

da de la producción. Por lo tanto, reducir el valor del trabajo y del poder adquisitivo o mantenerlo a un nivel bajo, implica menos problemas de los que se presentarían en las economías capitalistas desarrolladas. La semiproletarización del campesinado, al contrario que la proletarización completa, está en armonía con dicha estructura. Más aún, este mismo rasgo estructural excluye las condiciones necesarias para sostener un proletariado "puro" (especialmente en el campo); esto es, una clase de gente que no tiene otro apoyo que su fuerza de trabajo, la que está obligada a intercambiar en el mercado de los salarios. La subordinación del campesino al trabajo asalariado es, por eso, necesaria, tanto para los capitalistas como para los trabajadores asalariados, a quienes un salario capitalista difícilmente les alcanza para sobrevivir.

Este momento de la historia social y esta realidad de la estructura social, deben asimilarse firmemente, si lo que deseamos es apreciar la naturaleza moral y la importancia social de los sentimientos que subyacen en la existencia del trabajador campesino; la historia es de cercas, alambres de púas, caña de azúcar y hambre; el componente importante de la estructura social es el trabajador, que se halla entre dos épocas y en dos mundos: el proletario y el campesino. Es demasiado fácil idealizar el margen de independencia precaria que embota la acción completa de las fuerzas del mercado sobre el campesino. Sin embargo, según nos recuerda Raymond Williams, debemos estar alertas a las implicaciones de un ámbito de ese tipo para poner una distancia crítica de la economía salarial siempre dominante (1973: 107). La experiencia conocida de generaciones de lucha contra las apropiaciones de la tierra está relacionada con la experiencia cotidiana en los campos y en los bosques, de dos formas de vida enteramente distintas; este patrón de la historia y el contraste que se vive en el marco de dos modos de producción antitéticos, impiden el desarrollo de una clase obrera capitalista, "la que por educación, tradición, hábitos, considera las condiciones de ese modo de producción como leyes de la Naturaleza evidentes en sí mismas" (Marx, 1967, 1: 737).

5. EL DIABLO Y LA COSMOGÉNESIS DEL CAPITALISMO

De todas las tareas que es posible realizar en la región, el trabajo asalariado está considerado como el más arduo y el menos deseable, aun cuando el pago diario es alto. Sobre todo, es la *humillación*, el autoritarismo vejador lo que agita a los trabajadores, mientras que los grandes terratenientes y sus capataces se quejan de la intransigencia de los trabajadores y temen sus esporádicos brotes de violencia.

La gente de la clase baja siente que de alguna manera el trabajo se ha transformado en algo que no tiene que ver con la vida. "En la costa tenemos comida pero no tenemos dinero", se quejan los trabajadores inmigrantes de la costa del Pacífico. "Aquí tenemos dinero pero no tenemos comida". Los lugareños comparan el trabajo en la esfera del campesino, golpeada por la pobreza, con el de las plantaciones, diciendo: "Es mejor estar gordo y no tener dinero, que tener dinero y ser viejo y esquelético". Ellos dicen que pueden ver cómo el trabajo en la plantación hace que la gente adelgace y envejezca prematuramente, lo que no sucede ni con la ocupación peor remunerada de un campesino. Hacen un fetiche de la caña de azúcar, describiéndola como una planta que lo seca a uno o se lo come.

En 1972 la gente, por su propia iniciativa, organizó invasiones a plantaciones y grandes fincas. Esto es lo que dice un desplegado que preparó un grupo de personas que combinaban el trabajo en las plantaciones con el trabajo en las parcelas campesinas, para ser distribuido públicamente:

Nosotros los campesinos rechazamos la caña de azúcar porque es la materia prima de la esclavitud del pueblo campesino. Nosotros los campesinos estamos bien dispuestos a cambiar la caña de azúcar por cultivos que podamos comer aquí, como el plátano, el cacao, el café, el arroz, las papas y el maíz. La caña de azúcar sólo ayuda a que los ricos y el gobierno compren más y más tractores para darse lujos

ellos y sus familias. ¡Campesinos! ¡La caña de azúcar nos degenera; nos transforma en bestias, y mata! Si no tenemos tierra no podemos contemplar el futuro bienestar de nuestros hijos y de nuestras familias. Sin tierra no puede haber salud, ni cultura, ni educación, ni seguridad para nosotros, los campesinos marginales. En todos estos distritos, uno encuentra que las parcelas de la mayoría de los campesinos están amenazadas por el terrible Monstruo Verde, que es la Gran Caña, el Dios de los terratenientes. Rechazamos enérgicamente el cultivo de la caña de azúcar, por las siguientes razones:

– la mala fe que muestran estos capitanes cuando inundan nuestras parcelas con el agua que usan para su caña.

