la doble tarea de dar una

---

<sup>46</sup>Mayer González, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 8

panorámica visión de esa fascinante encrucijada que es la historia colonial de América y de penetrar en el pensamiento de dos almas paralelas...”<sup>47</sup>

Ambos personajes son criollos, pero esa condición de europeos trasterrados, de síntesis de una nueva experiencia de vida y de procesos identitarios, si bien muestra algunas semejanzas, también revela las significativas diferencias en los sistemas de socialización de los que provienen, así como de sus ideas de la historia y de su propia historicidad. De acuerdo con la autora, tanto Sigüenza como Mather “asumieron inconscientemente el legado de la Modernidad y del proceso de Reforma-Contrarreforma”. Por lo que desde la perspectiva de una historia de las ideas, Mayer González sostiene la convicción de que en la manera en que los dos personajes cobraron conciencia de su circunstancia, deriva su forma de pensamiento, su originalidad o disparidad. Por ello se interrogaría sobre la forma en que se despliega su religiosidad, protestante o católica.

El estudio de Mayer González es una base metodológica y de fuentes primarias para el examen más amplio de una historiografía comparada de otros pensadores o grupos de pensadores o fenómenos socio-culturales en ambas sociedades.

En su texto *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, que se encuentra en proceso de revisión para ser impreso, Mayer González explora una dimensión simbólica, la simbólica de la contrarreforma representada en la iconografía del periodo colonial y en los nexos con los sermones. En ese trabajo, Mayer sostiene que en la Nueva España existía una conciencia historiográfica sobre Lutero y los reformistas, que permitiría formular una especie de simbólica del mal, donde los paradigmas de la conducta cismática serían usados para el disciplinamiento social, el control político y la uniformidad religiosa. Existe la premisa de que la figura de Lutero y la crítica a la reforma y sus impulsores detonó los elementos identitarios para la conformación de un proto-nacionalismo en el periodo colonial.

La investigación de Mayer proyecta luz sobre la percepción y el conocimiento de la persona y la obra de Martín Lutero en la Nueva España y en el resto de la América española. En primer lugar, Lutero aparece como una figura secuencial en el espacio colonial; Lutero no tuvo relación con el mundo que lo juzga, pues son circulo su obra o no fue leída de primera mano, debido a la prohibición del Santo Oficio; las

---

<sup>47</sup>Mayer González, Alicia, op. cit., p 9.

críticas a Lutero son ajenas a su contexto histórico, son ideas forjadas en Europa y sin una relación directa con la vida colonial y plagadas de un lenguaje adjetival.

Las premisas metodológicas del trabajo suponen el uso de una hermenéutica del símbolo y de elementos de la hermenéutica del discurso o del texto, pues se trata de entresacar de las diversas representaciones iconográficas, testimoniales o de la simbólica usada en los sermones el proceso de formación de la conciencia sobre la vida y obra del reformador alemán y de la formación de los estigmas alrededor de su figura histórica. Por ello, el objetivo central de esa investigación sería el estudiar la *idea* que el mundo hispano creó en torno de Lutero durante tres siglos de historia colonial y aún después.

Para los efectos del uso de una metodología asociada con una semiótica de la cultura, encontramos que las premisas metodológicas del trabajo de Mayer Apuntan a examinar la *imagen luterana* es decir el símbolo, la representación y los medios de expresión sobre ese personaje. Las fuentes propuesta por Mayer para ese examen son textos impresos, manuscritos, sermones y arte, principalmente pictórico. Los sujetos cuya obra se interpreta son los teólogos, los clérigos, los historiadores, los inquisidores, los autores espirituales, los legos, así como los poetas y artistas.

En ese plano de la interpretación, existe todo un examen de las alegorías y símbolos en uso en el mundo novohispano. Por ejemplo, la idea de *paraíso* tan cara a los europeos de todas las latitudes al referirse a América como tierra de regeneración espiritual y material y como el lugar de la utopía. La idea de paraíso es la formulada en la Divina Comedia de Dante Alghieri.

La propuesta de trabajo de Mayer ofrece una reflexión metodológica para construir una historiografía de las ideas de la colonia que rescate los elementos de las representaciones y las expresiones de las ideas respecto a otros elementos de la conciencia historiográfica de ese periodo, además de la obvia erudición en el manejo de fuentes primarias y secundarias.

#### 6.- Algunos consensos sobre la dirección en los estudios sobre Angloamérica colonial

Los principales trabajos sobre la Angloamérica colonial proceden de los propios historiadores estadounidenses. Existe una variedad de enfoques y temas de estudio. Existen trabajos eruditos y muy amplios sobre la historia de las prácticas religiosas en

Estados Unidos, desde la época de fundación de las primeras colonias. Existen trabajos como los de Richard Slotkin y James A. Morone, ampliamente comentados en este trabajo que abren rutas al análisis de la cultura y el vínculo entre el pensamiento mítico-religioso y los procesos sociales y políticos.

Existe la necesidad de una reflexión más detenida en el terreno metodológico-epistemológico que arroje nuevas claves sobre los procesos de organización y cambio social desde la formación de flujos de significaciones imaginarias sociales y de un trabajo interpretativo más honda desde la semiótica de la cultura, donde se reconozca la importancia del símbolo, su representación y sus expresiones materiales.

Es en América Latina, esos estudios no han tenido el impacto que sería de esperarse, principalmente en los centros de estudio sobre Estados Unidos, donde el enfoque que prevalece es el de los análisis de coyuntura o de tipo estructural, que apuntan a caracterizar los procesos de toma de decisiones, de formulación e instrumentación de políticas públicas, la política exterior y la llamada agenda internacional, la conformación de su sistema político y la llamada dinámica política, la organización del congreso y de la actividad legislativa, así como del examen de los grupos de interés e intermediarios políticos en la toma de decisiones.

Al respecto, se advierte en la preparación de esos análisis un desconocimiento o negligencia en conocer lo que podríamos denominar el Estados Unidos profundo, cuyo comprensión surge de entender la génesis de su cultura y sus procesos simbólicos, que nos explican con mayor claridad el curso de las acciones en los escenarios aparentemente más empíricos e inmediatos de lo social y de lo político.

Existe un grupo de historiógrafos y estudiosos de las ciencias sociales que muestran un mayor interés por los vínculos de las formas simbólicas y sus medios de representación, así como del pensamiento mítico-religioso con los procesos sociales y políticos. Se trata de estudiosos que parten de una reflexión metodológico-epistemológica más rica y seria, que busca distanciarse de las limitaciones de la epistemología positivista tradicional.

Por último, también Se observa un creciente número de estudiosos de la historia cultural o de la cultura como un área desligada de las llamadas historias de las ideas, intelectuales, del pensamiento o de las mentalidades. Este grupo de estudiosos de la cultura y sus procesos socio-históricos se encuentra embarcado Aún en la justificación de su epistemología y de sus metodologías.

No obstante, el reconocimiento del peso que ha adquirido la cultura, como campo de conocimiento más allá de los productos y prácticas culturales, sino vista a partir de los procesos socio-históricos a que da lugar, ha hecho que se produzca un interés en la misma de tipo multidisciplinario; además del impulso que ha recibido desde la semiótica, en especial de la semiótica de la cultura y de las hermenéuticas de la representación, del símbolo y antropológica de la cultura, que han permitido una conceptualización crecientemente más rigurosa en este campo.

## CONCLUSIONES

Tal como se inicio este trabajo de investigación, concluiremos sosteniendo que una reflexión más detallada, honda y rigurosa sobre el concepto de cultura y sobre las bases para una teoría de la cultura, permitirán contar con los elementos epistemológicos y metodológicos para una mejor conceptualización e interpretación de los procesos de organización y cambio sociales.

Otra consecuencia positiva será la de proporcionar las bases para la realización de estudios interdisciplinarios en ciencias sociales y promover una discusión permanente sobre las bases gnoseológicas sobre las que se construye el conocimiento en las ciencias que estudian al hombre. En esa reflexión los postulados teóricos presentados por Cornelius Castoriadis y las aportaciones de la semiótica de la cultura representan una base importante para sustentar esa discusión teórica.

Una conclusión primordial de este trabajo de Tesis es la de que, en el origen de todo proceso social y político, está la institución imaginaria de la sociedad a través de un proceso de creación histórico-social, ambos actos pertenecen primariamente a la esfera de la cultura y de la construcción simbólica de un flujo de significaciones sociales.

Si se considera como válida la idea comtiana de que *la sociedad es la que define al individuo y no el individuo a la sociedad*, en la medida en que para cada hombre su *ser y estar* requieren de la interacción con otros hombres y en que esta interacción crea, a su vez, una red de relaciones sociales producto de la comprensión del individuo de sí mismo, del otro y de su circunstancia. Debemos entonces, reconocer que esa red de relaciones sociales es antes que otra cosa un entramado de significaciones que el hombre históricamente ha establecido en su proceso de transformación de sí mismo y de lo que lo rodea.

El profundizar en esa premisa significa que se debe examinar de manera más particularizada la naturaleza de la cultura, desde la precisión misma de lo que se entiende por cultura, de la comprensión de los elementos constituyentes de los procesos culturales, como procesos ligados con la sociedad, la organización y de la misma y sus transformaciones. La reflexión apuntará a los consensos establecidos por un conjunto de autores elegidos, en los últimos cuarenta años; selección formulada a partir de los

elementos de coherencia teórica entre los mismos y, en su caso, de resemantización de algunos de sus conceptos, respetando el criterio de coherencia ya mencionado.

Además, la tesis partió de considerar que el llamado pensamiento irracional y sus diversas expresiones (el pensamiento mágico, el mito, el pensamiento religioso, entre otros) han sido reducidos al papel de meros relatos o construcciones abstractas sin ninguna relación con la sociedad y sus distintos procesos. Esas formas simbólicas son juzgadas a partir de criterios de verdad establecidos desde el racionalismo de la Grecia Antigua, del tomismo y la escolástica del Medioevo y del racionalismo que resurge con el Renacimiento y se va fortaleciendo con la ilustración y el desarrollo de los criterios de la ciencia moderna. De acuerdo con esas vertientes de pensamiento, el pensamiento mítico-religioso está caracterizado por supersticiones y fanatismos, no representa un medio de conocimiento *legítimo*.

