EL DIABLO, LA MERCANCÍA Y LOS ESTUDIOS SOBRE CAMPESINADO. COMENTARIO EXTEMPORÁNEO A UN TEXTO DE TAUSSIG*

AXEL C. LAZZARI**

El diablo es un foco que centra un considerable número de creencias y ritos muy difundidos entre los campesinos semiproletarizados de las plantaciones del Valle de Cauca (Colombia) y entre los proletarios que trabajan las minas de estaño de Oruro (Bolivia). Considerado como un fetiche que media la historia de un enfrentamiento entre formas sociales precapitalistas y capitalistas, el diablo es una imagen que simboliza las contradicciones entre "filosofías del valor de uso" y "filosofía del valor de cambio". Taussig nos sugiere que el pacto con el diablo registrado en el folklore de las plantaciones y el **ch'alla** que los mineros bolivianos organizan para aplacar la sed de sangre de "El Tío", son rituales que iluminan la autoconciencia crítica de aquellas poblaciones parcialmente sometidas a la economía política mercantil y a la epistemología moral del capitalismo. El folklore del diablo es concebido como un "texto sagrado" que inscribe los temas del individuo separado de su comunidad, la coexistencia de riqueza y pobreza, la sobreimposición de valores económicos a ideales éticos: en fin, los hechos de que la producción y no el hombre es la meta de la economía y de que las mercancías gobiernan a sus creadores. Como indicio, de la ubicua memoria de una Edad de Oro, en la cual la vida social estaba orgánicamente ligada a un cosmos que la trascendía, la mitología ritual sobre el diablo viene a connotar la resistencia de un **fetichismo precapitalista**, eventualmente transmutable en proyecto político contra las formas sociales capitalistas naturalizadas en y por el **fetichismo de la mercancía**.

---

* Taussig. Michael. 1980. *The Devil and the Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill. The University of North Carolina Press. Editado en español en 1993 por Nueva Imagen (México) con el título *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica.*

** Lic. en Cs. Antropológicas (UBA), Master en Antropología Social (UFRJ). ICA-FFyL.

El libro está organizado en tres partes. En la primera el autor expone y discute los fundamentos de su perspectiva analítica. El concepto de fetichismo se destaca como la línea interpretativa que surca todo el argumento. En la segunda y tercera partes de la obra, Taussig ensaya una relectura de la etnohistoria del campesinado del Valle de Cauca y de las minerías indígenas bolivianas. Como se nos advierte en el prefacio, la textura analítica de estas dos secciones muestra desigual densidad. Se percibe que los materiales documentales del Valle de Cauca están tamizados por una experiencia etnográfica (hacia principio de los años '70) y un compromiso político activo, que están ausentes en el tratamiento, basado en fuentes secundarias, dado a la relación histórica entre el ayllu y la mina. Este desequilibrio se traslada a los formatos argumentativos de las dos partes. Si, respecto de las plantaciones del Valle de Cauca, los primeros capítulos tienen un marcado corte histórico social que apuntala los capítulos subsiguientes volcados a la hermenéutica de los textos culturales, la historia social de la minería andina aparece esbozada genéricamente en el seno de las discusiones sobre el sincretismo entre cristianismo y mitología andina. Tal vez este sea el riesgo de todo esfuerzo comparativo: problemas de escala, de contexto, de disponibilidad de fuentes, etc. hacen peligrar la conmensurabilidad de los términos. No obstante, esto se ve compensado con potentes sugerencias sobre la dinámica del proceso cultural a partir de la "creación del mundo" capitalista.

