

ANUARIO DEL COLEGIO DE

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS 2006



VOLUMEN I / MÉXICO / 2006

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

2006

MARIO MIRANDA PACHECO
Editor



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DEL COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, 2006
CONSEJO EDITORIAL

Editor

Mario Miranda Pacheco

Coordinadores de Área

Historia

Ana Carolina Ibarra

Javier Torres Parés

Literatura

Jorge Ruedas de la Serna

Valquiria Wey Fagnani

Ciencias Sociales

René Aguilar Piña

José Luis Ávila Martínez

Filosofía

Mario Magallón Anaya

José Antonio Matesanz

Con la colaboración de:

Patricia Ascencio Aguirre

Secretaría de Extensión Académica y Coordinación técnica de la edición

Martha Cantú

Coordinadora de Publicaciones

Laura Talavera

Cuidado de la edición: Stella Cuéllar

Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

DR © 2007, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN EN TRÁMITE

CONTENIDO

PRESENTACIÓN, Ambrosio Velasco Gómez	11
PREFACIO, José Luis Ávila Martínez	13
INTRODUCCIÓN, Mario Miranda Pacheco	15
HISTORIA: CONFIGURACIONES DEL PASADO	
Ana Carolina IBARRA, “De historia y memoria”	25
Javier TORRES PARÉS, “El pueblo elegido. Mitos, memoria e historia”	33
Iván ESCAMILLA GONZÁLEZ, “Lorenzo Boturini y la comprensión de lo americano”	49
Valquiria WEY FAGNANI, “Emigración cultural en el siglo XIX: J. B. Debret y la misión francesa de 1816”	59
Johanna VON GRAFENSTEIN, “El mundo atlántico a la hora de la revolución haitiana. La visión de Francisco Arango Parreño”	73
Enrique CAMACHO NAVARRO, “La imagen del Circuncaribe desde la mirada imperial de la United Fruit Co.”	87
LITERATURA: EL LENGUAJE LITERARIO Y SUS ALCANCES	
Françoise PERUS, “Antonio Cornejo Polar: una política de la lectura”	99
Ignacio DÍAZ RUIZ, “El libro: un símbolo en José Martí”	107
Begoña PULIDO HERRÁEZ, “Las lanzas coloradas. El doloroso nacimiento de la República”	117
Liliana WEINBERG, “Pedro Henríquez Ureña y el nuevo descubrimiento del Mediterráneo” . . .	129
Antonio CANDIDO (invitado especial), “Romantismo, negatividade, modernidade”	137
Jorge RUEDAS DE LA SERNA, “De la venganza, a propósito de un ensayo de Antonio Candido” . .	143

CIENCIAS SOCIALES: SOCIEDAD Y ECONOMÍA DE AYER Y HOY

René AGUILAR PIÑA, “Ilustración y modernidad económica en espacios americanos del siglo XVIII”	157
Guillermo GUAJARDO SOTO, “México y Chile en el tránsito de las políticas de desarrollo al neoliberalismo”.	165
Teresa AGUIRRE, “Viejos y nuevos retos para el desarrollo de América Latina”.	179
José Luis ÁVILA MARTÍNEZ, “Dilemas de la globalidad: América Latina en la migración internacional”	201
Carlos M. TUR DONATTI y Carlos A. AGUIRRE ÁLVAREZ, “Escenario sudamericano: el Mercosur, Washington y Brasilia”	215

CULTURA POLÍTICA Y ANTROPOLOGÍA

Ricardo MELGAR BAO, “Capital letrado y cultura política de la izquierda centroamericana, 1921-1933”	223
Patricia PENSADO, “La revolución cubana en los relatos de la militancia de la década de 1970 en México”	247
H. C. Felipe MANSILLA (invitado especial), “Intelectuales y política en América Latina. Aproximación a una ambivalencia fundamental”	259
Sergio RICCO, “Anotaciones sobre el conocimiento antropológico de América Latina”	269

FILOSOFÍA: REFLEXIÓN SIN TÉRMINO

Mario MAGALLÓN ANAYA, “La razón y la modernidad: discontinuidades conceptuales”	289
Horacio CERUTTI GULDBERG, “Elementos y sugerencias para una historia de las ideas estéticas en nuestra América”.	299
Roberto MORA MARTÍNEZ, “Humanismo, identidad y mestizaje en América Latina”	315
Luis Gerardo DÍAZ NÚÑEZ, “El lenguaje religioso, su impacto social y la teología de la liberación”	321

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Mario MIRANDA PACHECO, <i>Signos y figuraciones de una época. Antología de ensayos heterogéneos</i> (Patricia CABRERA LÓPEZ)	333
Patricia CABRERA LÓPEZ, <i>Una inquietud de amanecer: literatura y política en México, 1962-1987</i> (Alba Teresa ESTRADA CASTAÑÓN)	336
Ana Carolina IBARRA, coord., <i>La independencia en el sur de México</i> (Yadira Ibette CRUZ MELÉNDEZ)	339
Alfredo ÁVILA, <i>Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823</i> (Rodrigo MORENO GUTIÉRREZ).	342
José A. PIQUERAS, <i>Cuba, emporio y colonia. La disputa de un mercado interferido (1878-1895)</i> (Horacio CRESPO).	347
Emmanuel LEVINAS, <i>Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo</i> (Carlos HAM JUÁREZ)	353
Karl JASPERS, <i>La filosofía</i> (Buatu BATUBENGUE OMER).	356
Xabier ETXEBERRIA, <i>Sociedades multiculturales</i> (Ma. de los Ángeles PENSADO LEGLISE)	360
Immanuel WALLERSTEIN, <i>Utopística o las opciones históricas del siglo XXI</i> (Ana GOUTMAN). . .	365
Immanuel WALLERSTEIN, <i>La decadencia del poder estadounidense</i> (Alfredo RAJO SERVENTICH)	367
José Juan TABLADA, <i>En el país del sol</i> (Araceli TINAJERO)	372
INFORMACIÓN SOBRE LOS COLABORADORES.	377

El pueblo elegido. Mitos, memoria e historia

Javier TORRES PARÉS

Introducción

Con el historiador marxista Edward Palmer Thompson (1924-1993), autor de obras que abordan en profundidad el estudio de la cultura popular, Christopher Hill y Richard Slotkin, entre otros, forman una vertiente historiográfica que reconoce y valora el papel de los mitos y de la religiosidad, por una parte, en el cambio social revolucionario, y por otra, de signo totalmente opuesto, en la formación de ideologías y actitudes sociales de conformismo, de represión de la energía individual y de exclusión social, racial y cultural.