Bajo la premisas del racionalismo y de la razón instrumental, se ha querido clasificar al pensamiento religioso y a su narrativa mítico-religiosa como una forma simbólica equivalente al arte, en los términos de una creación *ex nihilo* que no tiene referente con la “realidad”, debido a que su construcción no se ha producido de acuerdo con los cánones considerados como exclusivos para que un conocimiento pueda ser estimado como “conocimiento objetivo”. Ello omite la presencia y el gran valor simbólico del pensamiento mítico posee en la sociedad actual, pues el pensamiento científico y racionalista de la misma está permeado por mitos como aquel que sostiene una concepción esencialista de la *Razón*, a la que le adjudica una fuerza ordenadora de la “realidad”; o por ese otro mito de la modernidad que denominamos *Progreso*, concebido como algo externo al hombre y a la realidad misma, como la aceptación de la existencia de un destino prometico. También está el mito de que la realidad es “aquello” que se nos presenta como un referente empírico, ajeno a cualquier interpretación humana.

La tesis recogió el contenido del cuestionamiento de esa visión nomotética de o social, proveniente de los mismos mitólogos, quienes empiezan a sistematizar ese conocimiento a partir de fines del siglo XIX, por considerar que los mitos condensan experiencias sociales y son capaces de crear instituciones y valores. Los cuestionamientos

de Mircea Eliade y Joseph Campbell<sup>1</sup> son ilustrativos a este respecto; Campbell dice que “Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos científicos y tecnológicos, las primeras visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito.”<sup>2</sup> El filósofo Ernst Cassirer en su obra *Filosofía de las Formas Simbólicas*, dedica su tomo II al pensamiento mítico, y considera al “mito –con el arte, el lenguaje y aun el conocimiento- se convierte en símbolo, en el sentido de crear y desplegar de sí un mundo preñado de sentido.”<sup>3</sup>

Asimismo, se afirmó que existe una estrecha relación entre mito y política, aspecto que ilustramos con la opinión del estudioso Jean-Pierre Vernant, quien a partir del estudio de la antigüedad, establece los puntos de conexión entre “el pensamiento mítico religioso de la racionalidad griega comprometida con la política, ya que ésta es hija de la pólis. En la política moderna, sobrepasando envolturas racionales y apreciación objetiva, persisten ilusión y utopía: en la ciudad antigua y en los estados modernos, los extremos del mito y política conservan, en mayor o menor medida, un equilibrio: es un acuerdo de fuerzas antagónicas.”<sup>4</sup>

En relación con el pensamiento simbólico y la política, Julio Amador Bech pone de relieve que mito y símbolos sustentan las estructuras básicas del pensamiento humano a lo largo de la historia; Amador Bech busca las raíces mitológicas de lo que el denomina el imaginario político, ubicándolo en ciertos arquetipos en la vida social y política, así como al interior del discurso político.<sup>5</sup> Para Amador Bech “No existe algo así como la «realidad objetiva» para la vida social, la realidad es inseparable de las nociones y los conceptos a través de los cuales designamos y definimos, por eso: *definir al mundo es crearlo...la*

---

<sup>1</sup> Vid Eliade, Mircea, *Tratado de las Religiones*, México: Ediciones Era, Colección Biblioteca Era, 14ª edición, 2000.

<sup>2</sup> Campbell, Joseph, *El Héroe de las mil Caras. Psicoanálisis del Mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpresión, 2001.

<sup>3</sup> Cassirer, Ernst, *Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2003.

<sup>4</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Entre Mito y Política*, México : Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición en español, 2002.

<sup>5</sup> Amador Bech, Julio, *Las Raíces Mitológicas del Imaginario Político*, México: Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2004.

*producción del mundo es una producción imaginaria*”,<sup>6</sup> o más bien una producción simbólica.

El examen metodológico-epistemológico propuesto en este trabajo puso de realce el valor del pensamiento simbólico para el análisis histórico y social, a partir de recoger los planteamientos de la semiótica de la cultura, a través de trabajos como los de Iuri Lotman y Clifford Geertz, los cuales nos proporcionan claves para una comprensión más cabal de la relación entre símbolo, mito, otras formas simbólicas y sociedad. La base de la interpretación es el símbolo como un elemento de condensación de significaciones sociales y de construcción de sistemas culturales. Existe una interpretación de la relación entre cultura y sociedad como proceso, cuya vinculación se produce a través de un sinnúmero de relaciones.

Para Lotman, “La memoria del símbolo siempre es más antigua que la del entorno textual no simbólico... Todo texto de cultura es esencialmente no homogéneo... Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural.”<sup>7</sup>

Desde la historiografía de las ideas, Christopher Hill y Edward Palmer Thompson han trabajado la relación entre el pensamiento religioso y los procesos sociales en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. Es tal la importancia de ese pensamiento mítico-religioso que las principales premisas de la *opera prima* de E. P. Thompson, *La Formación del Movimiento Obrero en Inglaterra*, se refieren a la influencia de la Iglesia Metodista en las formas de organización, valores y ética de trabajo de la clase obrera, definida sobre la base de experiencias comunes.<sup>8</sup>

Un ejemplo de los nuevos enfoques historiográficos, desde la cultura y que el valor del pensamiento mítico-religioso en la representación e interpretación de los fenómenos socio-históricos son los de dos miembros de la historiografía estadounidense, Richard Slotkin y James A. Morone. En el caso de Slotkin, miembro de la Escuela historiográfica de la Frontera, aunque desde su propio enfoque metodológico, ha interpretado la creación de instituciones y valores sociales en la sociedad estadounidense a través del mito de la frontera, llevando a cabo el análisis del mito que subyace en la literatura creada en el Nuevo Mundo septentrional, desde la diferenciación de los mitos de origen europeo y

---

<sup>6</sup> Amador Bech, Julio, op. cit., p. 265.

<sup>7</sup> Lotman, Iuri M., *La Semiosfera*, Libro 1, Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, pp. 143-156.

<sup>8</sup> Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Editorial crítica, Tomo I, 1989.

nativos siguiendo su evolución correspondiente con los distintos momentos del horizonte histórico-cultural de esa nación. Con base en ese análisis del papel del mito, expresado en obras narrativas significativas, llega a conclusiones muy sugerentes con respecto a las distintas etapas de la historia estadounidense.<sup>9</sup>

Por lo que hace a las formulaciones de James A. Morone éste sostiene que aspectos del pensamiento religiosos como el pecado, a los que se les concede muy poca importancia en el análisis histórico, socio-político y cultural tradicional, juegan en realidad un papel de primer orden en la organización de la sociedad, al grado de crear una teoría política propia. En su opinión, la historia de Estados Unidos, desde la colonia hasta el presente, ha estado influida poderosamente por el pensamiento religioso-moral y por una misión providencial surgida de ese elemento mítico-religioso. Así es como se explican las cruzadas morales contra la abolición de la esclavitud, a favor del sufragio de la mujer y los derechos civiles, o contra el consumo de bebidas alcohólicas en la década de los 20s del siglo XX.

Una conclusión interesante de Morone, bajo este enfoque, es que desde el inicio de la sociedad colonial angloamericana, la noción de pecado en la secta puritana estableció los criterios de conformidad sobre lo que era ser Americano y en oposición, ya no sólo como el otro no, sino en exclusión, No Americano; una diferencia cultural, mítico-religiosa, la noción de identidad “WASP” (White Anglo-Saxon Protestant), con un sello puritano-calvinista.

En síntesis, el análisis del simbolismo y la mitología en obras narrativas no puede ser aislado de una concepción de producción cultural, entendida ésta como resultado de un proceso político, como una lucha político-cultural. Este proceso de producción cultural es considerado como un *proceso social total*, en la medida en que la construcción de la hegemonía tiene un carácter social general, integradora de las distintas instancias de la dinámica social, pero que en lo fundamental busca la legitimación y refuncionalización de los mecanismos de consenso, mediación y dominación, proceso en el cual la cultura juega un papel de primer orden al proporcionar bases que eviten el uso de la coerción o la dominación.

---

<sup>9</sup> Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996.

El ver a la historia, la política y a la sociedad desde la cultura significa plantearse como punto de partida, como lo había propuesto Cornelius Castoriadis, la institución imaginaria de la sociedad, en dos instancias: la del *imaginario social instituyente* y, en un segundo momento y como resultado de la acción de éste, el *imaginario social instituido*, es decir las instituciones propiamente dichas, creadas por la acción social del hombre. Estos dos momentos se condicionan mutuamente, pues al ejercer el hombre la praxis que surge de su acto imaginativo o creativo, lo creado lo influye, le condiciona y, al mismo tiempo, le sirve de base para sus próximos actos de creación, valga decir de establecimiento de nuevas instituciones sociales.

Esta institución imaginaria de la sociedad se expresa en la llamada *creación histórica social*, que es entendida como el proceso en el que la sociedad se transforma mediante un proceso que es determinado en el tiempo, por el nivel de conciencia colectiva que es, a su vez, el resultado de la evolución de una memoria colectiva, del bagaje cultural que una sociedad determinada ha logrado acumular en el decurso de su historia, que es un registro de esos actos de creación social (e.g. el lenguaje, la religión, la literatura, la danza, la medicina, etc.).

La institución imaginaria de la sociedad y su proceso, la creación histórica-social, son el resultado de la interacción y mutuo condicionamiento que se produce entre la autonomía y la heteronomía. La autonomía es entendida como libertad positiva y ésta, por lo tanto, como la expresión de la intencionalidad encerrada en el acto de creación. En tanto que la heteronomía es comprendida como los principios de regulación, de normatividad que una sociedad establece como bases para su organización. Es decir, tenemos la relación dialéctica entre los procesos sociales de organización y cambio.