Fetichismo es la clave heurística que, a su vez, delínea el polígono de la comparación. Primeramente, el autor desecha la forma discursiva tradicional de la antropología orientada a una prospección normativa del nosotros en el otro. En efecto, no se trata de otorgar "racionalidad" a lo "aparentemente irracional" sino, al contrario, de someter la autopercepción de la sociedad capitalista a la perspectiva moral y cognoscitiva precapitalista, ampliando así la jurisdicción del mito y de la superstición. Como anamnésis del otro en nosotros **fetichismo** tiene un valor de crítica negativa -de exotización- cuando es aplicado a pensar una sociedad supuestamente desencantada. Conquistar esta conmensurabilidad no implica dejar de destacar las separaciones diferenciales. Porque el fetichismo de la mercancía no es homólogo al fetichismo en sentido estricto, al animismo, al totemismo. La mercancía es fetiche en un contexto social alienante que instaura entre los hombres, "hombres" y "cosas" derivados de los vacíos abstractos del estado y el mercado. Las "supervivencias" fantásticas, de las cuales el pacto con el diablo es un testimonio ejemplar, son también alienaciones, pero en el sentido genérico dado por Marx (y antes por Hegel) al proceso de humanización de la naturaleza y de objetivación de lo humano. Pero no lo son, en tanto y en cuanto surgen del "sentido de unidad orgánica entre las personas y sus productos" (1980:37). Tal como lo plantea Taussig, el vínculo entre el fetichismo precapitalista y el fetichismo mercantil es una expresión circunstanciada de la gran línea divisoria que estructura el pensamiento social occidental: tradición/ modernidad, racionalidad de fines/ racionalidad formal, status/contrato, comunidad/sociedad, rural/urbano, etc. Sin embargo, se

advierte un esfuerzo intelectual por dotar de elasticidad a esta jaula conceptual. La obra, al construirse sobre la amplificación de la voz del fetichismo y manipular un corpus de información etnohistórica concreta, difumina la teleología moral contenida en las dicotomías antedichas.

Estos gestos metodológicos se resumen en el proyecto de buscar "una estructura de conexiones entre el poder redentor del anticristo y el poder analítico del marxismo"(1980:11). Lo que aquí está en juego para el autor es la construcción de una analogía profunda, no contingente entre las condiciones de posibilidad y de actualización de dos formas de crítica a la deshumanización de las relaciones sociales. El comercio mágico con Satán, el Milenio del Inkarrí y la Nueva Jerusalén de la sociedad sin clases activan en registros diferentes, pero compatibles, una exploración de las contradicciones de un universo social regido por el valor de cambio, insinuando o programando al mismo tiempo su redención mítico-política. Más una red entretejida en "simpatías" históricas y culturales que una expresión del isomorfismo entre método y objeto, el encuentro entre marxismo y folklore diabólico ostenta una comunidad de "rasgos epistemológicos..., moralismo anticapitalista y un elogio de la ética de los productores" (1980: 11).

TAUSSIG VISTO DESDE LOS ESTUDIOS DE CAMPESINADO

Al identificar como unidad de análisis aquellas "sociedades que no están organizadas sino dominadas por el mercado", está implicada la piedra de toque de buena parte de la tradición teórica sobre el campesinado, i.e. el problema de las "sociedades parciales con culturas parciales", explicitado por primera vez por Kroeber (1923 y 1948) y sistematizado por Redfield a lo largo de toda su obra. Focos como el carácter dual de la economía campesina o como la política clientelística se insinúan en Taussig señalando la presencia de un abordaje no sustancialista, o analógico como prefiere el autor.

Por otra parte, este mismo recorte analítico conviene a otra tradición como la marxista, especificamente en lo que toca a las elaboraciones teóricas sobre la expansión del capitalismo agrario. Así, aparecen en el libro discusiones respecto a la organización social de la economía campesina en el marco de la articulación de modos de producción diferenciados, de los problemas del desarrollo desigual, etc. Estas discusiones subrayan una preocupación del autor por integrar lo local en la estructura transnacional de la lógica capitalista. A esta vertiente de estudios también corresponden los problemas que se colocan referidos a la lucha de clases en el campo y a la evaluación de la capacidad de autogestión política de los movimientos campesinos.

A riesgo de violentar la organicidad del texto, vamos a deshilachar el entramado del argumento y entregar sus hebras al telar del problema del campesinado.