El estudio de la transmisión de las costumbres inglesas a la sociedad estadounidense y su reelaboración por los grandes movimientos populares de ese país motivó hace más de treinta años el interés de numerosos investigadores. Alfred F. Young constató que “la cultura plebeya de Inglaterra —las costumbres, tradiciones y rituales arraigados en las clases trabajadoras del campo y la ciudad— interesa cada vez más a los estudiosos de ambos lados del Atlántico”.¹

La historia social incorporó nuevas fuentes y métodos que le dieron mayor consistencia y elaboró las categorías que le permitieron intentar dar cuenta de las grandes transformaciones sociales y del papel de la cultura en la formación de nuevas relaciones en las sociedades inglesa y estadounidense. Para Carlos Illades, “si la historia social en los últimos treinta años ha estado asociada a un nombre, éste es el de Edward Palmer Thompson”.²

Thompson, como en numerosas ocasiones lo reconoce, apoyándose en la obra de Christopher Hill, retoma puntos centrales de los temas y tratamiento de su colega en torno a la cultura de la Inglaterra revolucionaria del siglo xvii. Hill elaboró un valioso acervo de obras dedicadas a la historia social e intelectual de Inglaterra que reúne libros tan valiosos como *The Century of Revolution 1603-1714* (*El siglo de la revolución 1603-1714*); *Intellectual Origins of the English Revolution* (*Orígenes intelectuales de la revolución*); *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the XVII Century* (*Puritanismo y revolución. Estudios en interpretación de la revolución inglesa del siglo xvii*); *Antichrist in seventeenth-Century England* (*Anticristo en la Inglaterra del siglo xvii*) y otros textos entre los que se encuentra, de manera

¹ Alfred F. Young, “La cultura plebeya inglesa y el extremismo estadounidense en el siglo xviii”, en J. G. A. Pocock *et al.*, *Orígenes del radicalismo angloamericano*. México, Instituto Mora, 1994, pp. 44-79.

² Carlos Illades, “Introducción”, en *Historia social y antropología. E. P. Thompson*. México, Instituto Mora, p. 7.

prominente, su libro publicado en español con el título *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*.

De un modo distinto al estudio de las condiciones económicas y técnicas que dieron lugar a la formación de las organizaciones de trabajadores que cultivó por ejemplo E. J. Hobsbawm en su obra *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Thompson y Hill emprendieron el estudio de las características culturales que formaron el ideario popular que fundó el largo proceso de organización de los trabajadores.

Para el historiador Richard Slotkin, las últimas tres décadas atestiguan una revolución en la forma en que historiadores, antropólogos y académicos dedicados a la literatura piensan la sociedad y la cultura. Para Slotkin el punto crucial en la historia de la cultura es la relación que existe entre ideas, condiciones materiales de vida y comportamiento. Cada disciplina estableció sus propios supuestos en torno a los factores que determinaban el curso de los acontecimientos. Esta situación habría sido transformada de manera radical por el desarrollo de la antropología estructural de Lévi-Straus, por “el historiador del trabajo, el británico E. P. Thompson, cuyo trabajo inspiró la ‘nueva historia social’”, y por críticos literarios que abordaron el estudio de las estructuras subyacentes de la cultura literaria, como Northrop Frye.

Para Slotkin, el desarrollo de cada una de estas disciplinas impulsó la transformación de las otras en la medida en que los académicos han intentado romper con las limitaciones de sus respectivas disciplinas. Según Slotkin, “las preocupaciones de la historia social y los métodos de la antropología estructural se reúnen en el trabajo de antropólogos de ‘lo ideológico’ como Clifford Geertz y Marshall Sahlins; en historiadores de la ideología como Davis Brion Davis, Eric Foner y David Montgomery; de historiadores sociales como Herbert Gutman y Alan Dawley, y de críticos literarios como Terence Eagleton y Frederic Jameson”.³

Pueblo elegido y radicalismo

Christopher Hill plantea el carácter religioso y mítico de la revolución inglesa en los siguientes términos: “tengo reservas sobre la frase ‘revolución puritana’, pero pocos negarían que la principal fuerza directiva ideológica de la revolución fue religiosa”.⁴ Lo que emergió como resultado de veinte años de lucha no fue el reino de Dios, sino un mundo seguro para las ganancias y los hombres de negocios, como resultado de la derrota del viejo régimen y también de los revolucionarios radicales. Hill se pregunta:

En toda la historia de Inglaterra de que se tiene registro han existido los reyes, los nobles y los obispos y el pensamiento de todos los ingleses fue dominado por la iglesia establecida. No obstante, en menos de una década fue librada una guerra exitosa contra el rey; fueron abolidos los obispos

³ Richard Slotkin, *Fatal Environment. The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization 1800-1890*. Nueva York, Harper Perennial, 1994, p. 21. [Publicado originalmente en 1985.]

⁴ Christopher Hill, *Some intellectual consequences of the English Revolution*. Estados Unidos, University of Wisconsin Press, 1980, p. 34.

y la Cámara de los Lores y Carlos I fue ejecutado en nombre de su pueblo. ¿Cómo lograron los hombres el valor para hacer tales cosas inauditas?⁵

Para Hill los hombres no rompen fácilmente con su pasado. Si desafían las normas convencionales aceptadas tienen que contar con un cuerpo alternativo de ideas que los respalde. El puritanismo fue ese cuerpo de ideas. Los cambios podían hacerse si se hacían en nombre de Dios. El puritanismo radical que desafió al orden establecido surgió muchos años antes de la revolución. En el periodo comprendido entre 1645 y 1653 se produjeron grandes cambios y debates que hicieron una nueva evaluación de todas las cosas y trastocaron los valores que guiaban la vida de los hombres. Tal labor la hicieron las sectas religiosas que cuestionaron las viejas instituciones y las viejas creencias. Los cuáqueros, los *ranter*s, los niveladores o los cavadores se encuentran entre los autores de la generación de nuevos universos conceptuales y sociales.

La difusión de impresos y la inexistencia de censura en los años de 1641 a 1660 facilitaron la divulgación de herejías que impulsaron nuevas formas de participación política y una amplia circulación de peticiones, discursos y sermones radicales. Las interpretaciones teológicas de los anabaptistas y *familistas* (Familia del Amor) fueron sometidas a persecución y al juicio de los tribunales eclesiásticos. Los *familistas* buscaban la perfección en una vida comunitaria y en una teología que rechazaba todos los credos, dogmas y liturgias. Sus libros fueron prohibidos y sus miembros acusados por el rey Jaime I, quien los hizo responsables del ascenso del puritanismo. La doctrina esencial de los anabaptistas era que los niños no debían ser bautizados; argumentaban que la recepción de la Iglesia debería ser un acto voluntario del adulto, lo que subvertía el concepto de una Iglesia nacional a la que pertenecieran todos los hombres y mujeres de Inglaterra. Proponían una idea diferente de pueblo elegido que era el sujeto principal del advenimiento del nuevo reino de Cristo, sujeto que formaba sus propias congregaciones de manera voluntaria. Objetaban el pago del diezmo destinado a mantener a los ministros de la Iglesia estatal. Hill apunta que