Esa relación dialéctica, cuya síntesis es la institución imaginaria de la sociedad, bajo las condiciones que permiten los elementos de heteronomía, se produce como resultado de una lucha simbólica, de una lucha social que es primordialmente una lucha cultural, cuyo campo de batalla es la hegemonía; lucha que se concibe como un *proceso social total*, como un proceso articulador de un conjunto de relaciones sociales, en un horizonte temporal particular.

Esas luchas simbólicas que se producen como parte de la relación entre los procesos de organización y cambio de la sociedad, representan el fundamento de los procesos

históricos, políticos y sociales, en general. Estos procesos tienen un carácter filogenético, es decir, una evolución que no es lineal, sino contingente, pues se presentan como resultado de bifurcaciones, de cursos de acción con un carácter irreversible respecto a su direccionalidad y desenvolvimiento.

Esta Tesis representó la primera fase de dos de la investigación original, la cual debido a su creciente complejidad, supuso la bipartición del proyecto de investigación. A partir del enfoque metodológico-epistemológico de tipo constructivista, o filogenético, propuesto en esta Tesis, se plantea una segunda parte cuyo objetivo es el examen de las condiciones históricas y sociales que dieron lugar a las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial del siglo XVII –parte de la segunda etapa de la investigación-. Ideas fundacionales entendidas como portadoras de contenidos sociales y políticos primordiales que permearían la visión que Estados Unidos tuvo con el tiempo de sí mismo, de su circunstancia histórico-social y del *Otro*, que en nuestro estudio se trata de Hispanoamérica, durante un siglo tan decisivo como el XVI, como consecuencia de la eclosión de cambios culturales surgidos en el curso del siglo XVII; cambios que tendrían un efecto indudable en posteriores etapas de la historia estadounidense.

Lo anterior no supone proponer que tales ideas fundacionales actúen en un plano transhistórico, es decir, como capas de significación que se articulan con nuevas formas simbólicas, aun cuando estructuralmente tengan ese carácter;<sup>10</sup> sino que, por el contrario, responden a condiciones específicas que se presentan en cada sociedad y están sujetas a una reinterpretación por parte de la misma, la cual está en función de sus condiciones históricas y sociales concretas.

Empero, nuestro enfoque sí entraña el aceptar la existencia de una matriz o base cultural de la que provienen las principales representaciones simbólicas. Hay en esta aseveración una aceptación de la existencia de ciertas estructuras, aunque definidas a partir de un conjunto de relaciones histórico-sociales, como una creación histórico-social, y que, en el caso de las formas simbólicas, se nos presenta en la forma de sustratos residuales que

---

<sup>10</sup> En este sentido, se hace referencia a los elementos semióticos y simbólicos inherentes a estas ideas fundacionales como formas y representaciones simbólicas que se presentan como sustrato que reaparece en etapas históricas posteriores, bajo diversas combinaciones. Al respecto, véase Lotman, Iuri, “El símbolo en el sistema de la cultura” y “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), ambos publicados en su texto . *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996, pp. 143-156.

se combinan con nuevas formas, dando lugar a esas nuevas interpretaciones de la realidad socio-histórica.

Esa idea parte también del reconocimiento palmario, que se pondrá de manifiesto posteriormente, de que el hombre sólo es concebible en sociedad y, desde esa naturaleza societaria, ha requerido de representarse el mundo, su ser, al otro, y su propio accionar dentro del mismo mundo. Esta representación del mundo se ha llevado a cabo a través de formas simbólicas de muy diversa naturaleza; de entre las cuales, el lenguaje ocupa un lugar preponderante.

Es en el lenguaje, en términos de su capacidad de significación y representación e historicidad, que se contienen los elementos que expresan esas relaciones sociales. Podrían aventurarse un par de ideas sobre este punto; la primera es que lo social es el fundamento necesario de lo simbólico y, en ese sentido, una segunda que consideraría que lo que mejor describe al hombre es su carácter *socio-simbólico*, cimiento a su vez de su quehacer cultural y su historicidad. Existe un vínculo estrecho entre cultura e historia.

Por otra parte, se hace necesaria una concepción que explique cómo se produce el cambio social, que incluye esa noción de creación histórico-social, la cual se ordena alrededor del papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden social. Es la imaginación, vinculada con la percepción y la creación de significaciones sociales, capaz de crear instituciones sociales (*imaginario social instituyente*) y a partir de las cuales (*imaginario social instituido*) iniciar un proceso permanente de creación y, por ende, de cambio histórico-social.

En esta acción, el cambio histórico-social es concebido a partir del llamado de cambios de larga duración (*longue durée*) de la Historia de los Anales, como un proceso de transformaciones graduales, y de una explosión, como la entiende Iuri Lotman, retomando el concepto de la Teoría de los Sistemas Complejos, como de *lo previsible a lo imprevisible*; como una ocurrencia de diversos hechos sin una explicación genética, producto de una combinación inédita de factores.

Otro aspecto considerado sobresaliente para este análisis se refiere a la capacidad de esas formas simbólicas y pensamiento mítico-religioso,<sup>11</sup> calificados por algunos

---

<sup>11</sup> Intentaremos una primera demarcación entre lo religioso y lo mítico-religioso, para lo cual diremos que lo religioso se refiere a lo sagrado y sus expresiones hierofánicas y sus ritos, mientras que el pensamiento

historiadores como irracionales,<sup>12</sup> para apelar a los sujetos a partir de codificar experiencias vinculadas con las emociones de una sociedad.

En ese sentido, se hace hincapié en la existencia de estructuras de sentimientos como formas pensadas y originadas en experiencias compartidas, como lo plantea Raymond Williams y que E. P. Thompson emplearía para conceptualizar nociones como clase social y movimiento social.

En conexión con esa premisa, se sostiene que ese tipo de ideas y formas simbólicas, al apelar a las emociones de los individuos, es capaz de generar valores, visiones de mundo, instituciones, movimientos sociales e incluso cambios sociales. Esta premisa de trabajo puede ser observada en los diversos trabajos del historiador inglés Christopher Hill sobre los movimientos sociales en la Inglaterra del siglo XVI y, principalmente, del siglo XVII; conmociones sociales que tuvieron un impacto en el imaginario social de los asentamientos angloamericanos del Hemisferio Occidental.

En relación con el tema de la segunda fase de la investigación, el empleo de ciertos conceptos reveló la importancia de profundizar en las ideas fundamentales en la formación de la visión de mundo, en este caso, de los angloamericanos coloniales de sí mismos y de su llamada “misión en el mundo”, del carácter significativamente mítico-religioso de sus raíces culturales y de su *Weltanschauung*, concepto del que se hará uso a partir de una postura metodológico-epistemológica.

La razón de una investigación sobre la génesis de las ideas fundacionales de Angloamérica obedece a la necesidad de reconocer que una parte significativa de los enfoques utilizados hasta ahora niegan el alcance que tiene la cultura en la conformación de instituciones, valores, movimientos y los cambios sociales.

Al negar el valor explicativo de la cultura, esos enfoques tradicionales restringen las causalidades de los fenómenos históricos casi exclusivamente a los llamados factores objetivos o materiales (llamados por algunos como infraestructurales) y a las denominadas condiciones políticas y sociales. Un ejemplo es la limitada significación otorgada por estos enfoques a los símbolos y los mitos en la conformación de una memoria histórica y de un

---

mítico-religioso es la narrativa que da cuenta de la relación del hombre con él mismo, los otros y lo divino y su universo.

<sup>12</sup> Crítica que proviene del proyecto racionalista platónico y aristotélico, de la escolástica tomista y del racionalismo de la ilustración.

imaginario social, pues se les reduce a un mero pensamiento irracional o un relato fantástico, sin una relación “real” con los problemas socio-históricos y sus actores.

Dichos planteamientos surgen de una reflexión sobre lo que debe juzgarse como “objetivo” en ciencias sociales y que se deriva, a su vez, de la consideración de una metodología-epistemológica de una historia que no profundiza en la relación sujeto-objeto en el terreno de lo social, que ignora la necesaria actitud reflexiva respecto al proceso de construcción de conocimiento, toda vez que el sujeto y el objeto tienen elementos de identidad debido a que son hombres tanto los sujetos cognoscentes como los objetos de conocimiento, y que ese proceso de conocimiento se produce en condiciones particulares, en condiciones sociales. Estamos ante una historia donde los criterios de verdad en lo social no son equiparables a los de las llamadas ciencias naturales.

Asimismo, se parte de una importante distinción metodológica según la cual el análisis y la caracterización de los objetos de estudio en la ciencia, en general, no se nos presentan como un problema de sustancias aristotélicas, de tipo ahistóricas, perennes, sino que son *relacionales* y están vinculadas a complejas correspondencias de causa y efecto.

Al reflexionar sobre el tema de investigación se presentó también un problema de demarcación disciplinaria. El definir si se trataba de un problema propio de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades, de la historia del pensamiento o de una historia de la cultura o cultural.

A este respecto, resultaron significativas las observaciones de Peter Pericles Trifonas sobre el trabajo de Roland Barthes, *El imperio de los signos*, trabajo en el cual cuando Barthes se refiere al debate sobre la historia y su representación en la cultura como un acto interpretativo, como un acto de escritura y, por tanto, de representación.

En ese sentido, Trifonas nos señala que bajo la rúbrica de *Geistesgeschichte* - historia-, con el filósofo alemán Hegel, la historia cultural se ha identificado tradicionalmente a un subgénero particular de historiografía general, pero ha diferido respecto de ésta en relación con la amplitud multidisciplinaria de sus fuentes. Por ejemplo, la filosofía, la antropología, la sociología, la lingüística, la sicología e incluso la teoría literaria, son disciplinas que han contribuido a la metodología analítica de la historia cultural. No obstante, Trifonas advierte que justamente esa aportación multidisciplinaria ha

contribuido a críticas a la confusión generada sobre lo qué abarca realmente la disciplina de la historia cultural.