El estudio de las culturas campesinas en el Valle de Cauca y de los mineros bolivianos, confrontadas con la cultura mercantil de la sociedad capitalista en la encrucijada propuesta por el diablo, tiene un fuerte parecido de familia con el esquema redfieldiano para entender las relaciones culturales entre el campo y la ciudad.

Como fenómeno sincrético, el "culto del diablo" en el Valle de Cauca enlazó el paganismo de África occidental con el cristianismo tridentino. La noción africana de "tricksters" moralmente neutros fue retrabajada por el maniqueísmo cristiano del Bien y el Mal dando por resultado la imagen del diablo, epítome divino de la maldad. Pero esta misma satanización del espacio a evangelizar tuvo por consecuencia inintencionada la organización, por parte de los esclavos negros, de un "culto del diablo". Apropiándose del anticristo, los esclavos reclutaron para sí al enemigo de sus enemigos.

La evangelización como forma de violencia cultural, nos dice Taussig, levantó un cúmulo de contradicciones y relaciones en varios niveles. La decadencia del "culto del diablo" y su reemplazo por un catolicismo popular es interpretado en función de un enfrentamiento entre el poder secular de los esclavistas y el poder sagrado de la Iglesia. Así, la negativa de los propietarios de esclavos a promover la evangelización se justificaba en su preocupación por el descenso de la productividad debido al incremento del tiempo dedicado a Dios. Que los esclavos viesen con buenos ojos algunos de los expedientes rituales requeridos por la Iglesia -días de fiesta y de descanso- no significaba que estuvieran conformes con la igualdad en Cristo. Esto quedó mostrado con posterioridad a la abolición (1852), cuando grandes revueltas milenaristas estuvieron alimentadas por un catolicismo popular que santificaba la lucha de los campesinos por la tierra en la compleja tradición cultural de la esclavitud y del palenque. Como dice Taussig, refiriéndose a Redfield, el catolicismo popular es ininteligible si no se considera cómo "la 'pequeña tradición' del campesinado negro se relaciona con la 'gran tradición' de la ciudad y de los letrados a través de la doctrina del catolicismo radical asiduamente difundido por los liberales..." (1980:65).

Un proceso análogo de interpenetración de registros culturales de élite y de "gente simple" se registra en el espacio andino sometido a las empresas de conquista y colonización españolas. Al equiparar al indígena con el Mal y, específicamente, al hacer de algunos espíritus guardianes como Hahuari o Supay la encarnación de Satán, los europeos otorgaron a sus súbditos un poder al que temían e intentaban conjurar. Hacia los siglos XVI y XVII la gigantesca revolución cultural que fue la "extirpación de idolatrías" estuvo dirigida a resquebrajar otro circuito de hegemonía cultural: el que se daba entre la pequeña tradición de las huacas adoradas en el ayllu y la gran tradición del culto imperial al Inca. Sin embargo, luego de décadas de disciplinamiento católico, los indios confesaban seguir adorando a sus huacas. Esta situación sería el caldo de cultivo del **Taqi Ongoy**, que no fue sino un punto más de la larga dialéctica de sumisión y resurgimiento que afloraba constantemente en el seno del sincretismo inestable de cristianismo y religión indígena satanizada.

Como vemos, la explicación de por qué el diablo fue la figura que concitó las elaboraciones simbólicas que mediarían formas sociales precapitalistas y capitalistas es de corte sociológico. En efecto, en función de un proceso de hegemonía cultural, Satán fue una formación discursiva destinada a visibilizar y disciplinar en un cuadro familiar las prácticas culturales de los esclavos afroamericanos y de los indígenas andinos. En razón de esto se entiende la persistente connotación de inmoralidad, ilicitud, ilegitimidad y antinaturalidad que permean en el presente los sacrificios rituales de los mineros bolivianos a "El Tío" y los pactos con el diablo en las plantaciones. Pero por otro lado, y en cada situación histórica según variadas formas, la imposición de esa identidad entre el diablo y el corpus de tradiciones "otras" tuvo por resultado la gestación de una "religión de los oprimidos", un espacio de comunidad fundado, paradójicamente, fuera del dominio del dios cristiano o lo que es lo mismo -para inquisidores y teólogos- al amparo del diablo.