Muchos anabaptistas se negaban a prestar juramento, puesto que no estaban de acuerdo que una ceremonia religiosa se utilizara con fines judiciales seculares; otros repudiaban la guerra y el servicio militar. Un número aún mayor de anabaptistas fueron acusados de llevar el igualitarismo hasta el extremo de negar el derecho a la propiedad privada. El nombre de anabaptista llegó a ser utilizado en general en un sentido peyorativo para describir a aquéllos de quienes se sospechaba que se oponían al orden social y político establecido.⁶

Los grupos disidentes de la iglesia oficial anglicana, señalados o autodefinidos como protestantes en el periodo que comprenden los años de 1618 a 1648, alentados por muchos influyentes estudiosos de la Biblia, creyeron que se acercaba el fin del mundo. Numerosos predicadores pensaban, en el contexto del enfrentamiento con el catolicismo, que Carlos I era anticristiano y que se habían iniciado los acontecimientos catastróficos que darían lugar al verdadero reino de Cristo, en

⁵ C. Hill, *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*. Barcelona, Crítica, 1980, p. 18.

⁶ C. Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*. España, Siglo XXI, 1983, p. 15.

el que de ninguna manera accederían los ricos y los poderosos, esperanzas que compartían grandes intelectuales como John Milton.

Según Christopher Hill, en Inglaterra y en Suiza la clase más baja del pueblo, que creció en un antiguo odio contra los superiores, abrazó con vehemencia las doctrinas del anabaptismo. En la década de 1620 fueron acusados de enseñar “que todos son iguales y que no existe diferencia alguna entre los amos y los sirvientes”. Las congregaciones puritanas exigieron la separación de la Iglesia y el Estado, lo que significaba la subordinación del clero y el fin de su autoridad coercitiva. Para Hill, era inevitable que las discusiones de las congregaciones separatistas pasaran de la religión a la política.

En el pensamiento plebeyo que Hill estudia, los reyes son una carga; la relación amo-sirviente no tiene ninguna base en el Nuevo Testamento; en Cristo no existe ni siervo ni hombre libre. La distinción de nobles y terratenientes y pueblo es pagana; en las Escrituras no existe fundamento alguno para la existencia de hombres ricos. Sin embargo, el pueblo llano ha sido mantenido en la ceguera y la ignorancia por lo que ha permanecido como sirviente y esclavo, pero ahora Dios ha abierto sus ojos y le ha descubierto su libertad cristiana.

Según Hill, el pueblo formó, a lo largo de la década de 1640, comunidades y congregaciones populares, libres de la iglesia tradicional, en las que se discutía teología y política a la luz de la Biblia. Para Milton y muchos otros, los nuevos elegidos eran libres de todo tipo de coerciones, como el matrimonio, y podían ejercer libremente su sexualidad. La coerción sólo debía aplicarse a los no elegidos. Dado el gran crecimiento de la población marginada en el contexto de la disolución del sistema feudal, proliferó el número de hombres sin amo ni señor que se integraron a estas comunidades y proliferaron también doctrinas como el *antinomismo* (la inexistencia de norma o ley divina), *alter ego* del calvinismo. En el ideario radical de estos grupos, el hombre así regenerado no podía pecar. Para los *ranters* ellos son Cristo y Dios, y “no existe otro Dios que ellos y lo que en ellos está”.

Estas concepciones teológicas, pese a la derrota de las sectas radicales, sembró una semilla que a la larga subvirtió al conjunto de las instituciones sociales.

En diversas obras, Hill estudió los mitos asociados al puritanismo, como el del yugo normando (*Norman Yoke*), que constituyeron una incipiente teoría política que identificó a quienes eran enemigos del pueblo y a aquellos que compartían una situación y una experiencia en común de opresión y pobreza. La creencia contenida en el mito del yugo normando, como se difundió a partir del siglo XVII, supone que antes del año 1066 los habitantes de la actual Inglaterra vivían como ciudadanos libres e iguales que se autogobernaban vía instituciones representativas. La conquista normada los privó de las libertades de la comunidad sajona original y estableció la tiranía de un rey extranjero y de los terratenientes, y los actuales monarcas y nobles son sus herederos. Pero el pueblo no olvidó los derechos perdidos y luchó y lucha por recuperarlos.

Para Christopher Hill esta memoria, independientemente de su exactitud propiamente histórica o de su carácter irracional, se convirtió en una idea revolucionaria que orientó a numerosos grupos populares y les permitió enfrentar a sus adversarios. Para este historiador, las

[...] teorías de derechos perdidos, de un estado primitivo de felicidad, han existido en prácticamente todas las comunidades. La Caída del Hombre; la Edad Dorada; Arcadia; el Salvaje Noble;

todas ellas a su manera expresan la creencia en que la desigualdad y la explotación de los hombres tiene un origen histórico y una esperanza de que el periodo de igualdad que sobrevivió en la imaginación popular, un día será restaurado.⁷

La coerción interior

En su momento, *La formación histórica de la clase obrera*, como señala el propio E. P. Thompson, representó una polémica con la historia económica escrita hasta entonces, de la cual partió para abordar la historia social del periodo 1780-1832. Su contribución constituyó una auténtica revolución de las versiones “*economicistas*, esquemáticas del marxismo”, que se encontraban dentro y fuera del movimiento comunista, especialmente en la década de los sesentas, para mostrar el desarrollo de la *conciencia plebeya*, formada fuera de la gastada fórmula: “fuerza de vapor + sistema de fábrica = clase obrera”, o la relación: “campesinos fluyendo a las fábricas, producción de obreros con conciencia de clase”.⁸ Entre otros temas de gran riqueza, Thompson estudió el papel del metodismo y el evangelismo como religión de los pobres en el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX.

Las sectas radicales puritanas que impulsaron formas comunitarias de vida y trabajo, que cuestionaron la relación de servidumbre y que crearon un nuevo concepto de hombre libre en el siglo XVII, renunciaron en ocasiones a su radicalismo y capitularon frente al panorama de la revolución industrial para predicar el conformismo. Este es el caso, según Thompson, de los seguidores de John Wesley (1703-1791), teólogo inglés, evangelista fundador del metodismo y carismático orador en espacios abiertos, quien predicó la salvación para todos fundada sólo en la fe en Cristo, y rechazó, de manera ambivalente, la doctrina calvinista de la predestinación.

Organizó su iglesia con rigor y sostuvo conferencias o reuniones de sus dirigentes y ministros cada año a partir de 1744. Estas conferencias a su vez fundaron en 1803 el llamado Comité de Privilegios. Mantuvieron una ambigua relación con la iglesia anglicana, pero luego de la revolución francesa las sucesivas conferencias expresaron su celo para combatir a los grupos y sectas enemigas del orden establecido. El metodismo experimentó una gran expansión a partir de 1790, particularmente en los distritos mineros y textiles. Los sucesores de Wesley expulsaron a los metodistas primitivos para evitar los *tumultos* de las reuniones al aire libre y combatir la *anarquía* de la vieja disidencia. Prohibieron predicar a las mujeres, habilitaron inspectores y promovieron el espionaje moral de los otros miembros de la congregación.