Además, Trifonas advierte que debe tenerse en cuenta el problema que representa la autonomía de la historia cultural, en la medida en que ésta carece de una denominación adecuada. A ello Trifonas, citando a Barthes, señala que “Se denomina historia intelectual o historia de las ideas, también historia cultural, en Estados Unidos. La expresión francesa que la define es *l’histoire des mentalités*. En Rusia, se alude a ella como una historia del pensamiento.” Estas denominaciones, en opinión del mismo Trifonas, ilustran la incapacidad en delimitar claramente las fronteras de esta subdisciplina. En opinión de Barthes, como apunta Trifonas, la perspectiva de la historia se funde con los temas de las humanidades en su mirada hacia la cultura como objeto de estudio.

Como parte de esta discusión, resulta pertinente notar el texto de Roger Chartier, *El mundo como representación*, donde este historiador francés nos ofrece una reflexión sobre la historia cultural, entre práctica y representación. Lo que se destaca de esta historia cultural es la idea de representación del mundo social. Esto nos permite emparentar las preocupaciones presentadas por Chartier con las de historiadores ingleses provenientes de la Escuela de Birmingham (E. P. Thompson, Christopher Hill) y de los historiadores estadounidenses preocupados por el impacto del pensamiento mítico-religioso en los procesos sociales e históricos (Richard Slotkin, James A. Morone), quienes otorgan un papel muy importante a estas representaciones dentro de la interpretación historiográfica de los movimientos sociales.

Los enfoques historiográficos tradicionales niegan la capacidad de elucidación que tienen los símbolos y los mitos constitutivos, mismos que sirven de sustrato de las ideas fundacionales de una sociedad a fin de dar cuenta de procesos socio-históricos. Parecen desconocer la significación del hecho de que, como parte del curso del proceso histórico, el hombre hace uso de su conciencia necesariamente a partir de la interpretación de sí, de su entorno y del otro. No se puede constreñir el análisis a supuestas consideraciones sobre lo esencial y el accidente en el fenómeno histórico. Eso sería reducir la reflexión al enfoque situacionista antes señalado.

En resumen, esta Tesis sostuvo que “*los procesos sociales y políticos son en origen procesos culturales*” y, en una segunda instancia, “*el origen de la sociedad es su*

*institución imaginaria, mediante un proceso de creación histórico y social, el cual es en el fondo de carácter cultural”*, por cuanto implica, como señala Liliana Weinberg, los actos de nombrar, criticar, interpretar, simbolizar, imaginar y, por tanto, de transformar o crear al hombre mismo y su universo. También, se sustentó que la cultura y sus procesos entran, como indica Clifford Geertz, un proceso (o red, malla o entramado) de significados en un acto de comunicación, objetivos y subjetivos, entre los procesos mentales que crean los significados (la cultura en el interior de la mente) y un medio ambiente o contexto significativo (el ambiente cultural exterior de la mente, que se convierte en significativo para la cultura interior).

Por lo anterior, se explicitó la premisa central de que *“los procesos sociales y políticos son en origen procesos culturales”* y se centró la atención en el caso del pensamiento mítico-religioso. Al examinar el pensamiento mítico-religioso se puso especial atención a sus vínculos con los procesos sociales, tanto en su conformación como en sus consecuencias. Para lo cual se partió de considerar a la religión como un sistema cultural integrado, a través de la conceptualización propuesta por Clifford Geertz, y del pensamiento mítico-religioso, mediante la mitopóyesis, como su narración, para lo cual se retomó lo establecido por el historiógrafo estadounidense Richard Slotkin, quien señala que:

“Una mitología es un complejo de narrativas que dramatizan la visión de mundo y el sentido histórico de un pueblo o una cultura, reduciendo siglos de experiencia en una constelación de metáforas con un gran poder de persuasión. La acción narrativa del cuento-mito — como él lo llama— resume esa experiencia del pueblo en su tierra, repite su visión de esa experiencia en su relación con sus dioses y el cosmos, y reduce tanto la experiencia como la visión a un paradigma —en nuestro caso el *Mito de la Frontera*. La referencia al mito, o a las cosas asociadas con él —como en rituales religiosos (o expresadas en objetos sagrados como las hierofanías) —, *evoca en la gente el sentido de vida inmanente en el mito, pero sobre todo induce a creer en la visión de realidad y divinidad implícita en él.*”<sup>13</sup>  
(subrayados míos)

---

<sup>13</sup>““A mythology is a complex of narratives that dramatizes the world vision and historical sense of people or culture, reducing centuries of experience into a constellation of compelling metaphors. The narrative action of myth-tale recapitulates that people’s experience in their land, rehearses, and reduces both experience and vision to paradigm. Reference to that myth or to things associated with it —as in religious ritual— evokes in the people the sense of life inherent in the myth and all but compels belief in the vision of reality and divinity implicit in it.” (Slotkin, Richard, *Regeneration through violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996, , p. 6)

En el capítulo segundo se afirmó que las formas simbólicas son el sustrato de la representación de la realidad, como otra forma de conocimiento, con sus propios métodos, partiendo de la reflexión epistemológica contenida en el capítulo primero respecto a cómo se conoce en ciencias sociales, se considera que no existe una sola forma de conocer al objeto de nuestro estudio, quien es otro sujeto, envuelto en una trama de significaciones creadas por él, como síntesis social, como hombre colectivo, y que explican su quehacer cognoscitivo en esferas como la religión.

En ese sentido, se puso énfasis en el papel que otorga la semiótica de la cultura, en particular en los planteamientos de Iuri M. Lotman, al símbolo y al mito en la construcción simbólica de la sociedad y como portadores de significados esenciales para cada colectividad humana, los cuales no son arcaicos, pero sí metahistóricos, en el sentido de que se preservan como sustratos en una cultura que se combinan con elementos simbólicos más recientes. A partir de su contenido de significaciones sociales se reivindicó su valor para el análisis historiográfico, tal y como lo hacen historiógrafos como E. P. Thompson, Christopher Hill, José Carlos Mariátegui o Richard Slotkin.

En el tercer capítulo, se concluyó la existencia de íntimas conexiones entre los consensos rescatados de la discusión de los últimos cuarenta años, sobre una teoría de la cultura y su aplicabilidad al análisis historiográfico, indicando la autonomía de campo de la historia de la cultura respecto a las llamadas historias de las mentalidades, de las ideas, intelectuales, institucionales, religiosas o de un enfoque culturalista, el cual vacía de contenido social a los productos culturales al verlos en su superficie estética y poética.

Con el fin de entender esa vinculación entre la teoría de la cultura y la historiografía, se examinaron los planteamientos de un grupo de teóricos de distintas procedencias, quienes, sin embargo poseen elementos en común. De ahí que una de las tareas de esta investigación fue el encontrar aquellos elementos que constituyeran un consenso epistemológico y metodológico al comparar sus propuestas, y así los determinar los puntos de conexión y la coherencia de sus postulados.

En el penúltimo capítulo, se examinaron críticamente los aportes de la semiótica de la cultura, en especial sobre sus trabajos acerca del símbolo y el mito, en función de los elementos que aportan para enriquecer el análisis de los procesos históricos, sociales y políticos, en particular desde la perspectiva de la historiografía latinoamericana.

Lo anterior permitió destacar la recomendación que el ilustre maestro brasileño, Octavio Ianni planteara en su última participación académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el otoño de 2003, cuando exhortó a profundizar en el tratamiento de los arquetipos en la literatura latinoamericana, tanto en términos de sus símbolos como de sus mitos, como instrumentos para interpretar la realidad social e histórica de nuestra región.

En la Tesis se concluyó que el marco metodológico-epistemológico que esos trabajos nos aportan permiten, desde nuestra perspectiva, examinar con mayor hondura los problemas del ser, el estar y la alteridad en las relaciones y conflictos que dos culturas diferentes entre sí establecen al entrar en contacto. Esta preocupación es de particular significación, si se piensa en el empleo de la metodología derivada de la una teoría de la cultura para el análisis del pensamiento religioso y sus narrativas míticas en la Angloamérica colonial *vis à vis* su percepción y relación con España y la América Española, del siglo XVII.

Por último, en el capítulo cinco, se indicaron los elementos de la investigación que constituyeron la división del trabajo de investigación original en dos partes sobre la relación entre la Angloamérica colonia, España y la América Española del siglo XVII. Una primera fase teórica, es decir, en torno a una reflexión sobre la cultura y en una segunda fase, un estudio de los procesos político-sociales y de los trabajos que desde nuestra región se han llevado a cabo para entender las ideas fundacionales de la Angloamérica colonial como la llave explicativa de su visión de sí misma y de la América Española de su tiempo.

Así, se examinaron las premisas metodológicas y principales conclusiones de trabajos algunos trabajos desde América Latina que recogen reflexiones sobre la cultura, la construcción simbólica de nuestra idea del mundo y del papel que el mito y la religión juegan en los procesos sociales. Los autores seleccionados fueron José Gaos, José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría y, en especial, de Juan Antonio Ortega y Medina y de Alicia Mayer González. Especial atención se prestó a los trabajos de estos dos últimos autores, por considerarlos como los historiógrafos que han trabajado más detalladamente a la cultura angloamericana de ese momento y sus vinculaciones con la Inglaterra de su tiempo, así como la intrincada relación cultural de la Angloamérica colonial e Inglaterra,

historia que se debe considerar como indivisible cuando se trata de entender la evolución histórica de la etapa colonial de Estados Unidos.

