

Catherine Walsh

Editora

ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS

RETOS DESDE Y SOBRE LA REGIÓN ANDINA



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador



**ABYA
YALA**

Quito, 2003



ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS
Retos desde y sobre la región andina

Catherine Walsh
Editora

Primera edición:
Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala
Quito, septiembre 2003

Diseño gráfico, armado e impresión: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: Raúl Yépez

ISBN: 9978-19-050-3

ISBN: 9978-22-328-2

Los aportes publicados en este libro, son de responsabilidad de sus autores

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

¿Qué saber, qué hacer y cómo ver?

Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales *desde* América andina

Catherine Walsh | 11

I. ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS: PERSPECTIVAS CRÍTICAS

1. Las humanidades y los estudios culturales: proyectos intelectuales y exigencias institucionales
Walter D. Mignolo | 31
2. Apogeo y decadencia de la teoría tradicional.
Una visión desde los intersticios
Santiago Castro-Gómez | 59
3. Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de ‘estudios culturales latinoamericanos’ y propuestas para la visibilización de un campo más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido
Daniel Mato | 73

4. Historia de un asesinato por ocurrir, contado a la manera de una novela policiaca (o, colonialidad del poder y el futuro de los estudios culturales en América Latina)
Oscar Guardiola-Rivera | 113

II. (DES)IDENTIFICACIONES DISCIPLINARIAS Y LUCHAS DEL CONOCIMIENTO

1. Para una genealogía de la descolonización intelectual en los Andes
Zulma Palermo | 131
2. Literatura, subjetividad y estudios culturales
Mabel Moraña | 147
3. La literatura: entre el acontecimiento discursivo y la gesta real
Alicia Ortega | 153
4. La disciplina histórica en Latinoamérica. Una lectura con los estudios culturales
Alberto G. Flórez-Malagón | 159
5. Academia, lengua y nación: prácticas, luchas y políticas del conocimiento. Para una genealogía del campo académico en Colombia, 1853-1910
María del Pilar Melgarejo Acosta | 171
6. Génesis de la lucha disciplinaria: pugna por el control de una nueva nación colombiana, 1910-1950
Sandra Lucía Castañeda Medina | 189

III. (POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

1. Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas
Alfonso Torres Carrillo | 197
2. Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley
Guillermo Bustos | 215

3. Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista
Valeria Coronel | 243
4. Las nuevas aventuras de la vanguardia en América Latina: modernismo, mímica poscolonial y el mobiliario de Beatriz González
Víctor Manuel Rodríguez | 267

IV. TECNOLOGÍAS Y PRODUCCIONES DEL CONOCIMIENTO

1. La tecnicidad en búsqueda de los datos duros: estudios culturales y economías pedagógicas
Regina Harrison | 291
2. Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena
Freya Schiwy | 303
3. La investigación de campo en los estudios culturales. Presuposiciones, fundamentos, amplitud y validez a partir de una etnografía en los Andes ecuatorianos
Miguel Huarcaya | 315

III

(POS)MODERNISMOS, SUBALTERNIDAD Y VISIONES HISTÓRICAS

FAMILIARES OCULTOS DEL DISCURSO POSTMODERNO SOBRE LA CULTURA:

UTOPIA COLONIAL Y NOSTALGIA FASCISTA

*Valeria Coronel**

De acuerdo a la conocida tesis de Jameson, el sentido común posmoderno se distancia de dos factores que componían la conciencia modernista: una visión secular del tiempo histórico y una autonomía relativa entre distintos campos del saber e instituciones, que fuera el signo distintivo de las sociedades burguesas. Entre los saberes e instituciones que se autonomizaron como efecto de las revoluciones políticas burguesas y la división social del trabajo se han señalado la separación del estado y la Iglesia, la autonomización del mercado del parentesco y los canales de circulación despótica, y la delimitación de la estética y las ciencias¹. Para Jameson, nuestra época, en contraste, ha tomado la forma de una cultura holística en la que la realidad y la teoría han contribuido a volver precarias la autonomías e indiscernibles las lógicas de la mercancía, la política, la estética, la crítica y la religiosidad.

Como en el género utópico colonial, la utopía posmoderna ha propuesto la delimitación artificial de las regiones culturales como islas sepa-

* Magíster en Ciencias Sociales con mención en Historia comparada de la región andina por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Quito, y candidata a Ph.D. en el departamento de Historia de la New York University. Se encuentra actualmente elaborando una tesis acerca del imaginario sociológico conservador y el problema del colonialismo interno en Colombia y Ecuador de principios del siglo XX.

radas del continente a través de una inmensa inversión tecnológica, territorios en cuyo seno la lógica del capital es inexistente y donde la producción y la autoridad se funden en una totalidad moral. En este sentido, una de las profetas de la utopía, Françoise Choay, es capaz de proponer como una alternativa a la desazón provocada por el capital en nuestra época, el ir en camino inverso al de Maquiavelo, desandar la formación nacional italiana, recomponer el espacio moral perdido por la Iglesia y fijar la identidad en el territorio, mientras invoca la fragmentación de las lenguas e identidades, y la reunificación del lenguaje con la naturaleza (Choay, 2000). La utopía posmoderna no es un discurso marginal, es el signo de la teoría social contemporánea y es el sentido común de nuestra época de revitalizado misticismo.

Ernesto Laclau (1996), entre los autores de mayor influencia en el pensamiento posestructuralista, se acerca peligrosamente a la línea general de pensamiento posmoderno, que privilegia la identidad a la política. En una problemática lectura de Gramsci, este autor ha propuesto, de manera inversa al autor italiano, disolver la política como espacio específico para la resolución de contradicciones sociales y dismantelar teóricamente al estado nacional. En esta misma línea, defensores del nacionalismo cultural como Manuel Castells (1997) y Arjun Appadurai (2000) encuentran en las formaciones culturales de raigambre local un refugio a la comunicación globalizada y proponen afinar la nación a su patrimonio a la vez que constituir un casta de mediadores intelectuales en las ciudades cosmopolitas. En esta línea también se encuentran los fundadores de la teoría del multiculturalismo y el “hetero-reconocimiento” como Charles Taylor (1999), cuya tesis se puede resumir como una afirmación de la diferencia cultural hasta la intraducibilidad del lenguaje, una búsqueda de ‘modernidades alternativas’ caracterizadas como alternativas culturales a lo que el autor concibe como la tendencia homogenizadora del capitalismo.

Frases metafóricas como la ‘difusión del estado’ (Sassen, 1995) denominan en la literatura de la ciencia política contemporánea un proceso que parece mucho menos democratizante que lo que el imaginario de los 80 supuso cuando observaba procesos de descentralización y de reducción del estado. Más que un retorno del poder a la sociedad que rompe con el proceso de reificación del estado (Laclau, 1985), esta década muestra el surgimiento de nuevos concentradores de poder operando como agentes territoriales sobre una sociedad cada vez menos regulada. Corporaciones transnacionales de carácter privado y una radical presencia militar en fron-

teras y relaciones internacionales han internalizado las funciones territoriales y jurídicas, e incluso han internalizado los mercados dominando todos los campos de la circulación (Scheuerman, 1999). En este contexto, el discurso de la nación contra el estado afirma el proceso de descentralización auspiciado por organismos financieros en la década de los 80. La concentración de poder político en ejércitos casi privados complementa los rostros utópico y flexible de la territorialidad posmoderna.