El metodismo promovió escuelas dominicales para los niños y los adultos, aunque para el sucesor de Wesley, Jabez Bunting, era provechoso que los niños aprendieran a leer las Escrituras, ya que consideraba que el que aprendieran a escribir podía también resultar en un *provecho personal*. Si bien él y sus colegas no criticaban el industrialismo o el trabajo infantil, sí promovieron investigaciones sobre la “conducta moral de las mujeres jóvenes”.

⁷ C. Hill, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, cap., 3, “The Norman Yoke”. Estados Unidos, St. Martin’s Press, 1997, pp. 46-111.

⁸ Cf. Joseph Fontana, “Prólogo”, en E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica / Grijalbo, 1989, p. VIII.

Según Thompson, los metodistas “debilitaron a los pobres desde su interior, añadiéndoles el componente activo de la sumisión; y alentaron dentro de la iglesia metodista aquellos aspectos más adecuados para componer los elementos psíquicos de la disciplina laboral, de la cual estaban muy necesitados los fabricantes”.⁹

Para Thompson, la interpretación de Weber (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* y R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*) del vínculo entre el modo de producción capitalista y ética puritana deja la impresión de que poco se puede añadir al tema. Thompson señala que, en efecto, se puede ver al metodismo como una extensión de esta ética en un medio social cambiante y en el hecho de que el metodismo, en la época de Bunting, demostró

[...] estar excepcionalmente bien adaptado, gracias a su exaltación de los valores de la disciplina y el orden y a su opacidad moral, tanto a los propietarios de fábricas, como a los capataces, vigilantes y grupos que estaban inmediatamente por debajo de los patronos, [por lo que entonces] tenemos a mano un argumento “económico”. Y este argumento —que el metodismo servía como autojustificación para los patronos fabricantes y para sus satélites— contiene una parte importante de verdad. [Y sin embargo, señala que] el argumento se tambalea en un punto crítico. Porque exactamente en este momento el metodismo obtuvo su mayor éxito al servir simultáneamente como religión de la burguesía industrial [aunque este grupo compartía el terreno con otras sectas inconformistas] y de amplios grupos del proletariado.¹⁰

Es decir, el metodismo se convirtió en religión de ricos y pobres, por lo que Thompson se pregunta cómo pudo desempeñar, con tanta eficacia, este doble servicio. La respuesta a esta interrogante no se encuentra en Weber o en el ya citado Tawney, sino en torno a quienes son los *llamados* o *elegidos* para la salvación divina en una mentalidad que suponía que el éxito era una señal de elección, mientras que la pobreza era prueba de vileza espiritual.

Weber aduce, ciertamente, poderosas razones referentes a la *utilidad*, desde el punto de vista de los patronos, de que se extendieran los valores puritanos o pseudopuritanos a la clase obrera. Weber puso el énfasis en la cuestión crucial de la disciplina del trabajo para enfrentar la resistencia enormemente terca del trabajo precapitalista. Para Weber, la economía capitalista se le presenta al individuo como un orden de cosas inalterable que lo obliga a ajustarse a las reglas del mercado, pero tales reglas eran vistas como antinaturales y odiosas.

En el momento del surgimiento del capitalismo industrial el campesino no había sufrido el cercamiento de los terrenos; el artesano urbano o el aprendiz no medían la remuneración del trabajo en términos exclusivamente monetarios; el pequeño propietario tejedor abandonaba su trabajo cuando lo requería el trabajo agrícola; los mineros eran supuestamente derrochadores, turbulentos, apasionados y rudos, y los trabajadores en la hilanderías tenían hábitos relajados y errabundos. De acuerdo con Weber, no era posible transformar la forma de vida tradicional de estos grupos sociales con métodos como el trabajo a destajo o con incentivos de diverso tipo, si no existe una coacción interna. Era necesario convertir al trabajador “en su propio capataz de esclavos”.

⁹ E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 393.

¹⁰ C. Hill, *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, *op. cit.*, pp. 46-111 y 394.

Los patronos y fabricantes estaban obsesionados por la disciplina del trabajador en la fábrica o en sus casas. Los trabajadores a domicilio requerían ser educados en hábitos *metódicos*, atención a las instrucciones, cumplimiento puntual de los contratos y en el ahorro de materiales. Muy temprano, en el siglo XIX, muchos tejedores y pequeños patronos se encontraban ya profundamente influidos por las doctrinas del Metodismo. La fábrica, considerada ya como un vasto autómata, compuesto por órganos mecánicos e intelectuales, requería someter a los obstinados obreros, especialmente a los más calificados, acostumbrados a paroxismos irregulares de actividad, para que se identificaran con “la regularidad invariable del complejo autómata”. El argumento de tipo *económico* fue desarrollado con mucha anticipación a Weber, como en el caso de *Philosophy of Manufactures* (1835) del doctor Andrew Ure.

Según Ure, “el gran objetivo del fabricante moderno es, mediante la unión del capital y la ciencia, reducir la tarea de sus obreros al ejercicio de vigilancia y destreza, facultades [...] que en los jóvenes alcanzan la perfección con rapidez”. Consideraba que era del mayor interés para el propietario organizar su “maquinaria moral sobre principios tan sólidos como los de la mecánica”.

De acuerdo con Thompson, en este punto se completa el argumento: el sistema fabril exige una transformación de la naturaleza humana; los paroxismos del trabajo del artesano y del trabajador a domicilio deben someterse hasta que el trabajador se adapte a la disciplina de la máquina. El historiador de nuevo se pregunta, ¿pero, cómo se deben inculcar estas virtudes disciplinarias a aquellos cuya piedad probablemente no les reportará ningún beneficio personal (a no ser que lleguen a ser capataces)? Según el filósofo empresarial, estos cambios de actitud y de pensamiento sólo se pueden conseguir inculcando la primera y gran lección: que el hombre debe esperar su completa felicidad no en el presente, sino en un estado futuro, por lo que el trabajo se debe emprender como un acto de virtud puro, inspirado por el amor a un ser superior, que actúa sobre nuestra voluntad y nuestros afectos.

Para Ure, la humanidad sólo encontrará ese gran poder transformador en la cruz de Cristo porque: “es el sacrificio que borra la culpa del pecado; es el móvil que acaba con el amor al pecado; mortifica al pecador mostrando que su vileza es imborrable si no es contra esta terrible expiación; expía la desobediencia; proporciona fuerza para la obediencia; hace que la obediencia sea factible; la convierte en aceptable; la hace de algún modo inevitable, porque la convierte en necesaria; no sólo es, por fin, el motivo para la obediencia, sino modelo de ella”. A partir de aquí, Thompson baja de estas alturas trascendentales para hacer un análisis de las características mundanas de la teología del metodismo. Aborda el tema con un tono de verdadera indignación, que es excepcional en su obra.