– ¡y más aún! La fumigación que hace daño a los cultivos de los campesinos, dejándonos en la miseria más tremenda, lo que prepara el terreno para que envíen a su gente a comprarnos la tierra.

– los terratenientes nos quitan la tierra con este propósito.

Todavía existen ancianos nacidos a principios de siglo, que pueden narrarnos en persona la historia imperialista de estos señores terratenientes. Las posesiones de nuestros antepasados se concentran hoy en grandes *latifundios* y reducen al recién nacido a la peor miseria.

EL DIABLO Y EL TRABAJO PROLETARIO

Según una creencia ampliamente difundida entre los campesinos de esta región, los trabajadores varones de las plantaciones hacen a veces contratos secretos con el diablo con el fin de incrementar la productividad, y por lo tanto, sus jornales. Además, se cree que el individuo que hace el contrato va a morir prematuramente y con grandes sufrimientos. Mientras viva, no será más que un títere en manos del diablo, y el dinero obtenido de dicho contrato será estéril. No puede servir como capital productivo, sino que se lo debe gastar inmediatamente en artículos que se consideran lujosos, tales como las ropas finas, licor, mantequilla y demás. Invertir este dinero para que produzca más dinero —o sea usarlo como capital— es llamar a la ruina. Si uno compra o renta algo de tierra, ésta no producirá. Si uno compra un lechón para engordarlo o venderlo, el animal enfermará y morirá. Además, se dice que la caña de azúcar cortada así, ya no vuelve a crecer. La raíz morirá y la tierra de la plantación dejará de producir hasta que se le haga un exorcismo, se vuelva a arar y se plante

nuevamente. Algunas personas dicen que si bien el dinero que se obtiene con la ayuda del diablo no sirve para comprar las mercaderías que ya mencionamos, se le debe compartir con los amigos, que sí lo pueden usar como dinero común y corriente.

Se supone que el contrato se lleva a cabo en el secreto más absoluto, individualmente, y con la ayuda de un brujo. Se prepara una figurita antropomórfica, a la que llaman *muñeco*, usualmente con harina, y se hacen conjuros. Entonces el trabajador varón esconde la figurita en un lugar estratégico, en su lugar de trabajo. Si es un cortador de caña, por ejemplo, la pone en el lugar más alejado de las hileras de caña que tiene que cortar, y va trabajando en dirección a ella, y a menudo canta mientras va cortando su ringlera. A veces, justo antes de comenzar su trabajo, se dice una oración especial. Otro aspecto de la creencia es que el hombre que trabaja con el muñeco no necesita trabajar más duro que los demás compañeros.

Muchos capataces y hasta administradores creen en el uso del muñeco; tienen miedo, y si sospechan de alguien lo despiden inmediatamente. Cuando esto ha ocurrido, se cuenta, el trabajador no opuso resistencia. Todos los capataces mantienen un ojo avizor, y desconfían mucho de todo aquel que produzca más de lo habitual. Algunas personas notan que a los industriales de la agricultura no les gusta que los trabajadores hagan más de una pequeña cantidad prefijada. La sensibilidad de todos los involucrados puede ser aguda, y la creencia afecta la actividad diaria de diversas maneras. Los trabajadores de las plantaciones le hacen bromas a aquel miembro de la cuadrilla que aventaja a los demás, diciéndole: “¡Cómo te viniste hoy con los *muñecos*!” De paso, hay que tener en cuenta que esta creencia no es sólo de los más ignorantes y crédulos: los trabajadores campesinos militantes, líderes de modernos grupos políticos, también creen en estos contratos con el diablo.