Es así como según el sociólogo africano Achile Mbembe (2000) la ficción de la distancia cultural en los continentes atravesados por la experiencia colonial ha sido precisamente una de las formas más eficientes de creación de espacios carentes de mediaciones políticas y abiertos a los flujos de capital que no crean ninguna sedimentación en los corredores del Tercer Mundo. En su criterio, la domesticación del tiempo global procede a través de la destrucción de marcos territoriales nacionales o sus proyectos, y a través de la “simultánea creación de espacios móviles, y espacios de enclaustramiento enfocados en la limitación de la movilidad de las poblaciones consideradas superfluas”. La guerra y el culturalismo han determinado la fijación de identidades como incapaces de una reflexión secular acerca de la lógica de la mercancía en el contexto parasitario del colonialismo, la ficción del holismo cultural a contribuido al establecimiento de fronteras internas e impedido la puesta en escena de una ficción que fuera muy útil en los estados nacionales europeos, la ficción de universalidad. La movilidad introducida por los flujos de capital a nivel global se ve acompañada de un proceso de represión que oscila entre el discurso de la distancia cultural de los habitantes de estos nichos desregulados y una forma militar de represión de conflictos, administrándose así una forma bastante conveniente de acumulación oligopólica.

Los límites a la construcción social del estado en África pueden servir de espejo a países de América Latina donde también es un eje del colonialismo y una realidad posmoderna la construcción de formas fragmentadas de espacialidad. En América Latina los ideólogos de la diferencia cultural invierten su energía intelectual en soslayar el papel clave que ha tenido América Latina y el Caribe en la radicalización de los discursos universalistas del humanismo ilustrado², e insisten en sostener que éstas son teorías importadas, foráneas a la cultura nativa. Mientras se presenta a la razón política y se reniega del principio de universalidad a los habitantes de los trópicos, una economía de coerción cuyo objetivo es destruir poblaciones superfluas y explotar materias primas, una sociedad subordi-

nada a la manera en que funciona la ley de distribución de armas (Mbembe, 2000: 284), se instala sobre la base de un inexistente proceso de homogenización o universalización en estas sociedades interno coloniales (Guha, 1983; Sheller, 2000). La territorialidad fragmentada, sustentada en argumentos de diferencia cultural de tradición colonial, ha facilitado una máxima rentabilidad a capitales transnacionales en lugar de una alternativa política para su administración social.

Los críticos contemporáneos de las teorías de la modernización funcionalista se han alejado mucho de las contribuciones que el pensamiento latinoamericano había hecho para comprender la falacia de las explicaciones dualistas acerca de la coexistencia de ‘tradición’ y modernidad en América Latina. Como un comentario tendiente a profundizar la crítica de las teorías de la dependencia, y entre otros autores que contribuyeron al brillante desarrollo de la teoría de la articulación de modos de producción, Sempat Assadourian había propuesto en el año 1979 una crítica contundente a las teorías dualistas al observar cómo las formas más ‘tradicionales’ de reproducción social estaban inseparablemente ligadas a la lógica de la mercancía colonial. En contraste, autores contemporáneos como Arturo Escobar (1994), e incluso Catherine Le Grand³, han buscado afirmar el ‘espacio interior’ en América Latina, definiendo territorios culturales imaginados como ajenos al capital. Asimismo, en contraste con Viotti da Costa, quien inició en los 80 una crítica a los mitos culturales en los que se sustentaban ideológicamente las formas de trabajo precarias –tales como los de la ‘democracia racial’ y otros mitos patriarcales en el Brasil–, autores contemporáneos como Arturo Escobar reivindican el sentido holístico de la cultura declarando imposible un juicio de las formas económicas precarias, pues para este autor el mercado, la moral y la autoridad resultan inseparables de la cosmovisión cultural de los grupos marginales de América Latina.

Escobar trata de reducir la invención de la economía como un dominio autónomo al patrimonio de la cultura occidental y reconsiderar el hecho de que el trabajo y la naturaleza sean objetos de intercambio y conocimiento, mercancías u objetos aislables del todo social en otras culturas (1994: 60). Siguiendo las enseñanzas de la economía moral de James Scott (1985) y el nacionalismo cultural de autores poscoloniales, el autor define lo local como el espacio donde los actores populares, desde la diferencia cultural, resisten espontáneamente a la introducción de las prácticas capitalistas (95). En su concepto, lo local, en lo que define como el

modelo campesino colombiano, es el resultado de una “extensiva conversación de Aristóteles a Smith y Marx” que hace que las prácticas agrícolas no estén mediadas por la racionalidad instrumental, o el cálculo económico, sino que estén organizadas como formas de reciprocidad con la naturaleza, mediadas por la creencia en Dios. En este contexto, la institución sustituta del mercado y del derecho civil, en tanto matriz de coordinación de las transacciones sociales, es la unidad doméstica. La unidad doméstica es el lugar desde el cual se evita la interacción con el mercado “which they see as a concrete place rather than as an abstract mechanism” (97), es la institución del hecho social total ‘a methaphore of bricolage’ donde se superponen múltiples prácticas del trabajo a la piedad filial, y se hace evidente en la búsqueda de Escobar que las formas de producción no son independientes de todas las otras prácticas de la vida social.

Escobar coincide paradójicamente con el reclamo que hace el influyente asesor de Margaret Thatcher, John Gray, quien aterrado por la generalización del modelo liberal norteamericano al Asia y el Tercer Mundo propone retomar el concepto de orden y reivindicar “indigenous types of capitalism” para quienes no fueran anglosajones, como un modelo de ordenamiento mundial. El argumento es que si bien la economía debe ser mundial, el sistema democrático liberal no debe serlo pues en el Tercer Mundo es necesaria la mediación de la cultura so riesgo de perder formas de cohesión social ‘tradicional’, que en su criterio sirven para limitar la fluidez de la división del trabajo y evitar el surgimiento de nacionalismos radicales, lo que el ideólogo conservador describe como fundamentalismos, neopopulismos y neocomunismos. (Gray: 20)

En el concepto de Gray al igual que en Escobar, el libre mercado y la democracia son patrimonio cultural anglosajón; pero Gray es optimista con su propio medio, al describir las condiciones de ‘su cultura’ subraya la confianza en el individuo capaz de administrar el circulante de manera racional y la confianza en las instituciones políticas capaces de planificar artificialmente las condiciones del intercambio. En contraste, los mercados regulados surgen espontáneamente en sociedades que no pueden manejar el riesgo. En el Tercer Mundo donde el sujeto es incapaz de administrar racionalmente el dinero y la representación política, la mediación de la cultura evita la universalización del mercado, la libre circulación del dinero y la “banalización de las tecnologías, pues hace más fluida la división del trabajo”, el mercado debe mantenerse embebido en un modelo social total, y sus pensadores deben rechazar la autoridad universal de la de-

mocracia liberal. En sus términos “global democratic capitalism is as unrealizable a condition as worldwide communism” (Gray, 1998: 21).