Llegamos a comprender por qué Taussig encuentra en el fetichismo del diablo "un complejo dinámico de representaciones colectivas -dinámico porque refleja la dialéctica de atribución y contraatribución que los distintos grupos y clases se imponen mutuamente" (1980:109). Es justamente esta doble faz de conformismo e impugnación, de temor y desafío que entronca hoy en la magia precapitalista, la que corroe la naturalidad con que se presenta a la conciencia social el fetichismo de la mercancía. La hermenéutica analógica de la mitología satánica que el autor lleva a cabo, hace aflorar los rastros de una lucha simbólica que no se aquieta: la fertilidad al lado de la esterilidad, lo natural al lado de lo antinatural, la vida al lado de la muerte. Las circunstancias históricas concretas que incrustan capitalismo y precapitalismo hacen del diablo una imagen disponible para simbolizar estas parejas ontológicas. Espacio imaginario donde la esterilidad de la fertilidad, lo antinatural de lo natural y la muerte de la vida concurren, el ritual diabólico se convierte en denuncia de la mercancía como fetiche.

Para endosar el análisis de Taussig al enfoque redfieldiano de "culturas parciales" son necesarias algunas otras consideraciones. Sabemos que para Redfield el fundamento teórico para pensar una cultura heterónoma como un intercambio desigual entre pequeñas y grandes tradiciones, es la atención a los procesos de diferenciación social. División avanzada del trabajo, especialización de funciones, distribución dispar del saber, surgimiento de castas, órdenes o clases son algunos de los rasgos de un modelo civilizatorio ilustrado por sociedades tradicionales y/o complejas. En suma, lo que está presente en Redfield, a pesar de un sesgo tal vez demasiado estático, es una concepción de la cultura en términos organizacionales. Así, "la interacción entre gran tradición y pequeña tradición puede ser contemplada como una parte de la estructura social de la comunidad campesina en un contexto mayor" o, más específicamente, en la medida en que "la organización social es descripta cuando damos cuenta de las elecciones y resolución de problemas y conflictos, ...estaremos estudiando la organización social de la tradición" (Redfield 1965: 33-4).

Aunque la terminología se distancie en algunos aspectos, la esencia del enfoque organizacional está presente en esta obra de Michael Taussig. La preocupación por "los roles y los status que aparecen en grupos corporados como castas o sectas, o en maestros, recitadores, líderes rituales de uno u otro tipo, que están comprometidos en el cultivo e inculcación de la gran tradición" (Redfield op.cit.:33), está registrada en cada una de las coyunturas históricas por las que atraviesa la elaboración del fetichismo del diablo, de la mercancía y del catolicismo popular. Recordemos que perspectivas similares son desarrolladas, entre otros, por Darnton (1994) en un ensayo sobre los cuentos folklóricos que circulaban entre la élites de la ciudad letrada y el campesinado francés del Antiguo Régimen.

Encontramos algunas inconsistencias metodológicas entre la disposición hermenéutica que Taussig despliega al excavar los signos satánicos y la "razón práctica" -al decir de Sahlins- cifrada en un enfoque organizacional de la cultura. La razón analógica que estructura en **fetichismo** al diablo y la mercancía, parece naufragar cuando la creencia en el diablo tiende a explicarse por los arreglos morfológicos e instrumentales entre grupos en conflicto.

Parece que el proyecto que a sí mismo se impone el autor -la búsqueda de una nueva epistemología moral susurrada por el Diablo, el verdadero pacto- se diluye por el sólo hecho de pensar la creencia en el diablo en términos de una sociología o una historia.