# BIBLIOGRAFÍA

---

- Adamas, Brooks, **The Emancipation of Massachusetts**, Boston: Houghton Mifflin, 1887.
- Adams, James Truslow, **The March of Democracy. A History of the United States, Volume I: The Rise of the Union**, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1933
- Albero, Solange, (introd. y selecc.), **Cultura, Ideas y Mentalidades**, México: El Colegio de México, Lecturas de Historia Mexicana, No. 6, 1ª edición, 1992.
- Allen, Paul C., **Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621. The Failure of Grand Strategy**, New Haven, EUA: Yale University Press, Yale Historical Publications, 2000.
- Ahlstrom, Sydey E., **A religious History of the American People**, New Haven: Yale University Press, 1972.
- Amador Bech, Julio, **Las raíces Mitológicas del Imaginario Político**, México: Miguel Ángel Porrúa/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2004.
- America in perspective (abridged). The United States Through Foreign Eyes** (Introduction and notes by Henry Steele Commanger)
- American historical documents, 1000-1904**, Nueva York: Collier, 1938
- Anderson, Benedict, **Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**, México: Fondo de Cultura Económica
- Anderson, Perry, **Las Antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente**, Barcelona: Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, 2ª edición, 1981
- Ankersmit, F. R., **Historia y Tropología**, México: Fondo de Cultura de México, Breviarios, No. 516, 1ª edición en español, 2004.
- Arriaga Wiess, V. A. et alis, **Estados Unidos visto por sus historiadores**, México: Instituto Mora-UAM
- Atkinson, James, **Lutero y el nacimiento del protestantismo**, Madrid: Alianza, 1971.
- Auchincloss, Louis, **El Pacto de los Winthrop**, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1ª edición, 1977.
- Bajtín, Mijaíl, **Estética de la Creación Verbal**, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, Serie Lingüística y Teoría Literaria, 1ª edición, 2002.

Baker, Eugene Campbell y Commager, Henry Steele, **Our Nation**, Evanston: Row, 1949.

Balandier, George, **El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento**, Barcelona: GEDISA, 1993

Balderas Vega, Gonzalo, **La Reforma y la Contrarreforma. Dos Expresiones del Ser Cristiano en la Modernidad**, México: Universidad Iberoamericana, 1ª edición, 1996.

Barthes, Roland, "introducción al análisis estructural de los relatos", en Barthes, Roland et alis, **Análisis estructural del relato**, México: Premiá Editores, colección La Red de Jonás, 5ª edición, 1986

\_\_\_\_\_, **Mitologías**, México: Siglo XXI Editores, 1980.

Bateson, Gregory y Bateson, Mary Catherine, **El Temor de los Ángeles. Epistemología de lo Sagrado**, Barcelona: Editorial Gedisa, 2ª reimpresión, abril de 2000.

Beard, Charles Austin y Beard, Mary R., **THE AMERICAN SPIRIT. A Study of the Idea of Civilization in the United States**, volumen IV de *The Rise of American Civilization*, Nueva York: The Macmillan Company, 1942.

Beard, Charles Austin, **American Government and Politics**, Nueva York: Mcmillan, 1974.

Bello, Hilaire, **Cómo aconteció la Reforma**, trad. Marta Acosta van Praet, Buenos Aires: Emecé Editores, 2ª edición, 1951.

Bellot, Hugh Hale, **American History and American historians, a review of recent contributions to the interpretation of the history of the United States**, Norman: University of Oklahoma, 1952.

Bercovitch, Sacvan, **The Puritan Origins of the American Self**, New Haven; Londres: Yale University, 1975.

Bertalanffy, Ludwig von, **Teoría General de los Sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones**, México: Fondo de Cultura Económica, 4ª reimpresión, 1984.

**La Biblia. En Letra Grande**, texto íntegro traducido del hebreo y el griego, Madrid: Ediciones Paulinas Verbo Divino, 8ª edición, 1989.

Binder, Frederick M., **The Way We Lived. Essays and Documents in American Social History. Volume I 1607-1877**, Lexington, Massachusetts: D. C. Heath and Company, 2ª edición, 1992.

Blatzell, Edward Digby, **Puritan Boston and Quaker Philadelphia**, New Brunswick, N. J.: Transaction Publisher, 1996.

Bloch, Marc, **Introducción a la Historia**, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios, No. 64, 5ª. Edición, 1967

Boehmer, Heinrich, **Luther and the reformation in the light of modern research**, Londres: G. Bell, 1930

Bolton, Herbert Eugene y Marshall Thomas Maitland, **The Colonization of North America, 1492-1783**, Nueva York: The Macmillan, Company, reimp., 1949.

Bourdieu, Pierre, **El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad**, Barcelona: Editorial Anagrama, 1ª edición, 2003

\_\_\_\_\_, **Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción**, Barcelona: Editorial Anagrama, 3ª edición, 2002.

\_\_\_\_\_ et alis, **El Oficio del Sociólogo**, México: Siglo XXI Editores, 25ª edición, 2004.

Bosch García, Carlos, **Historia de la Relaciones entre México y los Estados Unidos, 1819-1848**, México: Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1961

Boorstin, Daniel J., **Compendio histórico de los Estados Unidos. Un Recorrido por sus Documentos Fundamentales**, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición en español, 1997.

\_\_\_\_\_, **Historia de los norteamericanos. La experiencia nacional**, Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina, 1973.

Boron, A. Atilio, **Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras**, Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Bowen, Catherine Drinker, **Miracle at Philadelphia: The story of the constitutional convention; May to September, 1787**, Boston: An Atlantic Monthly Press Book, 1966.

Bradford, William, **De la Plantación d Plymouth**, León, España: Taller de Estudios Norteamericanos, Universidad de León, 1994.

Braudel, Ferdinand, **La Historia y las Ciencias Sociales**, Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, número 139.

\_\_\_\_\_, **Écrits sur L'Histoire**, París: Flammarion, 1969.

Brogan, D. W., **The American Character**, Nueva York: Alfred Knopf, 1944

Brock, William Ranulf, **The character of American history**, Londres: Mcmillan, 1960.

Burckhardt, Jacob, **Reflexiones sobre la Historia Universal**, prólogo de Alfonso Reyes, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 5ª reimpresión, 1996.

Burns, Edward McNall, **The American Idea of Mission: Concepts of National Purpose and Destiny**, disponible en Biblioteca Central.

Busquets, Joan, **¿Quién era Martín Lutero?**, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

Butler, Nicholas Murray, **Los constructores de los Estados Unidos**, La Habana: Carasa, 1933.

Cadier, Jean, **Calvin, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, et un choix de textes de Calvin**, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

Caillois, Roger, **El mito y el hombre**, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, número 444, 2ª reimpresión, 1998.

Carr, Edward H., **¿Qué es la Historia?. Conferencias “George Macauley Trvelyan”, dictadas en la Universidad de Cambridge en enero-marzo de 1961**, Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A., Biblioteca Breve, 10ª. Edición, noviembre de 1981

Campbell, Joseph, **El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del Mito**, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª reimpresión, 2001.

Carbonell, Charles-Olivier, **La Historiografía**, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios No. 353, 1ª reimpresión, 2001.

Carrillo de Albornoz, José Miguel, **Carlos V. La Espada de Dios** (Novela), México: Grupo Patria Cultural, 1ª edición, 2001.

Carrillo de Albornoz, José Miguel, **Carlos V. El Emperador Predestinado** (Novela), México: Grupo Patria Cultural, 1ª edición, 2001.

Cassirer, Ernst, **El Mito del Estado**, México: colección popular, Fondo de Cultura Económica, 1ª. reimpresión, 1972.

\_\_\_\_\_, **Filosofía de las Formas Simbólicas I. El Lenguaje**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª edición, 1998.

\_\_\_\_\_, **Filosofía de las Formas Simbólicas II. El Pensamiento Mítico**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª reimpresión, 2003.

\_\_\_\_\_, **Filosofía de las Formas Simbólicas III. Fenomenología del Reconocimiento**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª reimpresión, 2003.

Castoriadis, Cornelius, **La Institución Imaginaria de la Sociedad. Tomo II: El Imaginario Social y la Institución**, Madrid: Tusquets, 1ª edición, 1983.

\_\_\_\_\_, **Hecho y por Hacer. Pensar la Imaginación. Encrucijada del Laberinto V**, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1ª edición, 1998.

\_\_\_\_\_, **El Avance de la Insignificancia**, Buenos Aires: EUDEBA, 1ª reimpresión, 1997.

\_\_\_\_\_, **Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)**, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en español, 2001

Ceasar, James W., **Reconstructing America: The symbol in modern thought**, New Haven: Yale University, 1997.

Chartier, Roger, **El Mundo como Representación. Historia cultural: Entre Práctica y Representación**, Barcelona: Editorial Gedisa, Ciencias Sociales/Historia, 5ª reimpresión, 2002.

Chesterton, Gilbert Keith, **What I Saw in America**, San Francisco: Ignatius, *The Collected Works of G.K. Chesterton*, Vol. 21, 1990.

Collier, Christopher, **Pilgrims and Puritans 1620-1676**, Nueva York: Benchmark Books, 1998.

Conkin, Paul Keith, **Puritan and pragmatists: Eight eminent American thinkers**, Bloomington, In.: Indiana University Press, 1976.

Corcuera de Mancera, Sonia, **Voces y Silencios en la Historia, siglos XIX y XX**, México: Fondo Cultura Económica, 1ª. Reimpresión, 2000.

Cottret, Bernard, **Calvino: la fuerza y fragilidad: Biografía**, Madrid: Complutense, 2002.

Cressy, David, **Birth, marriage, and death, ritual, religión, and life-cycle in Tudor and Stuart England**, Nueva York: Oxford University, 1997

Crouzet, Denis, **Calvino**, Barcelona: Ariel, 2001.

Davis, Allen F. y Woodman, Harold D., **Conflict and consensus in early American History**, Lexington, Mass.: D. C. Heath and Company, 7ª edición, 1966.

Delumeau, Jean, **La Reforma**, Barcelona: Editorial Labor, Colección Nueva Clío. La Historia y sus problemas, 4ª edición, 1985.

Dilthey, William, **Obras de Dilthey, VIII. Teoría de la Concepción del Mundo**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 2ª. reimpresión, 1978.