De una forma aparentemente más cercana a lo popular, esta visión mitificada de la cultura y su reivindicación como el patrimonio de América Latina constituye un retorno al paradigma de los años 50 presente en la ‘historia de las ideas en América Latina’. en la cual filósofos académicos intentaron definir ideologías de distinta índole y orientación como el patrimonio espiritual de nuestro continente⁴. Esta defensa del espíritu original del continente constituyó un legado del arielismo y otras formas idealistas de la identidad criolla que promovieron una eterna recreación de la rivalidad entre contrarreforma y protestantismo. Paradójicamente este paradigma de los años 50 tuvo también sus cultores en el relativismo cultural norteamericano de los estudios de área y las políticas sobre la región. El oscurecido matrimonio intelectual entre los nostálgicos de la originalidad criolla y el relativismo de los estudios de área en los Estados Unidos definió una imagen de América Latina que resultó muy costosa. Incapaz de autogobernarse y sus habitantes negados culturalmente a opinar en asuntos de razón económica o política, y por tanto de generar una modernidad plausible, América Latina fue vista hasta la década de las revoluciones como una fallida receptora de instituciones del Norte, o como una cultura de autoritarismos tropicales frente a los cuales no cabía un juicio ético⁵. Esta genealogía del culturalismo nos hace al menos dudar de su auto-representación como propuesta de izquierda, e invita a indagar en la renovación contemporánea de instituciones coloniales que el discurso de la cultura facilita y da forma.

¿Es la cultura el espacio de emancipación frente al capitalismo contemporáneo o es su forma como lo sugieren Jameson y Zizek? Si fuera un espacio emancipatorio, ¿qué tipo de vínculo social promueve y cómo se funda una nueva forma de soberanía? ¿Es el sentido holístico que muestra la cultura en el contexto del capitalismo flexible, y/o su presentación como fuente de territorialidad y soberanía, una novedad sin precedentes?

A mi entender, la teoría posmoderna de la soberanía fundamentada en la revitalización de la cultura y en la reintegración de las esferas antes separadas del mercado, el estado y la filosofía, en un hecho social total, establece una falsa disyuntiva entre cultura y capitalismo, y parte de una lectura muy parcial de lo que ha sido la historia de la modernidad. La crítica a la autoridad identificada como una crítica al liberalismo ha descuidado las formaciones coloniales y fascistas, es decir las experiencias au-

toritarias y parasitarias que complementaron en la periferia la expansión liberal en los estados nacionales (Guha, 1983; Said, 1996). Estas experiencias constituyen fundamentos innegables del capitalismo flexible y la conciencia posmoderna. La negativa posmoderna a hacer historia o genealogía de su formación es sintomáticamente una negativa a reconocer el parentesco que guarda con las formas bastardas del modernismo. Los modernismos colonial y fascista fueron reactivos en reconocer su propia instrumentalidad y novedad, y acuñaron siempre un discurso acerca de la tradición y acerca de la naturalidad de la solidaridad patriarcal o étnica. La negativa epistémica a reconocer su modernidad se fundamenta en gran parte en discursos holistas acerca del carácter indiscernible e indisoluble de las instituciones sociales. En el contexto colonial la negativa a ver la lógica del mercado contribuyó a mantener formas de trabajo coercitivo en las cuales la restricción monetaria se vio acompañada por una distribución despótica de bienes simbólicos. Los trópicos cargarían con el peso del fantasma de la utopía que los declarara externos a los deseos y conflictos de la modernidad, siendo a su vez el espacio fundacional de la acumulación oligopólica. El holismo cultural fue también la ideología estética que sustentó el fascismo en Europa.

Las semejanzas entre el holismo cultural posmoderno y el que ha sido objeto de la crítica del colonialismo y el fascismo radica fundamentalmente en dos asuntos: el primero, la problemática pareja constituida por una conciencia idealista y una práctica económica oligopólica (negada místicamente a su conocimiento); el segundo, la construcción de territorios corporativos o nichos locales delimitados por categorías naturalizantes, como cultura o etnia, en detrimento de nociones cosmopolitas o políticas de soberanía, en un contexto en el cual solo el capital financiero alcanza carácter global.

En este trabajo me interesa fundamentalmente observar la experiencia de experimentos que presentan un modelo similar de defensa de la cultura como fuente de soberanía y resistencia frente al capital con el fin de sugerir algunos comentarios críticos respecto de si esta vía nos permitiría una solución democrática o administración social del capital.

Precisamente, en un momento en que el capital ha formulado en leyes corporativas su carácter transnacional, la sociedad se ve fragmentada en nichos locales, escéptica frente a la posibilidad de crear espacios de representación abstracta y espacios de socialización críticos, la cultura se vuelve el fetiche que organiza la producción y la circulación. De manera

análoga, el aislamiento de utopía en el pensamiento renacentista se sostenía en una moral que autorregulaba las prácticas y codificaba los deseos sin dejar ninguno insatisfecho. Las fronteras en torno a la utopía impermeabilizaban a sus miembros del deseo abierto asociado al dinero, y hacían por lo tanto innecesaria la tercería institucional de la soberanía. Paradójicamente, las utopías del renacimiento inspiraron el diseño institucional que acompañó a la empresa mercantilista en las colonias del nuevo mundo. Según los testimonios de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, se trataba de una *sociedad* indefinible en la que la disciplina era total, y sin embargo no había ni leyes civiles, ni políticas,

Sin soberano, sin instituciones de nobleza predominante, sin representación popular, sin ejércitos, en la que vivían subordinados, sin opresión ni mendicidad, sin código penal porque no había delitos, y sin leyes civiles porque no había injurias; las artes estaban cultivadas, la religión triunfaba en la unidad de la fe y en la pompa de sus ceremonias se organizaban 280.000 tributarios de 18 a 50 años... (según el informe del Gobernador Barnal al rey en 1730, Juan y Ulloa 1982: 410)

El argumento que justificaba la inexistencia de leyes civiles era que los indios no habían desarrollado una conciencia capaz de lidiar con el dinero ni tenían propiedad. Se trataba de una sociedad en la que la producción de mercancías era la más eficiente conocida, con su venta se pagaba el tributo y las arcas de los jesuitas, y sin embargo “[e]n esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara”⁶ (Juan y Ulloa: 413 subrayado mío).

La secular oposición en los países coloniales a ver el trabajo como mercancía y el intento de establecer lazos de dependencia como el concertaje, el huasipungo, el enganche (Guerrero, 1991; Mallon, 1984), así como la vinculación a la tierra de los subalternos andinos, está asociada a una máxima establecida en los territorios utópicos del mercantilismo. A criterio de sus ‘protectores’ los indios estaban inhabilitados como libres contratantes del mercado porque su conciencia mágica les impedía ver la diferencia entre fines y medios, eran incapaces de reconocer en el dinero un signo sustituto y equivalente, y por tanto debían ser protegidos de idolatrarlo como un fin en sí mismo. Su incapacidad de abstracción les hacía también inhábiles para entender una autoridad impersonal, así la autoridad debía investirse de formas de afecto natural y deuda moral.

En la descripción de la empresa jesuita –experimento ‘ejemplar’ de administración interna colonial– los viajeros Jorge Juan y Antonio de

Ulloa expresaron su admiración por la habilidad de los padres de la Compañía de administrar una totalidad solamente visible para ellos mismos y compuesta por una diversidad de formas laborales fijadas en nichos particulares (haciendas esclavistas, misiones utópicas, obrajes de mano de obra semisalarial, cortes y mercados urbanos). También se admiraron de su capacidad para incrementar la productividad y ahorrar salarios, dividir la esfera de la producción –como si esta fuera una empresa de redención moral– de la esfera de la circulación, como escenario exclusivo de quienes habían sido ordenados en una perfecta racionalidad instrumental. Todo mediante la puesta en escena de coordenadas morales que delimitaban el espacio íntimo, local y transnacional. Un territorio que se definía como un proyecto de maximización de recursos para la salvación⁷.