Hacia 1800 existían numerosas teologías de las iglesias inglesas que reforzaban la autoestima de los fabricantes, si su fe era jerárquica, o la del elegido, o si consideraba que su éxito era una prueba de piedad o elección. De todas ellas el metodismo se distingue por su oportunismo *inmoral*. Su teología “estaba mejor adaptada que cualquier otra para servir como religión de un proletariado cuyos miembros no tenían la más mínima razón para considerarse *elegidos*, por lo que a la experiencia social se refiere. Wesley parece haber prescindido, en su teología, de los mejores elementos del puritanismo y haber seleccionado, sin vacilar, sus peores elementos: “si en términos de clase el metodismo era hermafrodita, en términos doctrinales era un mulo”.¹¹

¹¹ *Ibidem*, p. 402.

Thompson constata la ruptura del metodismo con las tradiciones democráticas e intelectuales de la vieja disidencia, y su adopción de los preceptos de sumisión a la autoridad de Lutero, por inmoral que fuese, es considerada buena, ya que la autoridad es buena y proviene de Dios, aunque quien la detente sea un malvado o no tenga fe. El metodismo se identificó con estos rasgos del luteranismo y menos con el calvinismo, como supuso Weber, por la adhesión de Wesley a la “universalidad de la gracia”, que posibilitaba una suerte de redención popular.

Para Thompson, lejos de ser una doctrina de igualitarismo espiritual, supone en cambio una igualdad de oportunidades en el pecado y en la gracia, para los ricos y los pobres. Como “religión del corazón”, más que del intelecto, los más simples y menos educados podían tener esperanza de alcanzar la gracia. El metodismo de este modo abrió las puertas de par en par a la clase obrera y, como el luteranismo, se convirtió en una religión para los pobres, pese a que esto produjo una tensión que amenazaba rebasar constantemente los límites de la iglesia.

Según Thompson, en la medida en que avanzó el siglo XVIII se afirmó la doctrina del perdón del pecado sólo mientras el penitente siguiera sin pecar. Los hermanos y hermanas *redimidos* se encontraban en estado de elección provisional o condicional. La naturaleza del pecado no cambia, por lo que es necesario seguir confesándolo, aunque haya sido perdonado por la gracia divina. Según Jabez Bunting, sucesor de Wesley, es necesario recordar que “nuestro lugar apropiado ante Dios es el polvo de la humillación”. El hombre sólo podía prepararse para la salvación, prerrogativa divina, mediante la humillación absoluta. Recaer en el pecado, según Thompson, podía significar la expulsión del individuo del único grupo comunitario que lo acogía en el desierto de la revolución industrial, y exponerse al castigo eterno de los demonios, el fuego y las cadenas.

El pueblo pobre elegido era afortunado por padecer menos tentaciones de la carne, del deseo de los ojos y del orgullo de la vida; pero para preservar la gracia eran necesarios, entre otros medios, las distintas formas de servicio a la iglesia, los ejercicios religiosos y la lectura de los tratados; la conversión con todas las convulsiones emocionales de la contrición de los pecados y una metódica disciplina en todos los aspectos de la vida, en especial en el trabajo más humilde y desagradable. La maldición de Dios sobre Adán, cuando fue expulsado del Jardín del Edén, según el metodismo descrito por Thompson, daba un apoyo doctrinal irrefutable a “la bendición del trabajo arduo, la pobreza y el dolor durante ‘todos los días de tu vida’”. Planteado así, el metodismo fue “el desierto paisaje interior del utilitarismo en una época de transición hacia la disciplina laboral del capitalismo industrial”.¹²

La disminución de los paroxismos de trabajo disminuyeron y aumentaron los paroxismos emocionales y espirituales. El metodismo de Wesley se distinguió, respecto de las sectas puritanas más viejas, por el *entusiasmo* y los éxtasis emocionales.

Los ejemplos de conversión religiosa que analiza Thompson tienen varias etapas: la descripción de una juventud pecaminosa; una experiencia dramática que hace al pecador consciente de la muerte, o un encuentro casual con la palabra de Dios, que permite que el pecador encuentre el camino de la salvación. Después sigue un largo camino de lucha contra la tentación de caer de nuevo en el pecado. Cuando el *deseo de la carne* ha sido humillado, otras tentaciones se atraviesan en el camino del penitente. Esas tentaciones son la frivolidad, la soberbia, o la tentación hebrea

¹² *Ibid.*, p. 405.

o católica de *comprar* la salvación con buenas obras. La *dureza del corazón* se identifica con cualquier rasgo del carácter que se resista a la más completa sumisión. Aún así, la salvación era condicional pero se operaba el traslado del pecador “desde el poder de Satanás al reino y a la imagen del querido hijo de Dios”. Para Thompson “En la fantástica expresión figurada podemos ver la penosa experiencia psíquica mediante la cual la estructura del carácter del rebelde bracero o artesano preindustrial se reconvirtió de manera violenta en la del sumiso obrero industrial”. Ese era el poder transformador de la cruz que predicaba Ure.

Thompson, nos dice:

Un fenómeno, que podría considerarse casi diabólico en su penetración hasta las fuentes mismas de la personalidad, dirigido a la represión de las energías emocionales y espirituales. Pero “represión” es un término engañoso; no se trató tanto de inhibir esas energías como de desplazarlas de su expresión en la vida personal y social, y confiscarlas para ponerlas al servicio de la iglesia.¹³

El metodismo constituyó la paradoja de una “religión del corazón” que se hizo célebre por inhibir toda espontaneidad. El metodismo sólo aprobaba las emociones en los templos. Por ejemplo, la idea de un amante metodista apasionado es ridícula, pues Wesley aconsejaba evitar todo tipo de pasiones. Para Thompson, por desagradable que resulte la palabra, aquél metodismo era una masturbación psíquica ritualizada, en la que las energías peligrosas para el orden social o simplemente improductivas se liberaban en las inofensivas fiestas del amor, vigiliat nocturnas, reuniones musicales o campañas de resurgimiento.

En la Fiesta del Amor, luego de rituales y cantos de himnos, el predicador hablaba de sus experiencias espirituales y de sus luchas contra el pecado, mientras que del público salían susurros y gemidos. Luego los miembros de la congregación hacían sus confesiones íntimas de pecado o tentación que a menudo tenían una implicación sexual, particularmente entre las mujeres más jóvenes. Para Thompson, esos orgasmos de sentimiento del *Sabbath* hacían posible, con mayor facilidad, la firme canalización cotidiana de esas energías hacia la consumación del trabajo y el comportamiento discreto y laborioso “todas las horas, todos los días del año”. Esta nueva dirección de los impulsos no podía realizarse sin una desorganización capital de la personalidad humana que reprimió todos los placeres espontáneos.