- Duch, Lluís, **Mito, Interpretación y Cultura**, Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1998.
- \_\_\_\_\_, **Antropología de la religión**, Barcelona: Empresa Editorial Herder, 2001
- Dunstan, John Leslie, **Protestantism**, Nueva York: Washington Square, 1962.
- Durant, Will, **La Reforma**, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2 tomos, 1960.
- Echeverría, Bolívar, **La Modernidad de lo Barroco**, México: coedición Ediciones Era y la UNAM, 1ª edición, 1998.
- Ekirch, Arthur Alphonse, **The American democratic tradition: A history**, Nueva York: Mcmillan, 1963.
- Eliade, Mircea, **Mito y realidad**, Madrid. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973
- \_\_\_\_\_, **Mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición**, Madrid: Alianza Editorial y Emecé Editores, Sección Humanidades, 1972.
- \_\_\_\_\_, **Mitos, sueños y misterios**, Madrid: Grupo Libro 88, S. A., colección Paraísos Perdidos, Núm. 2
- \_\_\_\_\_, **Imágenes y símbolos**, Madrid: Taurus, 1989
- \_\_\_\_\_, **Tratado de las Religiones**, México: Ediciones Era, Colección Biblioteca Era, 14ª edición, 2000.
- Espinosa, Miguel, **Las grandes etapas de la historia Americana: Bosquejo de una morfología de la historia política norteamericana**, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- Euden, John Dykstra, **Puritans, lawyers, and politics in early Seventeenth-Century England**, New Haven: Yale University Press, 1958.
- Farrand, Max, **The framing of the constitution of the United States**, New Haven: Yale University, 1946.
- Faulkner, Harold Underwood, **American Political and Social History** Nueva York: F. S. Croft & Co., 1943.
- Febvre, Lucien, **Martín Lutero, un Destino**, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviario de Historia, 2a reimpresión, 1972.
- \_\_\_\_\_, **Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno**, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

\_\_\_\_\_, **Combates por la Historia**, Barcelona: Editorial Ariel, 2ª edición de Colección Ariel, 1992.

Fessenden, Tracy et alis (eds.), **The puritans, origins of American sex: religion, sexuality, and national identity in American Literature**, Nueva York: Routledge, 2001.

Fisher, H. A. L., **A History of Europe. Volume Two: Renaissance, Reformation, Reason**, Londres: Eyre and Spottiswoode, 1931.

Fitzer, Gottfried, **Lo que verdaderamente dijo Lutero**, México: M. Aguilar, Editor, 1ª edición, 1972.

Funck-Bretano, Frantz, **Lutero**, Barcelona: J. Gil, 1941.

Fuentes Mares, José, **Génesis del expansionismo norteamericano**, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, colección Nueva Serie, número 30, 1980.

Fontana, Josep, **Historia: Análisis del pasado y proyecto social**, Barcelona: Grijalbo, colección Crítica, 1999.

Frazer, James George, **La Rama Dorada. Magia y Religión**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Sociología, 4ª reimpresión, 1969.

Frost, Elsa Cecilia, **Las categorías de la cultura mexicana**, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM, colección Nuestra América, Núm.24, 2ª edición, 1990.

Gadamar, Hans-Georg, **El Problema de la Conciencia Histórica**, Madrid, Editorial Tecnos, 2001.

Gaos, José, **Historia de Nuestra Idea del Mundo**, México: coedición Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2ª reimpresión, 1983.

García, Rolando, **El Conocimiento en Construcción. De las Formas de Jean Piaget a la Teoría de Sistemas Complejos**, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 2000

García Canclini, Néstor, **Epistemología e Historia. La Dialéctica entre Sujeto y Estructura en Merleau-Ponty**, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Filosofía Contemporánea, 1ª edición, 1979.

García Silva, Marcelo, **Estados Unidos, América Latina y la promoción de la democracia**, México: Centro de Investigación y Docencia Económica, 1991.

García-Villoslada, Ricardo, **Martín Lutero**, Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 2 volúmenes, 2ª edición, 1976.

Gerber, Scott Douglas, **The Declaration of Independence: Origins and Impact**, Washington, D. C.: Congressional Quarterly, 2002.

Geertz, Clifford, **La interpretación de las Culturas**, Barcelona: Editorial Gedisa, 12ª reimpresión, 2003.

Godelier, Maurice, **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas**, México: Siglo XXI Editores, 1974.

Goetz, Walter et alis, **La época de la Revolución Religiosa. La Reforma y la Contrarreforma (1500-1660)**, Madrid: Espasa-Calpe, tomo V, 1932.

González, Juliana, **Ethos, Destino del Hombre**, México: coedición Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1ª reimpresión, 1997.

González Creona, Juan Manuel, **Carlos I**, Barcelona: Editorial Planeta, Colección Los Reyes de España, 1ª edición, 1996

Goldmann, Lucien, **El Hombre y lo Absoluto. El Dios Oculto**, Barcelona: Ediciones Península, Colección Historia/Ciencia/Sociedad número 32, 2ª edición, 1985.

Graebuer, Norman A. (comp.), **Manifest Destiny**, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1968

Gramsci, Antonio, **Cuadernos de la Cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno**, México: Juan Pablos Editor, Obras de Antonio Gramsci, número 1, 1975

Green, Robert W. (ed.), **Protestantism and capitalism: The Weber thesis and its critics**, Boston: D.C. Heath, 1959.

Grob, Gerald N, y Adhan Billias, Jorge, **Interpretation of American History. Patterns and Perspectives, volume I to 1877**, Nueva York: The Free Press, 4a. edición, 1982.

Guénon, René, **Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée**, París : Editions Gallimard, 1962.

Gurpegoi, José Antonio (ed.), **Puritanos y liberales en literatura de los siglos XVII y XVIII**, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2000.

Hartz, Louis, **La tradición liberal en los Estados Unidos. Una interpretación del pensamiento político estadounidense desde la Guerra de Independencia**, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª. Edición en español, 1994.

Hague, John A. (comp.), **Estados Unidos: carácter y cultura, algunas perspectivas del siglo XX**, disponible en Facultad Filosofía y Letras.

Habermas, Jurgen, **La inclusión del otro**, México: Piados-Ibérica, 1999

Haefs, Gisbert, **Alejandro. El conquistador de un imperio: Asia**, Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 2003.

Hartley, John y Pearson, Roberta E., **American Cultural Studies**, Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Hawthorne, Nathaniel, **The Scarlet Letter**, Cambridge (G. B.): Cambridge University Press, 1997.

Haynes W. Sam y Morris, Christopher, **Manifest Destiny and Empire: American Antebellum Expansionism**, Texas: College Station, Texas, University of Texas at Arlington, 1997.

Heller, Agnes, **Teoría de los Sentimientos**, Barcelona: Editorial Fontamara, Colección Ensayo Contemporáneo, 1ª edición, 1980.

Hernández, Conrado (coord.), **Tendencias y Corrientes de la Historiografía Mexicana del Siglo XX**, México: coedición El Colegio de Michoacán/Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2003.

Hernández Alonso, Juan José, **Los Estados Unidos de América: Historia y Cultura**, Salamanca: Ediciones del Colegio de Salamanca, 1996.

Higham, N. J., **The convert king: Power and religious affiliation in early Anglo-Saxon England**, Manchester: Manchester University, 1997.

Hill, Christopher, **Change and continuity in 17<sup>th</sup>-Century England**, New Haven: Yale University Press, 1974.

\_\_\_\_\_, **Some Intellectual Consequences of the English Revolution**, Wisconsin: The University of Wisconsin-Madison, 1975.

\_\_\_\_\_, **The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution**, Londres: Penguin, 1994.

\_\_\_\_\_, **Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England**, Londres: Panther History, 1969.

\_\_\_\_\_, **Reformation to industrial revolution: A social and economic history of Britain, 1530-1780**, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1968.

\_\_\_\_\_, **Oliver Cromwell, 1658-1659**, Londres: Historical Association, 1969.

\_\_\_\_\_, **El siglo de la revolución 1603-1714**, Madrid: Ayuso, 1972.

\_\_\_\_\_, **Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa**, Barcelona: Editorial Crítica, 1980.

\_\_\_\_\_, **El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII**, México: Siglo XXI Editores, 1983

Hofstadter, Richard, **Anti-intelectualism in American Life**, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1963

\_\_\_\_\_, **The Age of Reform**, Nueva York: Vintage Books, 1955

\_\_\_\_\_, **Social Darwinism in American Thought**, Boston: The Beacon Press, 1955.

\_\_\_\_\_, **The American Republic**, vol. 1 to 1865, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1959.

Horsman, Reginald, **La Raza y el Destino Manifiesto (Orígenes del Anglo-sajonismo Racial Norteamericano)**

Hülsz Piccone, Enrique (ed. y trad.) **Diálogo con Cornelius Castoriadis**, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1ª edición, 1993.

Husserl, Edmundo, trad. José Gaos, **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

Iggers, Georg G., **La Ciencia Histórica en el Siglo XX. Las Tendencias Actuales. Una Visión Panorámica y Crítica del Debate Internacional**, Barcelona: Idea Books, 1ª edición, 1998.

Jamme, Christoph, **Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea**, Barcelona: Piados, 1998.

Jareño Alarcón, Joaquín, **Religión y Relativismo en Wittgenstein**, Barcelona: Ariel, Ariel Filosofía, 1ª edición, noviembre de 2001.

Jasper, Karl, **Psicología de las concepciones del mundo**, Madrid, 1967

\_\_\_\_\_, **Filosofía de la Existencia**, México: coedición Origen/Planeta, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, número 17, 1985.

Jessi, Furio, **Mito**, Barcelona: Editorial Labor, 1976.

Jones, Maldwyn A., **El Reino Unido y América: Emigración Británica**, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

Kernell, Samuel y Smith, Steven S. (editors), **Principles and practice of American politics: classic and contemporary readings**, Washington, DC: Congressional Quarterly, 2000

Kohut, Karl y Rose, Sonia V. (eds.9, **Pensamiento europeo y cultura colonial**, Frankfurt: Vervuert-Frankfurt e Iberoamericana-Madrid, *Textos y estudios coloniales y de la Independencia*, 1997.

Koselleck, Reinhart, **Los Estratos del Tiempo: Estudios sobre la Historia**, Barcelona. Coedición Ediciones Piados/ I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_, y Gadamer, Hans-Georg, **Historia y Hermenéutica**, Barcelona: coedición Ediciones Piados/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.

Kosik, Karel, **Dialéctica de lo concreto**, México: Editorial Grijalbo, 1967.

Kownslar, Allan O. **Manifest Destiny and expansionism in the 1840's**, Boston: D. C. Heath, 1967

Kraus, Michael, **The United States to 1865**. Michigan: Ann Harbor. The University of Michigan Press, 1959.