Los jesuitas fomentaron por un lado el particularismo cultural⁸ sustentado en un concepto evolucionista de tipo moral, según el cual coexistían diversos estadios o tiempos en un proceso de perfeccionamiento de los sujetos y los pueblos. La diversidad de temporalidades entre los hombres, y la puesta en escena de corporaciones utópico-económicas que ratificaban estas diferencias temporales, solo lograba una articulación general en la mirada de los padres ejemplares y más limitadamente entre sus pupilos criollos. Una de las claves de este particularismo cultural, denunciado por Pascal y los radicales reformistas, fue la división de los hombres, entre quienes podían confrontar el carácter libidinal del dinero y orientarlo a su fin, o alternativamente revertir lo especulado a través del pago lingüístico de una perfecta confesión, y quienes como los indios, las castas y los esclavizados no podían ‘todavía’ orientar de manera autónoma los medios a los fines. Éstos vivían en el tiempo caracterizado por la imperfección del lenguaje y la conciencia⁹. Como consecuencia de su precaria racionalidad medios-fines la moral indicaba apartarlos de la seducción de la política y la mercancía y confinarlos a escenografías organizadas alrededor de alegorías morales instaladas como una segunda naturaleza. Los reformistas más radicales acusaron a la Compañía de Jesús de promover los cultos locales y la idolatría de la imagen alegórica en lugar de extender una ética homogeneizante con el único fin de convertirse en los intermediarios entre fragmentos territoriales no unificados.

En los espacios alegóricos donde se atareaban castas, esclavos e ‘indios’ efectivamente si lo hacían en la producción de mercancías se promovió una sistemática eliminación de los rastros de dinero. En los espacios productivos se fomentaba la música sacramental, mientras se sancionaba el dinero como un símbolo de deseo y erotismo –no procesable para suje-

tos sin orden lingüístico. Importantes inversiones tecnológicas promovieron una escenografía moral externa y subjetiva en la que adquirió su forma y su ritmo la producción de mercancías que fueran realizadas luego en las capitales ‘modernas’. La paga del trabajo, por tanto, se daba en especie (producida en las unidades económicas complementarias) y en la puesta en escena de ceremoniales de inversión simbólica. Ocultadas las mercancías como tales, fue promovida la imagen religiosa como fetiche y representación del intercambio social¹⁰. Lo más admirable de este proyecto holístico era la capacidad que tenía éste de sustituir el estado por un territorio fantasmagórico y perfectamente normativo. Se trataba de una república moral paralela a la de la administración colonial, que no intentó construirse como una institución política, una república moral en la que se formó una economía de alta rentabilidad sin depositar ni una sola de sus miradas en el concepto mercancía.

El territorio de la misión al que estaban fijados sus pobladores era un no-lugar solo en dos sentidos: primero en cuanto no era un lugar de retorno del capital producido por sus habitantes. La isla utópica era impermeable e incapaz de sedimentar capitales, lo cual hacía más veloz la extradición del dinero hacia España y Génova. Segundo, no era parte de la geografía política. Según versan sendos manuales de advocación de imágenes marianas, los territorios morales eran jurisdicciones paralelas a las administrativas, sus miembros eran sujetos morales pero muertos civiles. El territorio de la misión utópica era un territorio fantasmagórico, cuyos hitos eran solamente visibles para los ‘ojos morales’, es decir para las subjetividades formadas bajo la estricta educación visual de la prédica jesuítica¹¹. En los experimentos productivos inspirados en la administración jesuítica, es decir en los territorios de hegemonía económica y autoridad criolla, se promovía el imaginar como vínculos morales aquellas relaciones sociales que hicieran posible la producción de mercancías y que el protestantismo y el liberalismo en otras regiones definirían como estrictamente económicas¹².

La lectura del fenómeno colonial que ofrecieron los teóricos de la articulación de modos de producción en América Latina de los años 70, y la lectura que hicieron Ernst Bloch y Walter Benjamin en los años 30 acerca del fascismo en Alemania ofrecen ciertos elementos críticos para desenrañar la relación entre la obsesión por la cultura y la forma de la implacable mercancía en contextos de acumulación colonial e industrialización monopólica. La utopía del holismo moral jesuítico (por mencionar solo la primera forma de una obsesión cultural de larga trayectoria en América

Latina), así como la nostalgia por una solidaridad primigenia en el experimento fascista apuntan a invisibilizar el profundo impacto disolvente de la lógica de la mercancía en sus territorios¹³. Estas ideologías impidieron la formación de sociabilidades fundamentadas en nociones contractuales de lo social e hicieron inviable la construcción social de las instituciones políticas, o sea del estado.

Pero, más allá de esto, según la crítica adelantada por Bloch, el error de la izquierda tradicional en los años 30 era el mantenerse afincada en el rechazo al liberalismo, mientras la fase monopólica del capital se veía más bien respaldada por una profunda nostalgia de las solidaridades perdidas. Esta nostalgia guió la construcción de un modelo institucional corporativo, en el cual la ideología de la cultura jugó un papel crucial. Esta crítica de décadas atrás es bastante sugerente para repensar también nuestro presente, que ha sido calificado por la izquierda posmoderna como una ola liberal disolvente y homogeneizadora en la que es necesario prescindir de la democracia abstracta del ‘paquete ilustrado’ para buscar un refugio social ‘caliente’ en la cultura. ¿Es nuestra época un retorno del liberalismo, o un retorno del corporativismo en territorios no nacionales, un retorno de las nostalgias aristocráticas por la cultura?

La comunidad, este ‘sólido’ artificial que en ambos casos parecía legado del pasado, fue el objeto de la crítica de ambos paradigmas teóricos. Los teóricos de los modos de producción en América Latina contribuyeron a definir los ‘legados feudales o tradicionales’ como retaguardias producidas por el mismo capitalismo. En ambos casos los autores denunciaron como estos territorios artificiales eran naturalizados como espacios contrarios a la abstracción y mistificados como alternos a la modernidad. En esta categoría de ‘alternos a la modernidad’ se reunían sintomáticamente los supuestos rezagos sociales de un pasado imaginado como solidario, los espacios periféricos exotizados como distantes de la modernidad y las expresiones del ‘espíritu’ tales como el arte. Para Bloch la nostalgia fascista se negaba a asumir su carácter de artificio construido desde el presente, y se asignaba una legitimidad prediscursiva y distinta de los objetos más profanos del mundo, es decir los hombres-mercancía o masas. Desvalorizado el mundo secular, se devaluaba la razón política y la opinión pública como fuente de soberanía; las solidaridades mistificadas no constituían mediación alguna frente a los procesos de acumulación financiera oligopólica que tuvieron su auge durante el fascismo.

Podría parecer lógico que el Barroco represente una transición entre lo tradicional y lo moderno y que una vez entrada la nueva división internacional del trabajo y la expansión del mercado internacional en el siglo XIX esta modernidad fundamentada en el holismo moral quedara sin continuidad. Sin embargo, es sintomático que quienes lograron definir el modo de producción colonial en América Latina en medio de la crisis del modelo populista –me refiero al grupo que constituyó el brillante debate entre la teoría de la dependencia y la de la articulación de modos de producción en los años 70– solo lo hayan podido hacer tras una deliberada búsqueda por desencantar los iconos de la cultura.