De acuerdo con Thompson, el metodismo está impregnado de desagradables y enfermizas enseñanzas sobre lo pecaminoso de la sexualidad y la extrema maldad de los órganos sexuales masculinos, en la medida en que se afirmaba la idea de que la mujer no podía sentir “el deseo de la carne”. A menudo se identificaba a Satanás con el falo, y en ocasiones se asociaba a Cristo con una imagen sexual femenina, con un costado abierto que acoge al gusano pecador; con el sacrificio de la carne como por ejemplo en la llamada “fiesta del matrimonio”, que une “los sentimientos de mortificación de sí mismo, la añoranza por el olvido del útero y el deseo sexual atormentado ‘escondidos en el pecho del Salvador’”.¹⁴

¹³*Ibid.*, p. 408.

¹⁴*Ibid.*, p. 411.

Thompson señala que es difícil imaginarse una desorganización más sustancial de la vida humana, una corrupción de las fuentes de la espontaneidad que se refleja en todos los aspectos de la personalidad. La alegría se asoció con el pecado y con la culpa, y todos los impulsos se transformaron en sus contrarios. Trabajar y afligirse era hallar placer, y el masoquismo era amor. En los casos más extremos, la sublimación del amor se convirtió en un culto necrófilo en numerosos sermones y confesiones, como en un escrito de Charles Wesley en el que se lee:

¡Ah, hermosa aparición de la Muerte!
Ninguna otra visión en la tierra es tan bella
Ni todos los alegres Espectáculos que *respiran*
Se pueden comparar con un Cuerpo muerto

En la perspectiva trazada por Thompson, éste fue el papel que jugó el metodismo en la creación del nuevo hombre de la modernidad. A esta deriva del metodismo se opuso William Blake del modo más claro en *The Everlasting Gospel*, en el que defendió la alegría de la sexualidad, afirmó la inocencia y se opuso a los valores de la sumisión que “oscurece el Sol y la Luna” y “Deforma los Cielos Polo a Polo”.¹⁵

Ideología y mito en las sociedades industrializadas

Richard Slotkin, a partir de la perspectiva de la historia social y de la cultura, reúne y ordena las categorías teóricas y conceptuales que se incorporaron al análisis histórico en esta vertiente de su desarrollo. Una breve revisión nos permite valorar algunos puntos centrales de sus aportes. Para Slotkin, la idea de cultura tiene usos contradictorios en el momento actual, y dejó de ser un concepto único. Con base en Raymond Williams, Slotkin señala que se ha convertido en una metáfora que representa una compleja discusión sobre las relaciones entre el desarrollo humano general y un modo de vida particular, y entre la actividad productiva y la práctica, y el ejercicio del arte y la inteligencia. Slotkin, para el desarrollo de su investigación, retiene una idea de cultura que denota las actividades y las prácticas relacionadas con la asignación y la atribución de sentido y significado a las cosas, las personas y los acontecimientos del mundo material.

Este uso sugiere para Slotkin una clara distinción entre cultura y sociedad, entendida esta última como la organización institucional y política-económica de los asuntos humanos, distinción que describe diferencias reales en la conducta de la vida social, partes que, pese a su especificidad, es importante verlas como aspectos de un sistema integrado, más que como “base y superestructura” de la realidad social.

Slotkin rechaza las escuelas históricas que intentan separar los campos materialista e idealista, en la primera de las cuales la cultura es “la cola que meneas al perro de la Historia o la Economía”, y en la segunda es el mito, la idea o la estructura la que conforma y determina el curso del comportamiento. Entre estos campos se encuentra una visión de la historia social y de la antropo-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 414-415.

logía que tiende a ver de un modo menos determinista el proceso histórico, el cual es visto como una constante relación entre la ideología y las fuerzas materiales de la historia, en la cual se establecen interacciones mutuas y desiguales que permiten las tendencias y las contradicciones de la evolución social.

Para Slotkin, la cultura no es una fuerza inmaterial u *oculta*; está formada por percepciones, intenciones y actos. Apoyándose en el libro de Geertz *Interpretación de culturas* afirma que la cultura

[...] es una forma de producción o trabajo que requiere energía y tiempo, involucra opciones humanas y consecuencias sociales, compromete materiales y trabajo y la conexión del productor con la red de relaciones —social, política, económica— que constituyen su sociedad. Aunque las expresiones culturales son simbólicas, no son “ocultas”. Esas múltiples acciones que vemos que tienen o expresan sentido —miradas, guiños, discursos, credos, actos— son componentes activos de realidad social y son al menos tan materiales como los cálculos de ganancia y pérdida.¹⁶

Por otra parte, la valoración de los mitos y de la religiosidad conduce a esta vertiente de la historia social a distinguir el modo específico de la producción social de las visiones del mundo y de la vida, ajenas a las características de la producción de las ideologías. Para Slotkin “En la antropología y en la historia social contemporáneas el término ‘ideología’ es usado para describir el sistema de creencias, valores y relaciones que constituyen cultura y sociedad”.¹⁷ Según él, mientras que los vehículos que llama “propios de la ideología” son, por su forma, discursivos y argumentativos y son tipificados por la estructura retórica de credo, manifiesto, polémica y sermón, el lenguaje del mito es indirecto, metafórico y narrativo por su estructura. El mito interpreta la ideología en forma de símbolo, ejemplo y fábula, y evoca, de manera poética, la fantasía, la memoria y el sentimiento.

La lógica del mito depende menos de la razón analítica que de la comprensión instantánea e intuitiva que acepta el sentido que el mito porta. En esta perspectiva, la narrativa mítica implica una teoría de causa-efecto; es decir, una teoría de la historia, una explicación que sólo en muy raras ocasiones adquiere el carácter de crítica, puesto que dicha narrativa se encuentra enmascarada por la narrativa tradicional y por su conformidad con nuestros hábitos de pensamiento, convencionalismos y preceptos literarios, tan profundamente arraigados, que no tenemos conciencia de ellos.