Labourdette, Sergio D., **Mito y Política**, Buenos Aires: Editorial Troquel, 1987

Latham, Earl (ed.), **The declaration of independence and the constitution**, Boston: D.C. Heath, 1949.

Lawler, James M., **Mito de la herencia y la raza**, México: Editorial Nuestro Tiempo, 1ª edición, 1982.

Lee, Maurice, **The Cabal**, Urbana, Ill.: University of Illinois, 1965.

Lees, Clare A., **Tradition and belief: religious writing in late Anglo-Saxon England**, Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota, 1999.

Leites, Edmund, **La invención de la mujer casta: La conciencia puritana y la sexualidad moderna**,

Lévi-Strauss, Claude, **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido**, volumen 1, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión 1978.

\_\_\_\_\_, **Mitológicas. De la miel a las cenizas**, volumen 2, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1978.

Levinson., Davin y Ember, Melvin, **American Immigrant Cultures, Builders of a Nation**, vol. 1, A-J, Nueva York: Simon & Schuster Mcmillan, pp.253-259

Lerner, Marx, **Los Estados Unidos como civilización**, disponible en Facultad de filosofía y Letras.

Lilje, Hanns, **Lutero**, Barcelona: Salvat, 1986

Lipset, Seymour Martin, **El excepcionalismo norteamericano. Una espada de dos filos**, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Lizardi, Adrian, **Estados Unidos contra América Latina**, disponible en Facultad de Economía.

Llosa, Jorge Guillermo, **La Religión en el Pensamiento Contemporáneo**, México: Premiá Editora, *La Red de Jonás*, 1983.

López Austin, Alfredo, **Los mitos del tlacuache. Los caminos de la mitología mesoamericana**, México: Alianza Editorial Mexicana, 1ª. Edición, 1990.

Lortz, Joseph, **Historia de la Reforma**, Madrid. Taurus Ediciones, 2 volúmenes, 1963.

Lotman, Iuri, “El símbolo en el sistema de la cultura” y “Literatura y mitología” (con Zara G. Mints), ambos publicados en su texto . **La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto**, Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.

\_\_\_\_\_, **Cultura y Explosión. Lo previsible y lo Imprevisible en los Procesos de Cambio Social**, Barcelona: Editorial Gedisa, 1ª edición, 1999.

\_\_\_\_\_, **Estructura del Texto Artístico**, Madrid: Ediciones ISTMO, Colección Fundamentos, número 58, s/f publicación.

Lutero, Martín, **Escritos Políticos**, con estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Editorial Tecnos, 1986

\_\_\_\_\_, **Obras**, Buenos Aires: Piados, 3 volúmenes, 1967.

\_\_\_\_\_, “The Bondage of the Will”, en Dillenberger, John (ed.), Martin Luther. **Selection from his Writings**, Nueva York., 1962, pp. 166-203

Lutz, Heinrich, **Reforma y Contrarreforma**, Madrid: Alianza Editorial, 2 volúmenes, 1992.

Maceiras, Manuel y Trebolle, Julio, **La Hermenéutica Contemporánea**, Bogotá: Editorial Cincel, serie Historia y Filosofía, número 50, 1ª edición, 1990

Malone, Dums, **The story of the declaration of independence**, Nueva York: Oxford University, 1954.

Mariátegui, José Carlos, **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, México: Ediciones Era, Biblioteca Era, 5ª reimpresión en Ediciones Era, 2002.

Marwick, Arthur, **The New Nature of History. Knowledge, Evidence, Language**, Gales, G. B.: Palgrave, 1ª edición, 2001.

Mayer González, María Alicia, **El Descubrimiento de América en la Historiografía Norteamericana**, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, colección 500 Años Después, 1992.

\_\_\_\_\_, **Dos americanos, dos pensamientos: Carlos Sigüenza y Góngora y Cotton Mather**, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Mayer, Alicia y De la Torre Villar, Ernesto (editores), **Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España**, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Historia Novohispana, número 72, 2004.

Martínez Rodríguez, Miguel Angel, **La cuna del liberalismo: Las revoluciones inglesas del siglo XVII**, Barcelona: Editorial Ariel, 1999.

Merk, Frederick, **Manifest Destiny and mission history: a reinterpretation**: Nueva York: Vintage, 1996

Merleau-Ponty, Maurice, **Fenomenología de la Percepción**, México: coedición Orige/Planeta, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, número 25, 1985.

Miller, Perry, **The New England Mind from colony to province**, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

Miranda Pacheco, Mario, **Signos y Figuraciones de una Época. Antología de ensayos heterogéneos**, Bolivia: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Plural Editores, 1ª edición, 2004.

Montero Sánchez, Susana A., **La Construcción Simbólica de las Identidades Sociales. Un Análisis a través de la Literatura Mexicana del Siglo XIX**, México: CCYDEL/PUEG/Plaza y Valdés Editores, 1ª edición, 2002.

Morgan, Edmund Sears, **The puritan family: Religion and domestic relations in Seventeenth-Century New England**, Nueva York: Harper and Row, 1966

Morin, Edgard, **La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento**, Barcelona: Seix Barral, 2000

\_\_\_\_\_, **El Método. Las Ideas**, Madrid: Ediciones Cátedra, 3ª edición, 2001

Morison, Samuel Eliot, **The Oxford History of the American People**, Nueva York: Oxford University Press, 1965.

Morison, Samuel Eliot y Commager, Henry Steele, **Historia de los Estados Unidos de Norte América**, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Morison, Samuel Eliot, Commager, Henry Steele y Leuchtenburg, William E., **The Growth of the American Republican**, Nueva York: Oxford University Press, vol. 1, 7a. edición, 1980.

Morone, James A., **Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History**, New Haven: Yale University Press, 2003

Morris, Richard B. (comp.), **Documentos Fundamentales de la Historia de los Estados Unidos de América**, México: Editorial Limusa, 1ª. reimp., 1986.

Mousnier, Roland, **Los Siglos XVI y XVII. El Progreso de la Civilización Europea y la Decadencia de Oriente (1492-1715)**, Barcelona: colección *Historia General de las Civilizaciones*, bajo la dirección de Maurice Crouzet, Ediciones Destino, 1959.

Nassar, Nassif, **El Pensamiento Realista de Ibn Jaldún**, México: Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 1980

New, John F. H., **Oliver Cromwell, Pretender, Puritan, Statesman, Paradox?**, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Nichols, Roy Franklin, **Blueprints for Leviathan. American Style**, Nueva York: Atheneum, 1963.

Nieto, José C., **Juan de Valdés y los Orígenes de la Reforma en España e Italia**, Madrid: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 1979.

Oberman, Heiko Augustinus, **Lutero: Un hombre entre dios y el Diablo**, Madrid: Alianza, 1992.

Orozco, José Luis, **Sobre el Orden Liberal del Mundo**, México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1995.

\_\_\_\_\_, **Notas del país darwiniano**, México: UNAM, DGEA, 1981.

\_\_\_\_\_, **De teólogos, pragmáticos y geopolíticos. Aproximación al globalismo norteamericano**, Barcelona: coedición Editorial Gedisa y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 2001.

\_\_\_\_\_, **El estado pragmático**, México: coedición de Editorial Fontamara y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1ª edición, 1997.

Ortega y Medina, Juan A., **DESTINO MANIFIESTO. Sus razones históricas y su raíz teológica**, México: Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), 1ª. Edición en la colección de los Noventa, 1989.

\_\_\_\_\_, **MÉXICO en la conciencia anglosajona**, México: Antigua Librería Robrero, colección México y lo mexicano (dirigida por Leopoldo Zea), número 22, 1955.

\_\_\_\_\_, **El Conflicto anglo-español por el dominio oceánico (siglos XVI y XVII)**, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, serie Historia General, No. 12, 1994.

\_\_\_\_\_, **La evangelización puritana en Norteamérica. *Delendi sunt indi***, México: Fondo de Cultura Económica, 1960

\_\_\_\_\_, **Reforma y Modernidad**, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999

\_\_\_\_\_, “*Mito y realidad o de la realidad antihispánicos de ciertos mitos anglosajones*”, México: *Históricas*, No. 16, Boletín de información del Instituto de investigaciones Históricas, UNAM, enero-abril 1985, p. 19.

Ortiz-Osés, Andrés, **Mitología Cultural y Memorias Antropológicas**, Barcelona: Anthropos, Autores, Textos y Temas Hermeneusis, 1ª edición, 1987.

Paramio, Ludolfo, **Mito e Ideología**, Madrid: Alberto Corazón Editor, 1971.

Parrington, Vernon Louis, **El desarrollo de las ideas en los Estados Unidos**, Lancaster: Pa. Lancaster, 1941.

Pastor, Marialba, **Cuerpos Sociales, Cuerpos Sacrificiales**, México: Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 2004.

Paul, Jacques, **Historia Intelectual del Occidente Medieval**, Madrid: Cátedra, Historia/Serie Menor, 1ª edición, 2003.

\_\_\_\_\_, **Main currents in American thought: An interpretation of American literature from the beginning to 1920**, Nueva York: Harcourt, 1930.

Pennington, Donald y Thomas, Keith (eds.), **Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill**, Oxford: Clarendon Press, 1978.

**PENSADORES NORTEAMERICANOS DEL SIGLO XIX. Una antología general**, México: SEP/UNAM, 1ª. Edición, 1983

Perry, Ralph Barton, **Puritanism and democracy**, Nueva York: Vanguard Press, 1944.

Perus C., Françoise, “Mito e historia en la escritura del imaginario hispanoamericano”, pp. 171-180; en Manzi, Joaquín y Moreno, Fernando (eds.), **Escrituras del imaginario latinoamericano en veinte años de Archivos**, Poitiers, Francia: Centre de Recherches Latino-américaines-Archivos-Université de Poitiers/Programme Com’Science du Conseil Regional Poitou-Charentes.

Pettegree, Andrew, **The Reformation World**, Londres, Nueva York: Routledge, 2000.