De hecho los más significativos iconos que tuvo que desentrañar la escuela de sociología de Sao Paulo y los estudiosos de la economía colonial para develar una racionalidad económica fueron los que alimentaban la conciencia criolla y neocolonial. De manera específica la idea de que América Latina estaba determinada culturalmente a la descapitalización y que las formas más coercitivas del poder estaban matizadas por una racionalidad cultural de tipo paternalista. Esto, sin lugar a dudas, es un legado de la hagiografía católica del siglo XVII que hemos descrito como un proyecto de holismo moral, pero también fue alimentada por una problemática formación del pensamiento estético modernista en América Latina. La estética se volvió ideología, colonizando por fuera de su campo disciplinario precariamente delimitado los espacios de la política y la economía que también eran precarios (Larsen, 1990; Figueroa, 2001; Gutiérrez Girardot, 1983).

En la primera mitad del siglo XX hay un nuevo proceso de definición de la cultura que se asocia al paso del neocolonialismo a formas de gobierno indirecto. La modernidad es definida como patrimonio cultural de Occidente, y los países de la periferia en las condiciones más diversas desde el Japón hasta América Latina son considerados como recién llegados, y por tanto como copias malogradas del original. En este contexto los países periféricos se afirman en la obsesión por su particularidad cultural y espiritual.

Éste es el caso descrito por Harootunian en su estudio sobre la reinvención de la tradición Edo en Japón, a partir de una convención de filósofos bajo el título de “overcoming modernity” (1940) que reaccionaron a la discriminación de Occidente e intentaron resolver los conflictos internos de una sociedad industrial difundiendo principios de la estética Edo como principios de solidaridad social y afirmándose en las sutilezas del espíritu y la cultura.

De esta forma también puede ser visto el caso del Congreso de Historia de las Ideas en América latina. (Puerto Rico, 1956) en el que participaron Leopoldo Zea y José Gaos, entre otros. En este congreso fue de particular relevancia la declaración hecha por sus participantes de que su proceso de descolonización era completamente distinto al de Asia y África, pues Latinoamérica podía confiar en su espíritu como ‘cristiana antigua’ y solo requería encontrar el reconocimiento de su propio canon cultural. América Latina no requería de teorías de descolonización prestadas ni de una emancipación completa.

Tal vez uno de los personajes más fascinantes en el que se observa la combinación entre la conciencia criolla y el relativismo cultural en un proyecto de holismo cultural para América Latina es el brasileño Gilberto Freyre. Freyre fue descendiente de un señor de ingenio esclavista, a la vez que antropólogo graduado en Columbia University donde tuvo contacto con Boas, el padre del relativismo cultural, y con el estudio del surrealismo. El antropólogo brasileño propuso una ‘indisciplinarización’ de la ciencia y la estética y un radical relativismo cultural para definir la cultura del Brasil. Se presentó a sí mismo como quien sacó el posmodernismo de la estética para hacerlo una forma de leer la cultura de los trópicos que es naturalmente posmoderna. Propuso que la cultura regional de Salvador de Bahía, cuna de la civilización ‘tropical’, tenía la forma de una obra de arte, y que por tanto ni la ciencia, ni la estética, ni la economía podrían estudiarse como instituciones independientes sino como un todo dominado por la cultura. En su texto *Casa grande e Senzala* reivindicó el espíritu vanguardista del amo y la sensualidad y exotismo del grupo africano para posicionar su mestizaje como la cuna de una cultura espiritual y onírica única.

Fue la economía política en los años 70 la que confrontó los mitos de la democracia racial y el patriarcalismo representados por la obra de Freyre y develó la correspondencia entre éstos y las prácticas de la esclavitud, cuyo legado marcaba aún en el siglo XX el carácter monopólico del mercado y la representación política (Viotti da Costa, 1985). La economía política destronó la hagiografía jesuítica y la moral hacendaria, llamando por su nombre a la servidumbre y la reciprocidad asimétrica de las grandes libaciones andinas de hacienda (Garavaglia, 1979; Colmenares, 1969). Siguiendo la línea de Mariátegui estos autores cuestionaron la cultura como factor explicativo de la marginalidad y apuntaron a la economía política, proponiendo al mismo tiempo una revolución cultural que permi-

tiera la construcción de proyectos populares de nación. De este paradigma se reivindica solamente su crítica a la teoría de las ventajas comparativas y la influencia del funcionalismo, así ha inspirado importantes estudios acerca de los complejos procesos de proletarización en América Latina y el Caribe. Sin embargo esta literatura es también productiva para mirar con cuidado cómo la crítica al colonialismo supone una crítica al determinismo cultural. La construcción de la economía política como objeto supuso el desentrañamiento de los iconos de la mentalidad criolla entre los cuales se cuenta un relativismo cultural atado al racismo.

Sempat Assadourian y Juan Carlos Caravaglia describieron precisamente como elementos claves de la articulación colonial elementos que la doctrina religiosa había definido como temas morales: una heterogeneidad de formas laborales solo articuladas por el papel mediador del capital comercial (la multiplicidad de tiempos y el procurador como articulador), el carácter oligopólico del mercado y la existencia de una cadena de subvenciones posibles gracias al ahorro del circulante en los espacios productivos orientados a la realización de una única mercancía en el espacio selecto de las 'ciudades modernas'. Asimismo Colmenares descubrió en los libros de hacienda de los jesuitas un documento privado que develaba la racionalidad instrumental de esta empresa moral.

Éste fue su mérito pero también su límite. El entusiasmo por develar las estructuras económicas marginó al papel que había tenido sintómicamente la cultura en la organización de la economía colonial, y fue descartado como tema de segunda bajo el argumento de la falsa conciencia. Es así que aún hoy parecen divorciados los estudios de la cultura y los estudios del capital colonial. En los últimos años, la búsqueda posmoderna de nuestra racionalidad cultural renovó la pregunta de si América Latina es una modernidad determinada por una epistemología *sui generis*. Este proyecto inspiró brillantes estudios sobre el Barroco¹⁴, cuyas conclusiones sin embargo volvieron a la vía tradicional del relativismo, con instrumentos más sofisticados.

La crítica del capitalismo colonial ha dejado abierto e irresuelto el problema de la relación entre esa suerte de fetichización de la moral (luego la estética y finalmente la cultura) en la periferia, y la forma específica del capitalismo colonial. Una pregunta a la que podrían apuntar los aportes teóricos desde América Latina para una rearticulación de la cultura y la economía política, podría ser: ¿Qué relación existe entre una sociedad que reniega su carácter mercantil y vive el encantamiento de la cultu-

ra, sea esta moral o estética, y el carácter descarnado de la acumulación colonial?

En el fetichismo de la mercancía, Marx presentó su proyecto como una investigación acerca de cómo lo abstracto es lo evidente en la conciencia moderna. Su propuesta fue trazar la génesis de la forma ‘dinero’, desarrollar la expresión de valor implícita en la relación de valor de las mercancías, “desde su más simple perfil hasta su deslumbrante forma como moneda”¹⁵. De acuerdo con Zizek, en el fetichismo de la mercancía Marx se afirma en una lectura materialista de la conciencia al plantear que el secreto a ser develado no era el contenido oculto detrás de la forma sino al contrario el secreto de la forma misma... porque el trabajo asumía la forma del valor de una mercancía, y porque el individuo podía afirmar su carácter social solamente en la forma mercancía de su producto (Zizek, 2000: 11, traducción mía). Para Marx el descubrimiento del trabajo existente detrás de la forma mercancía a la vez que removía las apariencias de que éste era un fenómeno accidental, “de ninguna forma altera el modo en que esta determinación realmente si tiene lugar” (El Capital I: 323): las relaciones no eran entre individuos en el trabajo, sino realmente relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.