En esta interpretación del papel del mito en la historia, la capacidad de *mitologización* se inscribe profundamente en el proceso *sicológico* de creatividad del lenguaje, particularmente en nuestra capacidad de elaborar metáforas que son parte esencial de la capacidad humana de aprendizaje; son hipótesis primitivas pero eficaces de la realidad, del significado de las cosas y, particularmente, de su utilización para propósitos sociales. Son, en otros términos, narrativas dotadas de poder sobre la naturaleza y sobre los otros hombres. Las metáforas que contienen los mitos “vinculan experiencia vivida y percepción inmediata, y son también, en ocasiones, las conexiones,

¹⁶ R. Slotkin, *op. cit.*, pp. 21-22. Conviene recordar aquí que en la valoración del aporte de Geertz que hace Paul Ricoeur se señala que el carácter simbólico de las expresiones culturales es el análisis de “cómo los símbolos simbolizan, cómo funcionan para la significaciones mediatas”. Cf. P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, cap. 15, “Geertz”. Estados Unidos, Columbia University Press, 1986.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

mediante las cuales el individuo despliega memoria para dotar de sentido su vida y el medio por las cuales las sociedades utilizan su historia”.¹⁸

En este sentido, la memoria es únicamente un modelo simbólico de la experiencia que la generó y una representación de la realidad material que la inspiró, distorsionada por sentimiento, creencia, deseo y memoria anterior, e intenta constantemente reconciliar lo simbólico con lo material. Se trata de un proceso permanente de reinterpretación y cosificación; un componente esencial de la participación de los seres humanos en la vida social, el plano en el que el productor de las hipótesis metafóricas es una colectividad (tribu, clan, clase social); producción metafórica en la cual basa el éxito de su proyecto histórico. En otro sentido del asunto, el productor colectivo del mito establece una disputa por el dominio de los mitos centrales del desarrollo de una sociedad. Los mitos así vistos son una fuerza poderosa y adquieren capacidad material para orientar el desarrollo histórico de las sociedades.

El lenguaje mítico produce una reinterpretación metafórica de la historia que se vincula de un modo paradójico con la experiencia histórica, puesto que organiza los materiales de la historia de un modo ahistórico. Cuando la memoria histórica encuentra su vehículo en las metáforas míticas, señala este historiador de la cultura, se falsifica del modo más profundo, fundamentalmente porque dichas metáforas degradan la historia y pierden la distinción entre pasado y presente, en tanto que el presente es siempre repetición del pasado.

La consecuencia más importante de la reinterpretación mítica de la historia es que oculta la autoría e intención humanas en la creación de ideas y valores, y en la formación de condiciones materiales, y de este modo las afirmaciones míticas aparecen como meras repeticiones intemporales y trascendentes de tradiciones y principios. Los mitos pierden la memoria de su propia formación y transforman la historia en naturaleza y las contingencias temporales en ley divina. El mito armoniza significados ideológicos con simbolismo y este proceso tiende a ser reproducido por el comportamiento del pueblo que vive acorde con imperativos y definiciones míticas.

Llevado al extremo, en el caso de una sociedad en la que el mito original monopoliza la cultura, dicha sociedad sería estática, inmune al cambio y al progreso libre de la historia. En tanto una condición semejante es imposible en los asuntos humanos, los sistemas míticos son afectados por cambios en las condiciones materiales y sujetos a contradicciones internas de forma y contenido, y cuando cambian los propósitos humanos que forman las relaciones culturales encuentran oposición y se topan con dificultades.

En sociedades pequeñas, iletradas y relativamente simples, mito e ideología son aspectos escasamente discernibles de un sistema homogéneo de valores y comportamientos, en los que las leyendas refuerzan los rituales y éstos a la autoridad política, y en los que teología y política parecen trabajar en concordancia con el esquema de organización cósmica. Por otra parte, para las sociedades modernas, en las que hay una constante agitación y disrupción de las relaciones sociales y sistemas de valor, resulta especialmente importante la distinción entre ideología y mito. Slotkin dice: “En tales sociedades, la competencia de diferentes grupos por el poder en una sociedad en continuo cambio obliga a una articulación clara de ideología de partido o clase [...]”¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

En las sociedades industrializadas la ideología juega el papel de descontento u oposición a los valores del mito o los mitos que conforman dicha sociedad. El mito deja de ser sagrado y evidente por sí mismo. Cuando los mitos no son capaces de dar las claves de interpretación y control del mundo cambiante, se desarrollan ideologías sistemáticas que restituyen la coherencia entre hechos y los valores, pero, “el fin de la ideología es reintegrar el sistema cultural, generar una nueva narrativa o mito que dé cuenta de la realidad y le otorgue valor y así crear un nuevo consenso”.²⁰

En tanto que aún una mitología desarticulada preservaría elementos del pasado, inevitablemente la nueva mitología encontrará vínculos con la anterior. El mejor medio para renovar la fuerza de la mitología debilitada es vincular la nueva ideología con la imaginería tradicional de mito existente. En este terreno se genera entonces un proceso en el que el mito sagrado se degrada en ideología, y la ideología, en las manos de una clase que busca establecer y justificar su hegemonía, procura cooptar al mito. Para Slotkin, ese proceso de mitogénesis, ruptura, cooptación y renovación mítica conforma la historia de la cultura. En diferentes momentos de una sociedad como la estadounidense los mitos se producen mediante la literatura, de los sermones, de los discursos políticos, de la prensa o de los medios masivos de comunicación.

Slotkin recurre, por ejemplo, al caso del mito creado en torno a Custer (George Amstrong) para abordar el problema del origen histórico de los mitos. El mito se tejió en torno a este oficial de caballería que se distinguió en la guerra civil (1861-1865), quien en 1874, sin esperar las órdenes de sus superiores, decidió encabezar una columna de doscientos hombres, en la batalla llamada Little Bighorn contra los aborígenes americanos. Custer y sus hombres murieron y, paradójicamente, la derrota fue convertida en una acción ejemplar del hombre de la frontera, y Custer fue transformado en un héroe militar honrado en West Point.

Para Slotkin, el carácter arquetípico de la narrativa del sacrificio del héroe y su “resistencia última” es evidente en numerosas historias míticas que se integraron a la tradición occidental y a las religiones bíblicas. La persistencia del mito suele explicarse por el *enraizamiento* profundo de sus estructuras en la memoria colectiva y personal. Si bien las resonancias arquetípicas del mito de Custer son significativas en su difusión y persistencia, para Slotkin, “como explicación, el arquetipo mistifica tanto como explica”.²¹

El arquetipo es una abstracción del mito y, en efecto, la explicación de la fuerza del mito está presente en prácticamente todas las historias míticas. Sin embargo, por la vía del arquetipo es prácticamente inútil explicar el uso y la comprensión del mito en sociedades tan distintas entre sí como una cultura de agricultores de una de cazadores, o como una aldea de aborígenes americanos precolombinos de un barrio industrial moderno. Para este historiador, el abordaje de los mitos por la vía de los arquetipos mistifica la *mitogénesis* que se supone pretende explicar. El arquetipo es visto como el producto de una *mente colectiva* o un *inconsciente colectivo*, con lo cual de nuevo se oculta su producción humana, condicionada históricamente por las condiciones materiales de su producción, y se presenta como resultado de la comunión con una suerte de *inefable*.