Como las historias y relatos sobre los pactos con el diablo se cuentan con mucha circunspección y en un estilo narrativo que habla de tales contratos como actividades de terceras personas, un observador cultural de fuera, como un etnógrafo, no puede tener la certeza de que dichos contratos realmente se efectúen o si solamente se cree que ocurren. Para mis propósitos esto no importa, porque lo que me interesa es la creencia colectiva. Sin embargo, se puede afirmar que los contratos con el diablo sí se

llevan a cabo, aunque sospecho que no con tanta frecuencia como la gente cree. Conozco bastante bien a dos curanderos que se ocupan de arreglar esos contratos, y uno de mis mejores amigos me contó la siguiente historia referente a su primo, de veintidós años de edad, quien hacía no mucho había hecho un pacto con el diablo. No tengo dudas sobre la autenticidad de esta historia. Este primo era oriundo de la costa del Pacífico, y siendo un muchacho joven llegó a la plantación del pueblo de Puerto Tejada; durante su adolescencia trabajó intermitentemente en las plantaciones y también visitó algunas veces a su padre, en la costa del Pacífico, donde adquirió conocimientos de magia. Cada vez le disgustaba más el trabajo en las plantaciones, por lo que decidió hacer un pacto con el diablo. Para acrecentar su ya considerable acervo cultural sobre la magia, compró varios libros sobre el tema en el mercado local y los estudió. Un día se fue a un campo de caña de azúcar y le arrancó a un gato negro su corazón palpitante, sobre el cual recitó una oración. Apenas lo hubo hecho, se desencadenó un viento tremendo que rugió por toda la plantación. Aterrorizado, huyó. "Lo hizo para venderle su alma al diablo, para poder tener dinero sin trabajar", dijo mi informante.

MODOS DE INTERPRETACIÓN

¿Cuál es, pues, el significado de esto? Este suceso secreto, individualizado y extraño, no es más que una suposición por parte de la gente. Nadie dice haberlo visto nunca, pero casi todos tienen alguna evidencia de oídas, y creen firmemente que tal cosa sucede, aunque muy de vez en cuando. Siendo un arte desde los comienzos de la historia, la magia y los rituales son una experiencia separada del resto de la vida, para poder ejercer su poder sobre ella. Al igual que las circunstancias del nacimiento y la muerte, la situación del trabajo, según la presenta el supuesto pacto con el diablo por parte del proletariado, es una de aquellas situaciones a las que puede aferrarse una sociedad para expresar su carácter.

Entonces debemos ver la creencia en el diablo no como una obsesión o como una norma que guía ineluctable y directamente las actividades de todos los días, sino más bien como una imagen

que ilumina la autoconciencia de una cultura de la amenaza planteada contra su integridad. Una imagen de este tipo no se puede ensambalar como una rueda dentada en un "lugar" estructural-funcional de la sociedad. En cambio, la creencia en el contrato con el diablo de los proletarios es un tipo de "texto" en el que está inscrito el intento de una sociedad por redimir su historia, reconstituyendo la importancia del pasado en los términos de las tensiones del presente. Escribe Walter Benjamin:

Articular históricamente el pasado significa apoderarse de un recuerdo tal cual surge en un momento de peligro. Este peligro afecta tanto al contenido de una tradición como a sus receptores: y es el de transformarse en una herramienta de las clases gobernantes. En cada era debe hacerse un intento nuevo por arrancar a la tradición de un conformismo que está a punto de ahogarla. El Mesías viene no sólo como redentor, sino también como Anticristo (Benjamin, 1969: 255).

En el caso del pacto con el diablo en los cañaverales, esta tradición en peligro explota al anticristo para redimir el modo de producción de valores de uso y para arrebatarlo de la alienación de los medios a partir de los fines del capitalismo.

Nuestra lectura del texto que nos fue ofrecida en la forma del supuesto contrato con el diablo realizado por los proletarios varones, se concentrará en el concepto cultural de la cosmogonía, y en el sentido que crea este concepto cuando se confronta con la transformación radical del modo de producción de la sociedad.

Consideremos en primer lugar las situaciones en que se supone que dicho contrato *no* tiene lugar: cuando los campesinos trabajan sus propias parcelas o las de otros campesinos por un jornal; en el caso de las mujeres, aun cuando realizan un trabajo proletario; en el de los vendedores de mercado; y en el caso de inmigrantes de la costa del Pacífico que regresan a su hogar y a la economía no mercantil de relativa autosubsistencia de la costa.

La costa

Los muñecos son un objeto típico de la magia de la costa colombiana del Pacífico, de donde provienen muchos inmigran-

tes que trabajan en el valle. Pero no se los usa como se supone que lo hacen en las plantaciones del valle. La gente los emplea, por el contrario, en ritos de curación, como una protección contra los robos y contra la brujería. No se los usa para ganar dinero sino para aliviar las desgracias, y como protección. En realidad, el lucro es lo que lleva a la enfermedad y a la desgracia. Como dijo un antropólogo que describía la cultura negra de la costa, "la ética resultante es la antítesis del triunfo" (Pavy, 1967: 279), entendiéndose el "éxito" como un logro mercantil.