Siguiendo la repetida representación moral y estética del valor en la región andina en parte fruto del legado de la orientación jesuítica que fuera tan influyente en la formación de la región criolla durante la época colonial, ¿qué nos revela la fusión en el obraje de funciones religiosas y productivas? No fue solo que los cementerios, iglesias y curatos fueran núcleos de explotación colonial que ocultaron tras su doctrina intereses económicos, tal como lo anotaron Lavalle (1982) y Garavaglia (*op. cit.*) entre otros, sino que aún más importante para una agenda de investigación a futuro: las manufacturas, haciendas azucareras y protoplantaciones fueron templos, cementerios y cofradías. El método religioso y su fenomenología ampliamente instalada por la escuela de arte del Barroco apuntó a integrar la producción y la circulación en un todo moral, y le dio su forma.

La economía política dejó establecido una serie de problemas en torno al modelo colonial en América Latina que requieren ser discutidos en los estudios culturales. En este sentido autores como Neil Larsen (1995) y José Antonio Figueroa (2001) ofrecen interpretaciones que ponen a dialogar los métodos críticos de la literatura con las ciencias sociales para explorar figuras complejas de la cultura y la administración económica, como son los experimentos patriarcales y etnicista de administración social.

Estos autores estudian el realismo mágico o el indigenismo como construcciones solo comprensibles dentro de la ideología estética y los medios tecnológicos del modernismo internacional interviniendo en contextos neocoloniales (Larsen, 1995; Figueroa, 2001). Larsen por ejemplo identifica en la incommunicativa red de fantasmas de la obra de Juan Rulfo una de las fuentes de dominio cultural del estado sin estado, estableciendo una correlación entre la mistificación del gamonalismo y la participación de Rulfo en redes intelectuales fascistas a nivel internacional. Este tipo de aproximación devela dos caras del modernismo mediante una crítica al idealismo, pues desentraña la fabricación del gamonalismo¹⁶, y lo entiende como un constructo múltiple concebido entre el proyecto holístico de la estética y el pensamiento social modernista. Ideologías políticas autoritarias que acompañan a la delimitación de los saberes en sociedades periféricas y redundan en consolidar instituciones sociales aparentemente tradicionales¹⁷. Estas instituciones facilitan la concentración de las funciones económicas y políticas en las mismas personas. El proyecto culturalista infunde vitalidad a un cuerpo social que no ha podido construir estado.

LOS CRÍTICOS DE LA NOSTALGIA FASCISTA

En su crítica marxista al fascismo, Bloch, Gramsci y Benjamín Iliamaron la atención a los intentos de renaturalización y sublimación de la sociedad y la cultura, cuestionando el intento de dar la espalda al hecho abstracto de la mercancía y a su contraparte racional, la política, por parte del fascismo. La mayor fuente del autoritarismo, en esto coinciden estos autores, es la utopía reaccionaria de la comunidad, la tesis de que una cultura alejada del mundo era la solución para el problema de la anomía que sufrían las masas. Para estos autores el autoritarismo consistía precisamente en la supresión de la política como efecto de la negación del carácter contradictorio y artificial del mundo de la mercancía.

Bloch (1996) propone romper con la imagen lineal del historicismo. En lugar de ver el presente como una época completamente diferente emergida de la superación del pasado ('nuestro tiempo es liberal') o de ver en el mundo contemporáneo el resurgimiento de elementos de la tradición cultural reprimidos por la modernidad ('nuestro tiempo es híbrido, o cul-

turalmente alternativo'), lo que sugiere es que el presente capitalista crea múltiples reificaciones reprocessando el pasado para nuevos fines. Interesado en el análisis del corporativismo Bloch hace un movimiento similar al que hizo Assadourian en el estudio de la historia colonial andina, para ambos las corporaciones tradicionales son entendidas como fabricaciones orientadas hacia la subvención económica de la mercancía en contextos oligopólicos. En Bloch la tradición es entendida como una fuente de solidaridad artificial naturalizada que se pretende introducir como alternativa a la política.

Bloch hace un diagnóstico del presente fascista, que ciertamente incluye la contradicción entre capital y trabajo, pero también la construcción de la lealtad nacionalista, la mistificación, la biologización de la sociedad, del discurso médico y la teoría racial: las reificaciones ofrecidas por la conciencia aristocrática al fascismo. Este autor entonces no solo mira las contradicciones del capitalismo sino también las 'soluciones peligrosas' ofrecidas por los saberes modernistas. De acuerdo a Bloch el fascismo encuentra un apoyo en la crítica de la izquierda únicamente dirigida al liberalismo, mientras se apoya en la cultura. El 'fraude fascista' pone en escena una fetichización estética que crea el ambiente de haber recuperado una totalidad social perdida.

Para Bloch y para Gramsci es evidente que el fascismo busca en la estética sublime, el pasado y la naturaleza, algo que el presente ha perdido, para estos autores en esto consiste la vía autoritaria para confrontar la crisis causada por la pobre interacción social. Gramsci reveló el aparato conceptual de una sociología fundamentada en metáforas biológicas y forzadamente alejada de las cuestiones de la política como sustento de las utopías comunitaristas del fascismo. De manera contrastante a la lectura que de él hace Laclau, la propuesta de Gramsci no es hacer una teoría sociológica de la diferencia y la articulación social, en su proyecto se trata, como en Maquiavelo, de volver todo a la política, y completar por la vía del socialismo la batalla contra la propuesta comunitaria (en lo civil) y metafísica (en lo representacional) de la Iglesia Católica. La alternativa de esta izquierda más atenta es la reformulación del espacio político, la interpelación de las masas hacia la crítica y la construcción secular del estado.

Benjamin fue quizás quien más claramente insistió en advertir el peligro del aura sublime del arte como un síntoma de la negativa a asumir el carácter artificial del hábitat moderno. La negativa a distinguir lo construido de lo dado redundaría, según este autor, en la eliminación de la crítica

y el oscurecimiento de la política. Así, las simulaciones de una sociedad sin clases (falansterio), el universo alterno del arte por el arte, o la ilusión de una naturaleza intocada por la industria fueron el mayor blanco de sus críticas, e incluso las definió como continuaciones por la vía estética de la metafísica religiosa.

Estos autores al igual que Marx advirtieron contra todo intento de separar la cultura de la economía política, y calificaron de utopía reaccionaria la construcción de mundos que dieran la espalda a la existencia de la racionalidad instrumental. Al combinar una integración de hecho al mercado con una oposición espiritualista a la propiedad privada vista como un peligro para la solidaridad social, lo que la utopía aristocrático-fascista reclama, no es tanto la creación de un proletariado (la mercancía trabajo) sino la creación del proletariado como su propio testigo, la creación por el capitalismo de un sujeto demandante y potencialmente político (Marx en Tucker, 1974: 492).

Para Bloch y Benjamin lo que están en juego en la fetichización de la cultura como una segunda naturaleza y en el miedo a la mercancía como el icono de una realidad artificial es, primero, la negación de la agencia social en la construcción del mundo material, y, segundo, la negación de la agencia social en la construcción de una soberanía secular. En contra de la utopía reaccionaria que fija las identidades y flexibiliza al capital, Bloch apunta a radicalizar la modernidad definiendo el presente como el centro vacío de una práctica de articulación crítica. Para Benjamin la cualidad del hombre moderno ha de ser la tolerancia al vacío, ese lugar de *shock* en el que el sujeto es capaz de interrumpir las narrativas teleológicas –un gesto expresionista– y colocarse en una perspectiva política.