Tal vez uno de los primeros estudios de Pierre Bourdieu, dedicado al sistema de actitudes campesinas frente al tiempo y la conducta económica, pueda ayudarnos a replantear la cuestión de la dialéctica entre objetividad instituida y apropiación simbólica. Al trabajar los esquemas de percepción temporo-económicos de la sociedad cabilia y de la empresa capitalista, desarrolla, Bordieu, una especie de análisis morfológico de los símbolos. En este punto **prévoyance** campesina y **prévision** capitalista corresponden a los diferentes espacios sociales de una economía del valor de uso y otra mercantil. Hasta aquí su método es equiparable al de Taussig. Sin embargo, la clave de su estudio es la insinuación de un modelo generativo en la descripción de la **sagesse** (antecesora del concepto de **habitus**). Ésta da cuenta - no sin riesgos de deslizamientos- de la relación entre la objetividad incorporada por los agentes como creencia y la objetividad de las relaciones sociales. Se ve aquí el espectro de Mauss con su noción de hecho social total y de lo social como efecto simbólico.

Más allá de esta cuestión metateórica, el trabajo de Bourdieu ayuda a iluminar la imagen que Taussig nos da de la liminaridad campesina. Las creencias en el diablo serían una de las tantas formas simbólicas que traducirían el "tradicionalismo de la desesperación y la falta de un plan de vida" en aquellas sociedades en las cuales "la improvisación arriesgada toma el lugar de la prévoyance tradicional y de la estereotipación confortable de los comportamientos" (Bourdieu 1963:44).

Conviene cambiar nuestro ángulo de aproximación al texto de Taussig y mapear otras zonas teóricas donde el campesinado como problema se imprime con trazos fuertes.

La narración etnohistórica del surgimiento de un "campesinado libre" de extracción esclava en el Valle de Cauca está moldeada en una reconocible matriz marxista. Durante la colonia y el primer período independiente, las plantaciones irán estructurando una sociedad de frontera, levantada más allá de los límites operativos de la violencia extraeconómica generada en el núcleo político central. En esos "palenques" enterrados en la selva que la geopolítica colonial no controlaba, se iría construyendo una experiencia social comunitaria, estigmatizada de modos diversos por la élite gobernante. Entretanto, sublevaciones de esclavos se sucederían intermitentemente en el núcleo central de la economía de plantación. La reconversión social de la producción que siguió a la abolición de la esclavitud, en la medida que pretendía resolver los problemas de escasez de mano de obra y abundancia de rebeliones, configuraría el contexto de la política del concertaje por la cual se cedían tierras libres a ex-esclavos a cambio de una renta en trabajo (terrajeros) o, en algunos casos, a cambio de una renta en dinero. Comenzaría, así, a instaurarse un "campesinado libre" a mediados del siglo XIX.

El autor nos lleva a cotejar, entonces, las diversas facetas que asumió la articulación desigual del campesinado negro al núcleo civilizatorio de la región de Cauca. Casi hasta fin de siglo, cuando el proceso de mercantilización de la tierra tomó nuevo impulso, el campesinado vivió su Edad de Oro en la que una relativa prosperidad económica, sostenida en la renta diferencial de sus tierras, la renuencia a cumplir con sus servicios en la plantación y el bloqueo de los mercados nacional e internacional, propiciaron una suerte de empate político con la oligarquía terrateniente. Poco a poco, sin embargo, el capital extranjero fue penetrando en la región y se sentaron las bases para una agricultura comercial en gran escala. En este contexto surgió con toda su fuerza una "cuestión campesina", que identificaba las explotaciones familiares como "obstáculos" a la modernización agraria.

Lo que expresaría esta "cuestión campesina" es, como planteaba Barrington Moore (1967), una vía autoritaria ("Junker") para la constitución de una sociedad moderna. Vía autoritaria cuyo modelo de conflicto tiende a darse como una alianza entre la burguesía comercial y la clase terrateniente contra el campesinado.