En la costa, los negros a veces ayudan a los chamanes indios, y parece que los indígenas han absorbido también algo de la magia africana. S. Henry Wassén afirma haber identificado rasgos africanos en el equipo que utilizan los chamanes de los indios Chocó, especialmente en lo que se refiere a las figuritas para realizar curaciones (1940: 75-76). Las figuritas ofrecen un testimonio poderoso de la plasticidad de la tradición y del poder mágico de la influencia extranjera, porque además de los muñecos con rasgos africanos, hay muñecos tallados en forma de europeos del periodo colonial, lo mismo que otros, influenciados por iconos de santos católicos. Es probable que los muñecos a que nos referimos, utilizados para que los proletarios del Valle del Cauca hagan su contrato con el diablo, sean descendientes o transformaciones de estas mismas figuritas, que corporizan los espíritus tutelares del chamán. Corresponde destacar que en el área cultural general que rodeaba al Valle del Cauca en el momento en que se introdujeron los esclavos africanos, el uso de dichas figuritas era cosa común. Además, Nils M. Holmer y Wassén notaron su amplia distribución entre las culturas indígenas, por todo el norte de América del Sur, desde la costa del Pacífico hasta el Atlántico (1953: 84-90), y Gerardo Reichel-Dolmatoff afirma que los indios Chocó, que habitan en la mitad norte de la costa colombiana del Pacífico, habitaron anteriormente en muchas regiones tierra adentro, y que aún hoy sobreviven algunos grupos reducidos, al este del río Cauca (1961: 230).

Apoyándose en el trabajo pionero de Holmer y Wassén, Reichel-Dolmatoff describe el uso de muñecos por parte de los chamanes indios Chocó y Cuna. Los muñecos, hechas de madera o yeso y con forma humana, o menos comúnmente de animales (a menudo distorsionados), juegan un papel fundamental en las curaciones al exorcizar los espíritus animales o la influencia de

un chamán vengativo que robara el alma de un paciente. Entre los indios Chocó más aculturados, se cree que casi todos los espíritus que provocan enfermedades son espíritus de los muertos, y los indígenas que están influidos por las misiones los consideran como espíritus del diablo (*Ibid.*: 229-241, 494).

Reichel-Dolmatoff no está de acuerdo con los antropólogos que atribuyen una función de fertilidad al uso de estos muñecos. En su opinión, el utilizarlos durante el embarazo no es para aumentar la fertilidad o para inducir mágicamente la reproducción. Por el contrario, no están de acuerdo con la regulación ritual del proceso, en cuanto a evitar las malformaciones durante la reproducción. La canción y el rito de los Cuna para las curaciones, empleados para aliviar la obstrucción de los nacimientos, publicada por Holmer y Wassén (1953) y que Claude Lévi-Strauss hizo famosa en su ensayo *The Effectiveness of Symbols*, apoya totalmente este planteamiento. Así, hasta donde existe un parecido, debemos estar alertas ante la implicación de que el uso de los muñecos en las plantaciones del Valle del Cauca no se debe explicar fundamentalmente como un deseo de incrementar las ganancias; lo que se juega es la regulación de un proceso peligroso.

Esto eleva la importancia de la analogía entre producción y reproducción. En las economías de valores de uso, la producción es metáfora a menudo de la reproducción, y ambas esferas se entienden o expresan en los mismos conceptos ontogénicos. Aristóteles y los escolásticos extendían constantemente los conceptos de reproducción biológica a las esferas de reproducción material, intercambio, e intercambio monetario. Como estos filósofos, las clases bajas del sureño Valle del Cauca encuentran que las metáforas y los símbolos de una esfera automáticamente pertenecen a la otra: por ejemplo, la producción creciente dentro de las incipientes relaciones capitalistas de producción provocan la esterilidad de la naturaleza y la falta de poder reproductivo en los salarios ganados. Lo que es interesante: en el lenguaje cotidiano de la economía capitalista madura también se utilizan metáforas biológicas (el "crecimiento" del capital, las fábricas que son llamadas "plantas", y así sucesivamente), aunque estas metáforas exaltan el capital dotándolo de fertilidad.