Para Benjamin el eslogan del ‘arte por el arte’, surge también de una forma de holismo que intenta desconocer la racionalidad del desarrollo tecnológico. Su celebración es el corolario de la frivolidad y la sordidez que se atribuye a la existencia social del hombre en tanto mercancía. Así, sus dos recomendaciones básicas son la identificación de la cultura como parte de un proceso de producción, la menor relevancia a las cualidades espirituales y el reconocimiento de que la lucha revolucionaria no es entre el capitalismo y el espíritu, sino entre el capital y el trabajo entendiendo esta confrontación como una en la cual un actor más radical (el proletariado, pero también otros sectores) expande la promesa de universalización de la burguesía.

CONCLUSIONES TEMPORALES

Los teóricos posmodernos de la cultura, de forma similar a la izquierda obsesionada con el liberalismo en los años 30, han invertido la mayor parte de sus recursos en reaccionar contra la existencia del estado y de la política como campos específicos y artificialmente contruidos para la traducción de las contradicciones sociales. Como una reacción nostálgica contra la mercancía, los pensadores posmodernos han propuesto la visión de una nueva racionalidad donde las pertenencias locales, el espiritualismo, la justicia doméstica promuevan el empoderamiento de la sociedad civil desde sí misma contra el imaginario de sociedad civil y política de la tradición ilustrada. En este sentido han atacado lo que consideran universales procesos de homogenización.

El recorrido que se ha propuesto aquí muestra síntomas de cómo la modernidad en las experiencias coloniales, lejos de ser homogeneizante ha promovido el particularismo cultural como una forma de despolitización de las contradicciones sociales y como un vehículo formalmente inseparable de la forma del capitalismo en contextos coloniales. Como lo plantea Mbembe y lo hicieron antes los teóricos de la dependencia, aquello colonial del capitalismo es la no congruencia entre los territorios políticos de fracasados estados nacionales y los espacios del capitalismo (enclaves, acumulación transnacional, y corredores de flujo financiero informal), sino la correspondencia entre los territorios del particularismo cultural y los de la acumulación colonial.

De alguna forma, que sería importante incluir en la agenda de investigaciones sobre globalización, el colonialismo se ha mundializado. Éstos son precisamente ahora los dilemas de la sociedad global en cualquier localidad del mundo. La izquierda posmoderna en su obsesión por la cultura está cometiendo, por tanto, los mismos errores señalados por Bloch contra el marxismo tradicional, está caracterizando nuestro tiempo como una marcha unidireccional de disolución de la sociedad, mientras un nuevo proyecto de territorialidad corporativa está ya articulando fragmentos ideológicos e institucionales del conservatismo y la inequidad. Es más, sus utopías antiuniversales de lo local y lo multicultural están contribuyendo, en semejanza a los dos modelos antes descritos, a la construcción del espacio económicamente global y social-comunicativamente local, fragmentado, particular, esto es al espacio de la acumulación oligopólica. Al contrario de Marx, quien criticaba la democracia formal por su incon-

sistencia y no por su universalidad, la izquierda posmoderna ha dirigido su ataque al universalismo dejando intacto el corporativismo y el particularismo que organizan hoy los territorios del capital.

El primer punto que he querido anotar, entonces, es que una aproximación a las imágenes de América Latina como el escenario de la moral contra la mercancía (en la lógica jesuítica), y de la diferencia cultural contra el capital (en la lógica del relativismo cultural) parecen los más peligrosos legados de la experiencia colonial y neocolonial. El hecho de que en nuestro continente reincidentemente se ha evitado hablar de la mercancía y de autoritarismo, mientras la cultura ha sido nuestro capital de exportación, es un problema que yo he querido proponer como sintomático y necesario de indagar en el campo de los estudios culturales y las ciencias sociales. Una posibilidad a explorar es el estudio de esta sublimación de la cultura, de manera afín al estudio del fetichismo de la mercancía que ofreció Marx como una relación entre la conciencia y la realidad en el modelo liberal. Podríamos arriesgarnos a pensar que la obsesión por la cultura en lugar de esconder la realidad del capitalismo colonial, le dio su forma.

El segundo punto sobre el que he querido llamar la atención es la pregunta de si esta particular combinación de flexibilidad y globalidad económica, fragmentación política y renovación del particularismo cultural puede describirse como una forma de neoliberalismo, o si haciendo caso a los críticos del colonialismo y el fascismo podemos ver en estos elementos una puerta de entrada para entender nuestro tiempo como una repetición de las experiencias de contracción del liberalismo en los márgenes coloniales y el corporativismo fascista. Estas preguntas, solamente planteadas aquí pretenden fomentar una crítica a nuestro tiempo. Al parecer los trópicos han sido el semillero de un modelo autoritario hoy visible en cualquier localidad del mundo. También han sido el lugar en el que se propusieron importantes iniciativas para radicalizar las revoluciones sociales modernas en contextos neocoloniales.

NOTAS

- 1 La obra fundacional de la sociología sobre la división del trabajo de Emile Durkheim describe precisamente la delimitación del mercado, y el estado como coordinadores sociales fundamentales. En esta línea ha desarrollado la sociología francesa varias propuestas, entre ellas los estudios sobre la institucionalización del saber en Francia, véase Bourdieu (1992). La precariedad de estas divisiones en el caso alemán fue una de los ejes de la crítica de Benjamin hacia la ideología estética del fascismo, véase Benjamin (1978), Buck-Morse (1989), y Lepenies (1988).
- 2 Para una aproximación al papel de América Latina y el Caribe en la expansión del concepto de humanidad ilustrada, y en la radicalización de las teorías universalistas de democracia, véase. C. L. R. James (1979), Sheller (2000), Ferrer (1979).
- 3 En *Close Encounters of Empire* (1998) Le Grand abandona su marco de interpretación de economía política. En este texto la autora intenta una aproximación culturalista y sostiene que Santa Marta de la United Fruit Company no fue un enclave. A partir de una reconstrucción de discursos místicos de la región que la autora define como un patrimonio cultural particular, ella describe el surgimiento de una región cultural de espaldas a la transnacional bananera. A continuación deduce que el enclave no existió, pues los habitantes regionales estaban pensando en otra cosa, en su concepto la alineación extrema de capitales, el retiro del estado nacional colombiano, y la matanza obrera no existió. Este argumento tiene preocupantemente semejanza con las narrativas tradicionales de la oligarquía latinoamericana, y es uno de los temas de la crítica adelantada por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*.
- 4 Este proyecto tuvo como guía a Leopoldo Zea, y la participación de Jose Gaos, Jaime Jaramillo Uribe de Colombia y Benjamín Carrión de Ecuador. El primer congreso tuvo lugar en Puerto Rico en 1956.
- 5 Véase Harootunian (2000) e Ivy (1999) para una lectura de los estudios de área y la proyección de imaginarios culturalistas en el Japón.
- 6 Según el testimonio de los viajeros, desde que los niños eran capaces de trabajar eran llevados a talleres, y campos donde producían artículos comerciales como la hierba del Paraguay, la cera, la miel y los lienzos de algodón. Los artículos de comercio salían fuera de la provincia, y la mayor parte se consumían en Buenos Aires.
- 7 Entre los instrumentos para visualizar como una totalidad esta multiplicidad de tiempos y fragmentarios espacios los jesuitas desarrollaron el *horologium catholicum* y sistemas de contabilidad que medían la ganancia de la empresa en cada misión y la reportaban al centro de su orden en Roma.
- 8 Lo que Pagden ha descrito como una temprana teoría antropológica evolucionista a partir de la lectura de Acosta.
- 9 Formas de confesión diferenciadores correspondientes a imaginarios de las particularidades culturales se expresaron en los manuales para doctrina de indios y en las experimentaciones en cofradías múltiples instalados por esta doctrina, todos particularizados por lo que se conoce como la teoría del probabilismo.
- 10 En las misiones del Paraguay se llegó a manejar incluso la imagen de la virgen como moneda moral que permitía acceder a los productos de las tiendas controladas por la compañía.
- 11 'Ojos morales' es el concepto utilizado en la escritura colonial jesuita para referir a las formas de visualización inspiradas en la teoría del 'teatro de la memoria artificial' de la mística hispánica y que fuera desarrollado por Ignacio de Loyola. Con estos ojos morales el sujeto