Este carácter, y esta falla de la aproximación al estudio de los mitos, Slotkin la encuentra en textos célebres como los de James George Frazer (*La rama dorada*), Joseph Campbell (*El héroe*

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibid.*, p. 27.

de las mil caras) y en la obra de Karl Jung, entre otros, para quienes las memorias que evocan son considerados atributos humanos previos e incluso ajenos a la historia.

El mito, en la perspectiva planteada por Slotkin, es un fenómeno histórico específico cuyas conexiones con los eventos que lo originan y lo evocan sigue un patrón de desarrollo demostrable, como en el caso del mito de Custer o el de la frontera, importante mito de formación de la nación estadounidense.²²

Por otra parte, en la interpretación de la selección por el mercado que han ensayado diversos estudios de cultura popular para dar cuenta del éxito de ciertos mitos, se establece una suerte de selección comercial mediante la cual los productores y los consumidores interactúan. Dicha relación se produciría en el mercado en el que una mano invisible, como en la economía clásica, norma y ordena todas las relaciones comerciales. En esta manera de abordar el asunto, los productores de fábulas e imágenes son aceptados o rechazados por los consumidores. Los productores entonces responden a los consumidores eliminando las producciones que carecen de aceptación, y en cambio reproducen en forma masiva aquéllas que responden a las necesidades del mercado y a la caja registradora. Al final emerge un cuerpo de géneros y fórmulas cuyo atractivo ha sido convalidado en términos comerciales, y es la base de la formulación de los *mitos-ideología* de una cultura de masas que consumiría un tipo de folclor de la sociedad industrial.

Para Slotkin, en cambio, la llamada cultura americana es específicamente moderna e industrial. En las sociedades relativamente simples, pequeñas y preindustriales el folclor es un medio de expresión cultural. La sociedad moderna, por el contrario, se caracteriza por una elaborada fragmentación de clases, estatus y diferencias étnicas. La producción artística moderna se distingue por la alienación existente entre el productor, el consumidor y los medios de producción. Slotkin subraya que en una sociedad industrial existe una clara distinción de función y estatus entre los propietarios de las instalaciones de producción y distribución; productores y consumidores. Y en la categoría de productores es necesario distinguir entre artistas, artesanos, escritores a sueldo, administradores y otras muchas categorías de trabajo.

En una sociedad industrial el artista se ubica a gran distancia de su audiencia final, y tiene que remontar el sistema de valores de cambio que necesariamente mediarán la relación con su propia audiencia. Los sistemas de producción y distribución de cultura popular siguen la tendencia industrial hacia el gigantismo, la racionalización corporativa, la formación de conglomerados y de oligopolios, por lo que todo, sumado, resulta el modelo de libre mercado, que es totalmente inapropiado para entender el intercambio cultural del mismo modo en que resulta inapropiado para entender el desarrollo económico.

Según Slotkin el mito de Custer, como una expresión específica del más amplio mito de la frontera, encontró su principal vehículo en la literatura y su difusión impresa, pese a la presencia de otros medios de difusión como los circos, dioramas, espectáculos itinerantes y el creciente desarrollo de los medios masivos de comunicación, cuyo mercado nacional se habría desarrollado a partir de 1830, completándose en 1890. En el contexto de un mercado cultural que experimenta constantes cam-

²² Cf. Javier Torres Parés, "Frederick Jackson Turner: frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense", en *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, V Coloquio Paul Kirchbhoff. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Plaza y Valdés Editores, 2004, pp. 421-427.

bios, el mito encuentra continuidad de tema, forma y autoría en cada fase de su desarrollo. Para Slotkin hay una clara continuidad en la presencia de una *clase autorial* con propiedades, educada e identificada con estratos sociales medios y altos, de la que no escapan los escritores y editores que en ocasiones se consideran a sí mismos como voceros de las clases trabajadoras. Para Slotkin, los temas dominantes del mito de la frontera son aquéllos cuyo meollo se encuentra en la concepción de la historia estadounidense como una guerra contra los indios, de escala heroica, que opone raza contra raza y la preocupación central de los mitólogos de alcanzar el *fin de la frontera*. Ambos temas se vinculan en la leyenda de la *última batalla*, que es la fábula central de la versión industrial o revisada del mito de la frontera que se plantea como una región primitiva, que restituye al sujeto de una nueva nación específicamente americana y de un pueblo elegido, dotado de una misión *civilizatoria*.

En esta vertiente de una obra muy amplia y sugerente, Slotkin aborda el estudio de modo en que el mito de la frontera responde a las necesidades simbólicas e ideológicas de la época y de los medios por los que fue capaz de ofrecer una visión que, de manera simultánea, refleja y enfrenta la crisis social. El mito reinterpreta los enfrentamientos raciales y de clase para restaurar la *armonía* perdida mediante una violencia santificada y regeneradora que justificó la guerra estadounidense con México, en el periodo que va del año 1845 al 1850, experiencia definitoria de su visión de la otredad de América Latina y del llamado Tercer Mundo.²³ Con el estudio del mito de la frontera en la época colonial, en la de la industrialización y en el siglo xx, Slotkin emprende una aguda crítica de la formación de la nación estadounidense.

Epílogo

Los autores mencionados integran un importante momento de una vertiente historiográfica, actualmente muy nutrida y prometedora, que en el dintel de su puerta escribió con claros caracteres: “bienvenidos los que abandonen sin temor todo el viejo y herrumbroso positivismo”.

En 1980, el historiador francés Georges Haupt constató la presencia e influencia de esta corriente historiográfica. Para Haupt, a partir de la década de 1970 “los debates metodológicos sometieron a crítica la manera tradicional, convencional, de pensar y de abordar la historia obrera. Los trabajos fundamentales de E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Rolande Trempe [*Les Mineurs de Carmaux*], Michèle Perrot [*Les Ouvriers en grève, France 1871-1890*], por sólo citar los más importantes, consiguen hacerla salir del cuadro intrincado de la historia política e ideológica en donde estaba arrinconada, para imprimirle una nueva orientación, obligarla a explotar nuevos dominios históricos y abrirse a campos teóricos más vastos. El acento se desplaza. La problemática misma cambia. El vínculo entre historia obrera e historia social tienen en lo sucesivo el camino pavimentado. “La historia del movimiento obrero —rejuvenecida, vitalizada— está hoy en plena transformación”.²⁴

²³ *Ibidem*, pp. 161 y ss.; Richard Slotkin, *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*. Nueva York, Harper Perennial, 1993, cap. 13.

²⁴ Georges Haupt, *Le historien et le mouvement social*. París, Francois Maspero, 1980, p. 18.

En México y en diversos países latinoamericanos la historia social encuentra sus propios pioneros, entre los cuales se hallan autores como Pablo González Casanova, Carlos Rama, Julio Godio, Víctor Alba, Jorge Turner, Jacob Oved y José C. Valadés, por mencionar sólo algunos historiadores de un nutrido grupo que nos ha dejado una herencia muy rica en posibilidades de renovación y transformación de la historia social.