Los campesinos locales

Es esencial tener en cuenta que no se cree que el campesinado local haga contratos con el diablo para aumentar la productividad de sus parcelas. Esto lo predestina la lógica de la creencia. Como señalan los campesinos, tal práctica sólo causaría una derrota, porque el dinero ganado de esta forma no se puede reinvertir en equipos o tierra y porque el contrato vuelve estéril la tierra. A pesar de la pobreza que los aflige cruelmente, y a pesar de su deseo de mayores ingresos, se dice que los campesinos propietarios, por lo tanto, no realizan contratos con el diablo. Se cree que los hacen sólo cuando están comprometidos en el trabajo proletario moderno en las grandes fincas capitalistas. Incluso aquellas personas que trabajan por un jornal para otros campesinos, no están considerados entre los que hacen este tipo de contratos.

Supuestamente, la única magia usada en relación con las parcelas de los campesinos es la magia blanca, relacionada con las almas de los muertos virtuosos y los santos católicos, y esa magia apunta a proteger la parcela contra robos y contra influencias místicas malignas. No se recurre a ella para aumentar la producción. Por ejemplo, un rito garantiza que cuando un ladrón entra en un terreno, se quedará dormido hasta que lo encuentre el dueño. En otro rito, el dueño deja una piedra de afilar, un machete y una cubeta de agua, y el ladrón se ve compelido a afilar la herramienta y ponerse a trabajar hasta que es aprehendido. En otro rito más, el dueño puede tener una serpiente —una serpiente fantástica y aterradora que sólo el ladrón puede ver— para evitar las intrusiones y los robos.

Las mujeres

Se cree generalmente que las mujeres que trabajan en las plantaciones por un jornal *no* hacen pactos con el diablo. Una vez más, esto sigue la lógica de la creencia, porque las mujeres son las principales (si no las únicas) encargadas del hogar en general y de los hijos en particular. Como aquellas pertenecientes a la categoría aristoteliana de una "economía del hogar" (*oecono-*

mia), se entiende que están involucradas en una empresa productiva cuyo objetivo no es la ganancia pura. "En la administración de la economía del hogar, las personas son más importantes que la propiedad material, y sus cualidades tienen más peso que el de las mercaderías que representan su fortuna" (Aristóteles, 1962: 50-51). Como el dinero obtenido de las plantaciones a través de contratos con el diablo induce a la esterilidad y destruye el crecimiento, uno obviamente no lo puede usar para criar a los hijos.

Se dice que las mujeres están muy implicadas con la magia porque emplean la brujería contra las amantes de sus consortes y, con menos frecuencia, contra los mismos consortes infieles. En la mayoría de dichos casos, la brujería tiene lugar cuando una de las mujeres involucradas está embarazada o dando a luz. Esta brujería redentora está dirigida al proceso de reproducción y no a la producción material, como ocurre con el contrato con el diablo que realizan los proletarios varones. Cuando un hombre se ve directamente afligido por esta magia del amor, se transforma en un tonto enfermo de amor, atado para siempre a la mujer que le hizo el hechizo.

Lo que sigue es un ejemplo de este rito secreto cuyo objetivo es "atar" a un amante desleal, el cual, como sucede tan a menudo, comienza a fallar en aportar el sustento de sus hijos: La mujer se consigue un cigarro, una vela completa, cuatro fósforos y un cabo de otra vela. El ritual es más eficaz si el cigarro y la vela entera se compran con el dinero del esposo infiel y si los demás objetos se compran con dinero que presta alguien ostensiblemente perverso; tres de los fósforos se usan a la vez para encender el cigarro; cuando la mujer lo comienza a fumar, la vela entera se corta por la mitad; cuando ya ha fumado la mitad del cigarro, enciende el cabo de vela y luego la mitad de la otra; entonces tiene que fumar lo que queda del cigarro a la mayor velocidad posible, emitiendo grandes nubes de humo sobre las velas, y concentrándose profundamente en el hombre en cuestión, cuyo nombre era Catalino. Cuando la ceniza caía, ella la pisaba, cantando, "*Catalino, hijeputa, Catalino, hijeputa, Catalino, hijeputa*". Algunas variantes de este procedimiento incluyen dar vuelta al cigarro de manera que el extremo encendido quede adentro de la boca mientras se echan bocanadas, usar cuatro cigarros pero fumar solamente dos, arrojarlos al aire para que

hagan una voltereta y cantar "Venite hijeputa, Venite hijeputa; párete hijeputa; párete hijeputa".