- podría lograr visualizar detrás de la presencia ‘engañosas’ de los objetos empíricos el carácter moral de los vínculos sociales, y la disposición moral de los objetos. véase estudios de las implicaciones del teatro de la memoria artificial en De La Flor (1995), Espinosa (1996), Chinchilla (1996), Coronel (1997).
- 12 Para un estudio de las misiones jesuíticas como experimentos holísticos en los que la mercancía tiene la forma de un objeto moral, véase el ensayo clásico de Caravaglia en Assadourian (1979) y Popescu (1952). El análisis del holismo y el impacto de “éste sobre la forma de la mercancía también ha ocupado mi trabajo sobre el barroco y el modernismo católico en Quito y Nueva Granada.
 - 13 Un estudio importante acerca de la lógica disolvente de la mercancía en el contexto andino, particularmente el de la disrupción de la comunidad indígena y el cambio demográfico en la audiencia de Quito, véase Karen Powers (1995, 1994). Véase también Berman (1991) para una referencia a la imagen de Marx acerca de la disolución introducida por el capital en Europa.
 - 14 Espinosa, *op. cit.*; Echeverría, 1994.
 - 15 “Todo el mundo sabe, si no sabe nada mas, que las mercancías tienen una forma de valor, común a todas ellas y que presentan un marcado contraste con la variedad de formas físicas que estas tienen en tanto valores de uso, su forma monetaria. como moneda. Nuestro objetivo, el que nunca ha sido intentado por la economía burguesa es el de trazar la génesis de esta forma monetaria, el desarrollo de la expresión del valor implicada en la relación del valor en las mercancías, de sus mas simples casi imperceptibles esquemas hasta su deslumbrante forma como dinero (traducción mía, en fetishism of commodity, Marx in Tucker, 1978).
 - 16 Contra la idea de que el gamonalismo es una expresión de precariedad, una patología o una carencia de otros esquemas institucionales en contextos subdesarrollados.
 - 17 Un trabajo mas complejo en este sentido para el caso de la India en Guha (1983).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assadourian, Carlos S., comp. 1986 [1979]. *Modos de producción en América Latina*. Cuadernos de pasado y presente. México: Siglo XXI Editores.
- Appadurai, Arjun. 2000. “Grassroots Globalization and the Research Imagination”. *Public Culture* (Durham), 12.1.
- Benjamin, Walter. 1978. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *The Rules of Art: Génesis and Structure of the Artistic Field*. Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, Ernst. 1996. *The Heritage of Our Times*. London: Routledge.
- Buck-Morss, Susan. 1989. *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Massachussets: MIT Press.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. New York: Blackwell Publishers.
- Colmenares, Germán. 1969. *Las haciendas jesuitas en el virreinato de Nueva Granada durante el s. XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Coronel, Valeria. 2000. "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en Sierra Nevada de Santa Marta". *Antropología transeúnte*. Uribe, María Victoria, y Eduardo Restrepo, eds. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura.
- Chinchilla, Perla. 1996. "La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII". *Historia y Grafía* (México), 7.
- Choay, Françoise. 2000. *Utopia in the Western World*. New York: MoMA.
- Durkheim, Emile. 1996. *Professional Ethics and Civic Moral*. London: Routledge.
- De la Flor, Fernando R. 1995. *Lecturas de la imagen simbólica*. Madrid: Alianza Forma.
- Escobar, Arturo. 1994. *Encountering Development. The Making and Unmaking Of The Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinosa, Carlos. 1996. "Colonial visions". *Phoebus –a Journal of Art History, VII, Native artists and patrons in colonial Latin America*. Umberger y Cummins, eds. (Tucson, Arizona): 84-106.
- Echeverría, Bolívar, comp. 1994. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM.
- Ferrer, Ada. 1999. *Insurgent Cuba. Race Nation and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Figueroa, José Antonio. 2001. *Del nacionalismo al exilio interior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos*. Bogotá-México: Convenio Andrés Bello.
- Freyre, Gilberto. 1977. *Casa-Grande y Senzala. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil*. Lima: Biblioteca Ayacucho.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- Guha, Ranajit. 1983. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Bombay-Calcuta-Madras: New Delhi-Oxford University Press.
- Gray, John. 1998. *False Down. The Delusions of Global Capitalism*. New York: New Press.
- Gutierrez Girardot, Rafael. 1983. *Modernismo*. Barcelona: Editorial Montesinos.
- Harootunian, Harry. 2000. *Overcome by Modernity. History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Ivy, Marilyn. 1995. *Discourses of the Vanishing. Modernity Phantasm Japan*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- James, C. L. R. 1989 [1963]. *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- Jameson, Fredric. 1997. *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Joseph, Gilbert. 1998. Catherine Le Grand, and Ricardo Salvatore, eds. *Close encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S. Latin American Relations*. Durham-London: Duke University Press.
- Juan, Jorge, y Antonio de Ulloa. 1982 [1826]. *Noticias secretas de América*. Quito: Ediciones Turner Madrid / Libri Mundi. Edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London, New York: Verso.
- Lavalley, Bernard. 1982. "Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI-XVII)". *Allpanchis* (Cusco), XVI.19.
- Larsen, Neil. 1990. *Modernism and Hegemony. A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lepenies, Wolf. 1988. *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mallon, Florencia E. 1980. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, Achille. 2000. "At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality and Sovereignty in Africa". *Public Culture* (Durham, N.C.), 12.1.
- Powers Vieira, Karen. 1995. "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration". *Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.), 75.1.
- Sassen, Saskia. 1995. "The State and the New Geography of Power". *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Sheller, Mimi. 2000. *Democracy after Slavery. Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. London: Macmillan Education Ltd.
- Scheuerman, William E. 1999. "Economic glocalization and the rule of law". *Constellations, an International Journal of Critical and Democratic Theory* (Cambridge, Massachusetts), 6.1.
- Storper, Michael. 1997. *Territories, Flows, and Hierarchies in the Global Economy*. New York: Guildford Press.
- Strange, Susan. 1996. *The Retreat Of The State. The Diffusion Of Power In The World Economy*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Taylor, Charles. 1999. "Two Theories of Modernity". *Public Culture* (Durham, N.C.), 11.1.
- Tucker, Robert C., ed. 1978. *Marx-Engels Reader*. Second edition. New York: W.W. Norton and Company.
- Viotti da Costa, Emilia. 1985. *The Brazilian Empire. Myths and Histories*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Zizek, Slavoj. 1999. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.