Piaget, Jean y García, Rolando, **Psicogénesis e Historia de la Ciencia**, México: Siglo XXI Editores, 5ª edición, 1992.

Pirenne, Henri, “Una Polémica histórica en Alemania” (publicado por primera vez en la Krevue Historique, vol. LXIV, en 1897), en la Revista **Contrahistorias. La otra mirada de Clío**, México: Jiménez Editores, No.2, marzo-agosto, 2004, pp. 11-14.

Pöll, Wilhelm, **Psicología de la religión**, Barcelona: Editorial Herder, 1967.

Prigogine, Ylia, **El fin de las certidumbres**, Madrid: Taurus, colección Ciencia, 1997.

\_\_\_\_\_ y Nicolis, Grégoire, **La estructura de lo complejo**, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Puig Brutao, José, **Las políticas y el conocimiento de la historia**, Barcelona: Bosch, 1993.

Ramos Samuel, **El perfil del Hombre y la Cultura en México**, México: Espasa-Calpe Mexicana, S. A., colección austral, 4ª edición, 1968

Rappaport, Roy A., **Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad**, Madrid: Cambridge University Press, 1ª edición, 2001.

Ravagnan, Luis M., **Merleau-Ponty**, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Enciclopedia del Pensamiento Esencial, 1967.

Renwick, Neil, **America’s world identity: the politics of exclusion**, Nueva York: St. Martin’s, 2000.

Reza, Germán A. de la, **Teoría de Sistemas. Reconstrucción de un Paradigma**, México: Universidad Autónoma Metropolitana/ M. A. Porrúa, 1ª edición, 2001.

Rhys, William H. (ed.), **Cultural wars in American politics: Critical reviews of a popular myth**, Nueva York: Aldine de Gruyter, 1997.

Ricoeur, Paul, **Freud: una interpretación de la cultura**, México: Siglo XXI Editores, 11ª edición en español, 2004.

\_\_\_\_\_, **La Memoria, la historia, el olvido**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1ª edición en español, 2004.

Río, Angel del. **The clash and attraction of two cultures: the Hispanic and Anglo-Saxon worlds in America**, Baton Rouge: Louisiana State University, 1965.

Rivera R., Pedro, **La sagrada biblia y el protestantismo**, México: Editorial Jus, 1962.

Robertiello, R. C., **The WASP Mystique**, Nueva York: Donald I. Fine, 1988

Robertson, William Spence, **Hispanic-American relations with the United States**, Nueva York: Oxford University, 1969.

Saleño, Nicanor, **Los Estados Unidos más que una nación una civilización**, disponible en Biblioteca Central.

San Martín, Rafael, **Biografía del Tío Sam**, Buenos Aires: Editorial Argonauta, 1988

Sánchez Villaseñor, José, **La Crisis del Historicismo y Otros Ensayos**, México: Editorial Jus, colección de estudios filosóficos, 1945.

Sartori, Giovanni, **La Política. Lógica y Método en las Ciencias Sociales**, México: Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, 2002.

Sasek, Lawrence A., **The literary temper of the English puritans**, Baton Rouge, La: Louisiana State University, 1961.

Schaff, Adam, **Historia y Verdad**, México: Grijalbo, colección enlace, 1974

Segal, Charles, M. y Steinback, David C., **Puritans, Indians & Manifest Destiny**, Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1953.

Servetus, Michael, **Treinta cartas a Calvino; Sesenta signos el anticristo; apología de Melanchton**, Madrid: Castalia, 1981.

Skidmore, Thomas E. y Smith, Peter H., **Modern Latin America**, Nueva York: Oxford university Press, 4a. edición, 1997

Stephanson, Arens, **MANIFEST DESTINY. American Expansionism and the Empire of Right**, Nueva York, Hill and Wang

Slotkin, Richard, **Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860**, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 1, 1996.

\_\_\_\_\_, **The Fatal Environment. The myth of the frontier in the age of industrialization 1800-1890**, Nueva York: Harper Perennial edition, volumen 2, 1994.

\_\_\_\_\_, **Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America**, Nueva York: Harpere Perennial edition, 1993, volumen 3, 1993

Smith, Chard Powers, **Yankies and God**, Nueva York: Hermitage House, 1954.

Sommerville, Charles John, **The secularization of early modern England: From religious culture to religious faith**, Nueva York: Oxford University, 1992.

Smith, David Lawrence, **Oliver Cromell: política y religion en la revolución inglesa, 1640-1658**, Madrid: Akal, 1999

**Spanish U.S.A.: Los Estados Unidos desde la perspectiva europea, a partir del Imperio Español y las huellas de España**, vol. I y II, disponible en Biblioteca Central.

Tavard, Georges Henri, **El Protestantismo**, Andorra: Casal I vall, 1960.

Thompson, Edward Palmer, **Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase. Estudios sobre la Crisis de la Sociedad Preindustrial**, Barcelona: Editorial Crítica, 2ª edición, 1984.

Thoorens, León, **Historia Universal de la Literatura. Inglaterra y América del Norte. Gran Bretaña , Estados Unidos de América**, México: Ediciones Daimon de México, 1977.

\_\_\_\_\_, **La formación de la Clase Obrera**, Barcelona: Editorial Laia, Ediciones de Bolsillo, 1ª edición, 1977.

Tillich, Paul, **The Protestant Era**, Chicago: University of Chicago, 1957

Todorov, Tzvetan, **Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la Diversidad Humana**, México: Siglo XXI Editores, 3ª edición, 2003.

\_\_\_\_\_, **La Conquista de América. El Problema del Otro**, México: Siglo XXI Editores, 13ª edición, 2003.

Tocqueville, Alexis de, **Democracy in America** (with an introduction by Henry Steele Commanger), Londres: Oxford University, 1946.

Trevelyan, George Macualay, **La revolución inglesa: 1688-1689**, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Trifonas, Peter Pericles, **Barthes y el imperio de los signos**, Barcelona: Gedisa Editorial, colección encuentros contemporáneos, 1ª edición, 2004.

Turberville, Arthur Stanley, **La Inquisición Española**, México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios, No. 2, 8ª reimpresión, 1985.

Turner, Frederick Jackson, **Frontier and section: selected essays**, Englewood Cliff: Prentice Hall, 1961.

\_\_\_\_\_, **The frontier in American History**, Nueva York: Henry Holt, 1947.

Universidad Iberoamericana, **El Destino Manifiesto en la historia de la nación norteamericana: 6 ensayos**. México: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1977.

Vera, Juan Manuel, “*Cornelius Castoriadis (1922-1997): La interrogación permanente*”, Madrid: Revista Iniciativa Socialista, número 48, marzo de 1998.

Vera Cruz, Fray Alonso de la, **Sobre el dominio de los indios y la guerra justa**, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1ª edición, 2004.

Vernant, Jean-Pierre, **Entre mito y política**, México: sección de obras de Historia, Fondo de Cultur Económica, 1ª edición, 2002.

Waller, George M., **Puritanism in early America**, Boston: D. C. Heath, 1950.

Walker, Francis Amasa, **The making of a nation 1783-1817**, Nueva York: Charles Scribner, 1901.

Walsh, W. H., **Introducción a la filosofía de la historia**, México: Siglo Veintiuno Editores, 8ª. Edición, 1978.

Walter, John, “Abolishing Superstition with Seditio? The Politics of Popular Iconoclasm in England 1640-1642”, Oxford, GB: Past and Present, Oxford University Press, número 183, mayo de 2004, pp. 79-124.

Ware, Caroline F. (editado para la *American Historical Association*), **The cultural approach to history**, Nueva York: Gordon Press, 1974.

Weber, Max, **La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo** (Introducción y Edición Crítica de Francisco Gil Villegas M.), México: Fondo de Cultura Económica, Sección Obras de Sociología, 1ª reimpresión, 2004.

\_\_\_\_\_, **Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales**, México: Premiá Editores, *La Red de Jonás*, Sociología y Política, 3ª edición, 1988.

\_\_\_\_\_, **Ensayos sobre sociología de la religión**, Madrid: Taurus, 1984.

\_\_\_\_\_, **Sociología de la Religión**, México: Ediciones Coyoacán, colección *Diálogo abierto/Sociología*, número 33, 1ª edición en esa editorial, 1997.

Weinberg, Albert K., **Destino Manifiesto. El expansionismo nacionalista en la historia norteamericana**, Buenos Aires: Editorial Piados, 1968.

Weinberg, Liliana (editora), **Ensayo, Simbolismo y Campo Cultural**, Coordinación de Humanidades y CCyDEL, UNAM, 1ª edición, 2003.

Wertenbaker, Thomas Jefferson, **The Puritan Oligarchy. The Founding of American Civilization**, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1947.

\_\_\_\_\_, **The First Americans, 1607-1690. A History of American Life. Volume II**, Nueva York: The Macmillan Company, reimp., 1940.

Westfall, Richard S., **Science and Religion in Seventeenth-Century England**, New Haven, CT: Yale University Press, 1958.

White, Hayden, **Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 3ª reimpresión, 2005.

Williams, George H., **La Reforma Radical**, México: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, 1ª edición, 1983.

Williams, Raymond, **Literatura y Marxismo**, Barcelona: Eediciones Península, serie Historia, Ciencia, Sociedad, núm. 265; 1997.

\_\_\_\_\_, **Cultura y Sociedad**, Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

Winthrop, John, "a Modell of Christian Charity", en los **Winthrop Papers**, Boston: Massachusetts Historical Society, 1931, volumen 3.

Young, Robert, **White Mythologies: Writing History and the West**, London: Routledge, 1990.

Zakai, Avihu, **Theocracy in Massachusetts: Reformation and separation in early Puritan New England**, Lewiston: Mellen University, 1994.

Zea, Leopoldo, **La filosofía sin filosofía sin más**, México: Siglo XXI Editores, 19ª. Edición, 2003.

Zima, Pierre V., **Goldmann, una Sociología Dialéctica**, Barcelona: Editorial Madrágora, 1975.

Zinn, Howard, **A People's History of the United States**, Nueva York: Harper Perennial, 1990