Si bien una parte del simbolismo es oscuro, buena parte de él es obvio. Está presente la magia contagiosa en la compra de los objetos con el dinero del hombre que se quiere hechizar, y también con el dinero de alguien notoriamente malo. Detrás del principio de la magia contagiosa, uno saca en limpio que en ciertas situaciones, el intercambio de mercaderías y dinero implica una noción de que corporizan y transmiten la esencia espiritual de una persona. La inversión y el hecho de cortar por la mitad los objetos rituales también responde a leyes de la magia simpática, cuyo objetivo es invertir la situación social en la que están inmersos la mujer y el hombre. La vela y el cigarro, ambos encendidos, presumiblemente simbolizan la potencia sexual del hombre. La vela se corta por la mitad y se aplasta la ceniza o simiente que cae del cigarro encendido, lo que simbólicamente destruye su potencia y simiente con otras mujeres. Al mismo tiempo el rezo lo maldice en términos claros, y exige su regreso. La magia no tiene cómo aumentar las ganancias. El rito está dirigido a destruir la potencia del hombre que va más allá de su compañera en la reproducción, y en dicho momento pasa a relacionarse con la inversión de capital que busca simplemente la ganancia. Este hombre puede y debe quedarse dentro de los límites de la *oconomía* para mantener a su esposa e hijos, y para que no incurra en multiplicaciones irresponsables. El sistema de intercambio entre un hombre, una mujer y sus hijos, se ve amenazado si el hombre se embarca en un sistema distinto de intercambio, basado en las ganancias o provechos sin fin. La fe en el rito mágico es una manifestación de la virtud del antiguo sistema y de la falta de legitimidad del nuevo.

LA COSMOGONÍA

Si el éxito económico se considera peligroso en la costa, y si la envidia canalizada por la brujería exuberante no sólo allí sino también en la zona de las plantaciones, como un medio para courtar dicho éxito, entonces el recordatorio de Tawney de la revolución moral que está atrás del nacimiento del capitalismo, pasa a ser sumamente oportuno. "La vida de los negocios, que

una vez se consideraran peligrosos para el alma", escribe, "adquiere una nueva santidad". Lo que es importante, dice, "es el cambio de las normas morales que convirtieron a una flaqueza natural en un adorno del espíritu, canonizándola como los hábitos virtuosos económicos que en épocas más tempranas se habían denunciado como vicios" (1958: 2-3).

El punto está claramente establecido. Se está dando un holocausto moral en el alma de una sociedad que sufre la transición de un orden precapitalista a uno capitalista. Y en esta transición deben forjarse nuevamente el código moral y la forma de ver el mundo. A medida que la nueva forma de la sociedad lucha por imponerse a la anterior, a medida que las clases gobernantes intentan sujetar los principios rectores a una nueva tradición, la cosmogonía preexistente de los trabajadores se transforma en un frente de resistencia crítico, o de mediación, o de ambos.

La cosmogonía tiene que ver con las bases fundamentales de la creación: el cambio, y el comienzo y fin de la existencia. Según nos recuerda Mircea Eliade, se le debe encontrar en la forma de un recuerdo viviente, en los mitos del origen y la salvación. Éstos pueden tomar una miríada de formas, grandes y pequeñas, tales como la celebración del Año Nuevo, cuando el mundo simbólicamente se vuelve a crear, la coronación de un nuevo rey o reina, la ceremonia del matrimonio, o las formalidades de la guerra y la paz. Los mitos se aplican también a cuestiones más cotidianas: salvar una cosecha en peligro o curar a los enfermos. Eliade destaca que la profunda importancia de estos ritos radica en que "para *hacer* algo bien, o para *rehacer* una entidad viviente amenazada por la enfermedad, es necesario primero volver *ad originem*, para luego repetir la cosmogonía" (1971: 157).

Refiriéndonos a la cultura del Valle del Cauca, hay que recordar la advertencia de Evans-Pritchard contra el hecho de asimilar el llamado *pensamiento* primitivo al dominio del moderno misticismo occidental. En la mayor parte de la vida primitiva y campesina cotidiana, los poderes sobrenaturales no se le atribuyen ni a personas ni a cosas, y las suposiciones místicas y las conexiones supuestas no son producto de la *mente* sino de un rito y de representaciones colectivas heredadas de generación en generación como una *cultura*. Sobre todo, "no debemos dejarnos confundir por Lévy-Bruhl y suponer que, al introducir causas místicas, el hombre primitivo quiere explicar efectos físicos; en

todo caso está explicando su importancia humana, la importancia que tiene para él" (Evans-Pritchard, 1965: 115; 1933; 1934).