El *quid* del desenlace histórico fue la desarticulación de un sistema doméstico de producción cuyas señales se verificaron en Cauca a través de profundos y solidarios procesos de concentración de tierras, expropiación de campesinos, proletarización rural y "revolución moral" capitalista. De este modo, la explotación minifundista, integrada en su parcialidad a la gran plantación y a los mercados nacional e internacional, definirían la forma histórica de articulación de los modos de producción campesino y mercantil. A lo largo de este siglo, puntuado por la agricultura de contrato

y el "agribusiness", se estabilizaría una condición semiproletaria, semicampesina, caracterizada por un óptimo de desposesión fundiaria, laboral y simbólica que, nos dice el autor, la volvería funcional a la reproducción ampliada del capital monopolista.

Si en Colombia asistimos a la emergencia de una "campesinado libre", el Altiplano andino da testimonio del surgimiento "comunidades corporadas cerradas". El impacto de las relaciones coloniales bajo la forma de exterminio y de procesos de relocalización así como la recreación de comunidades indígenas, fue integrando estas poblaciones a la égida de una economía mercantilizada. "Tiene lugar -escribe Taussig- una reacción defensiva institucionalizada contra el arrinconamiento comercial, motivando la terminología de Eric Wolf de 'comunidades corporadas cerradas'..., engranajes funcionales dentro del sistema capitalista nacional y aun internacional sin ser réplicas de tal sistema" (1980: 183).

La situación económica y política de los indígenas iría tomando un carácter dual animado por la tensión entre un sistema de reciprocidad comunal y un esquema de intercambio desigual que le impone una sobrearticulación. En relación con esto, el autor destaca que existe una solidaridad entre el cambiante papel de los agentes (curacas) que median el ayllu con el "exterior" y la variación del carácter moral de las huacas, que llevaría a percibir la creciente amenaza a la reciprocidad comunal. Estos mismos procesos de desposesión de la condición comunitaria connotan la historia de la minería andina con posterioridad a la Conquista.

En la época precolonial, y específicamente incaica, la minería era una actividad menor dentro de la economía del ayllu. Tenía un carácter eminentemente ritual al ser los metales obtenidos entregados como ofrendas al Inca. Esta esfera económica de prestigio sería desestructurada con la generalización de la empresa extractiva colonial que instituiría la mita y el trabajo libre como las dos formas históricas del intercambio desigual entre el ayllu y la mina. A lo largo de todo el siglo XIX, la expansión del mercado de trabajo libre tuvo impactos diversos generando, por un lado, un contingente permanente de mineros, y por otro, una fuerza de trabajo estacional que repartía sus tareas entre la mina y las parcelas de la comunidad local. Ya hacia el siglo XX, las minerías del Altiplano empleaban casi exclusivamente mano de obra proletarizada. Sin embargo, y a pesar de la experiencia de los mineros como vanguardia de la "revolución" que nacionalizó las minas de estaño, su condición presente revela, para el autor, la incompletitud del desaprendizaje de una cultura fundada en una filosofía del valor de uso.

El núcleo de la versión etnohistórica de Taussig es una relectura de la dualidad de la economía campesina en los cuadros de la teoría de la articulación de los modos de producción. En este sentido, puede acercarse a desarrollos como los de Tepitch que se centran en concebir cómo el modo de producción campesino "se incrusta en una serie de formaciones, adaptándose a ellas, interioriza a su manera las leyes económicas de cada una y les imprime, al mismo tiempo y en diversos grados, su marca" (1973:17)[1].

No obstante, la retórica de desestructuración comunal que invade con su tono moral el conjunto de la obra, distancia a Taussig del tenor funcionalista de Tepitch. Y al mismo tiempo, lo aleja también de posiciones como las de Firth (1964) y Foster (1972), preocupados por rastrear las líneas de continuidad entre la "racionalidad" campesina y la empresa capitalista. Tal vez así pueda entenderse cierto maniqueísmo que aflora en la estrategia del autor al lanzar la economía de los valores de uso contra la economía de los valores de cambio. Esta actitud se compensa, al recordar que es de esta matriz antagónica que puede derivarse la serie de analogías dialécticas con las que el autor trabaja las creencias.