Sólo con estas importantes calificaciones podemos estar de acuerdo con el punto de vista de Eliade, según el cual la concepción ontológica primitiva es aquella en que un objeto o acto se hacen reales únicamente en tanto y cuanto imiten o repitan un arquetipo de la creación original, y que todo aquello que carezca de este modelo ejemplar no tiene sentido y por lo tanto carece de realidad.

Aun así, lo que tiende a repetirse mucho en la formulación de Eliade es que la imitación involucrada es simplemente una repetición pasiva de un arquetipo. Para rectificar lo anterior, necesitamos subrayar que los ritos cosmogónicos crean activamente la realidad, y que su poder persuasivo radica precisamente en el tipo especial de conocimientos que se adquieren con la creación.

Aquí puede resultar apropiada la Nueva Ciencia de Giambattista Vico. Fue una ciencia de la historia que se formó en los albores de la magia renacentista y contra el poder creciente de doctrinas de tipo positivista. Contra el atomismo y el carácter utilitario del positivismo, donde la sociedad se entiende por medio de una racionalidad instrumental que utiliza la epistemología de las ciencias físicas que despliega la lógica de la coacción y maximiza los esfuerzos, Vico vio al hombre como un ser colectivo, como el conjunto de las relaciones sociales. La gente actúa como lo hace porque es un miembro de la sociedad, y su sentido de esta relación es tan básico como lo son sus necesidades materiales. Su experiencia de la vida diaria, sus modos de expresión, su sentido de propósito, sus temores y esperanzas, todos estos aspectos importantes de la experiencia humana, caen muy fuera de la red acunada por la ciencia natural. Como los *magis* del Renacimiento, Vico vio al hombre como el creador de sí mismo y del mundo social. Como los escolásticos, Vico fue de la opinión que uno sólo conoce realmente lo que ha creado, y que conocer algo es de alguna manera importante, serlo, estar unido a ello. Esto se equipara con la adquisición de poder del mago sobre el objeto cuando entra en el mismo, adquiriendo la unidad de experiencia que es idéntica a la creación (Berlin, 1977: 14). Fue Dios quien creó la naturaleza, y nuestro conocimiento de ella siempre será "externo", un juego en la superficie de las

cosas. Pero lo que sí podríamos conocer desde "adentro" era la historia y la sociedad, puesto que nosotros las habíamos creado. He aquí lo que nos dice Vico:

En la noche de las oscuridades espesas que envuelven a las primeras antigüedades, tan lejanas de nosotros, brilla la llama eterna e impecedera de una verdad que está más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad ciertamente ha sido hecho por los hombres y por lo tanto, sus principios deben encontrarse en la modificación de nuestra propia mente humana. Todo aquel que reflexione sobre esto no puede sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, el cual, al haber sido hecho por Dios, Él sólo conoce: y que hayan dejado del lado el estudio del mundo de las naciones o mundo civil, que al haberlo hecho los hombres, lo podrían llegar a conocer (1970: 52-53).

Ahora, a más de dos siglos de distancia, no es la falta de atención para el mundo civil por parte de los filósofos naturales lo que nos debería maravillar; en cambio, deberíamos maravillarnos por el hundimiento en la comprensión del mundo civil, causado por los cánones del conocimiento utilizados en las ciencias físicas, de manera que, por ejemplo, la relación de explotación entre los capitalistas y los trabajadores resurge en las categorías de capital y tiempo de trabajo, o simplemente de capital. Como recalcará Weber, esta manera de ver la sociedad a través de los ojos de la "racionalidad formal", coincidió con el surgimiento del capitalismo y con su forma propia, según la cual la causa producía su efecto dentro de un juego autoencerrado de significado: el mercado capitalista, la separación de los negocios de la economía del hogar, la contabilidad racional y, sobre todo, la organización y explotación capitalista del "trabajo libre". La proletarización nos introduce a un nuevo orden de la naturaleza: "un cosmos inmenso en el que nace el individuo, y al que se le presenta, al menos como individuo, en la forma de un orden de cosas inalterable en el que debe vivir" (1958: 54).