Finalmente llamemos la atención para una línea argumentativa que hace a la coherencia de la obra. Al estudiar el valor de resistencia e impugnación de las tradiciones culturales, el autor levanta problemas necesariamente ligados a la comprensión de la política campesina.

Cuando analiza los movimientos milenaristas en los Andes y cuando se analizan las redes clientelísticas en la política de gamonalismo colombiano, se dibuja una distancia frente a una lectura "verticalista" en la que las masas campesinas serían cooptadas por las élites urbanas en grandes coaliciones inestables y desideologizadas. Por el contrario, se intenta poner de manifiesto la capacidad autoorganizativa de los campesinos derivada de una experiencia cultural común y realizada en prestaciones sociales rotativas. Según Taussig, el hecho de que "el campesinado no pudiese constituirse propiamente como clase, aunque se le pareciera, no justifica teorías que excluyan el conflicto de clases y los alineamientos clasistas (1980:16). Con ello la posición del autor queda referida a una comprensión de la política campesina similar a la teoría thompsoniana de "lucha de clases sin clases".

Esta atención a la faz emergente de la política campesina, a su potencial social y culturalmente disruptivo de las formas políticas institucionalizadas en el estado, se debilita en los párrafos finales del libro. De un modo altamente paradójico con su discusión de la especificidad crítica del fetichismo precapitalista, aunque no con su aprehensión morfologista del símbolo, Michael Taussig explicita un incómodo progresismo.

"Al impugnar la reificación y el fetichismo de las mercancías, las creencias y ritos discutidos en este libro facilitan esta tarea de deconstrucción crítica porque desenmascaran algo crucial de la realidad humana que es ocultado por el misticismo de la cultura mercantil. Pero una aproximación de este orden es meramente el comienzo; como un estadio en el desarrollo histórico pronto puede ser devorada por la intensificación de la producción de mercancías, y el idealismo no puede ser combatido sólo con ideales, aunque sin ellos no queda esperanza. Es más, dado que es necesario para la liberación humana un modo no fetichizado de conocimiento de las relaciones humanas y de la sociedad, quedan condenados tanto el fetichismo premercantil como el mercantil" (1980:229-30).

Sin duda aquí se hace carne su pleitesía a la melancolía mágica y positiva de Walter Benjamin y al "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad" de Antonio Gramsci.

NOTA

[1] Para una reciente exposición crítica de los impasses entre la teoría de la articulación de modos de producción y la problemática de la subsunción del trabajo al capital, ver Gordillo 1992.

BIBLIOGRAFÍA

BARRINGTON MOORE Jr, J.: 1967. *Social Origins of Dictatorship and Democracy.* Boston. Beacon Press.

BOURDIEU, P.: 1963. "La Société Traditionelle: Attitudes à l'égard du temps et la conduite économique". *Sociologie du Travail,* 1. pp. 24-34.

DARNTON, R.: 1994. "Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca". En *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa.* México. FCE. pp.15-80.

FIRTH, R.: 1964. "Capital, Saving and Credit in Peasant Society: a Viewpoint from Economic Anthropology". En Firth, R. & B. Yamey (eds.) *Capital, Saving and Credit in Pesant Society.* Chicago. Aldine.

FOSTER, G.: 1972. *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio.* México. FCE.

GORDILLO, G.: 1992. "De la 'articulación' a la 'subsunción'. Consideraciones sobre el status de las formas domésticas de producción en el capitalismo periférico". *Cuadernos de Antropología Social,* 6. pp.45-80.

REDFIELD, R.: 1987. "The Social Organization of Tradition".En Potter et al. *Peasant Society: A Reader.* Boston. Little Brown & Co. pp. 25-34.

TEPITCH, J.: 1973. "La Nature de l'Economie Paysanne". En *Marxisme et Agriculture: le paysan polonais.* Paris. Armand Colin.