La creación, la vida y la muerte, el crecimiento, la producción y la reproducción: éstos son los temas de los que se ocupa la cosmogonía. También son los procesos supremos con los ritos de curación, en la brujería, y en el supuesto contrato con el diablo de los proletarios del Valle del Cauca, donde los campesinos

están siendo proletarizados. Sin embargo, este nuevo cosmos todavía está en proceso de formación. En este proceso, las clases bajas son seres que están en los umbrales; ni son campesinos ni son enteramente proletarios. Al igual que los personajes de los umbrales en los ritos de transición que Victor Turner (1967: 93-112) hizo famosos, su condición es de contradicción y ambigüedad, porque la simbolización extraña de la muerte y el nacimiento es primordial; símbolos que son isomórficos con el estrato histórico de los campesinos proletarizados. Como seres transicionales —ni lo que son ni tampoco lo que llegarán a ser—, la posición de estos mitad campesinos mitad proletarios, es la de negar y afirmar al mismo tiempo todas las posiciones estructurales. Por lo tanto, deberíamos esperar que pongan en primer plano los contrastes notables de las estructuras que los encierran; la del modo de vida campesino y los modos proletarios, y que el suyo sea el reino, como dice Turner, “de la posibilidad pura de la que pueden surgir configuraciones nuevas” (*Ibid.*: 97). La creación del contrato con el diablo por parte de los proletarios es una de tales configuraciones nuevas. Para entenderlo mejor, tenemos primero que trazar los contornos generales de la cosmología local y de sus ritos cosmogónicos.

LA COSMOLOGÍA ESTABLECIDA

La cosmología popular del Valle del Cauca deriva de la Iglesia católica. No importa cuánta antipatía se le tenga a la Iglesia, su impresión religiosa fue y sigue siendo firme. Es preeminente el mito cristiano de la creación y la salvación. Esto se revalora constantemente en los ritos de la Iglesia, de la Pascua y el bautismo, lo mismo que en los ritos populares de la muerte, las curaciones y la brujería. En verdad, a este aspecto fundamental de la cosmogonía católica lo repiten más personas y con mayor intensidad, en los ritos populares que en la Iglesia misma. La Caída y la trascendencia del mal según surgen en la Resurrección, se pueden considerar las bases de los ritos de la magia popular.

La visión oficial del cosmos por parte de la Iglesia, dividida en el infierno, la tierra y el cielo, está muy modificada por la creencia en los espíritus de los antepasados y la creencia muy

literal en las fuerzas del espíritu. Estos espíritus de los antepasados se conocen como *ánimas* o *almas*, o simplemente como *espíritus*. Si son malos sin lugar a dudas, existen en el infierno o se pasean por el aire, aunque la mayoría habita en un cuarto o parte especial del cielo. Cada persona tiene un espíritu, que puede abandonar el cuerpo y vagar, especialmente por la noche. Un joven amigo mío bebe agua por la noche antes de irse a dormir para que su espíritu no sienta sed y se vaya por ahí. En el momento de la muerte, el espíritu de uno tiende a quedarse cerca o a regresar a los reinos terrenales. Los elaborados ritos funerarios para los muertos y sus aniversarios se llevan a cabo para purificar el espíritu y para lograr que obtenga y retenga su destino en el cielo. Si la persona era irremediamente mala (como Julio Arboleda, el infame hacendado dueño de esclavos de principios del siglo XIX) su espíritu vagaría sin cesar. Regresa especialmente durante la Semana Santa, y entonces se le puede ver andando en su tren tirado por una mula, cerca de Villa Rica. Las ánimas del árbol genealógico de uno, en particular de la madre de uno y de la madre de ésta, sirven de intermediarias con Dios, fuente de la naturaleza, como dice la gente. Cuando uno está en peligro, pide ayuda a las ánimas. Este llamado se hace para evitar el peligro y no para tener buena fortuna; este último pedido se le hace casi siempre a los santos, como cuando uno compra un billete de lotería. Los santos, se dice, tienen más “respeto”, pero si, por ejemplo, a uno le roban, uno pide ayuda a las ánimas: su papel es redentor, son de la gente, se dice, “los santos viven en la Iglesia; las ánimas viven con nosotros”. No está clara la manera como funcionan las ánimas en la magia y la brujería, pero los especialistas aventuran la opinión de que establecen algún tipo de lazo entre el espíritu del mago o hechicero, los espíritus como las ánimas o los espíritus malignos, incluyendo posiblemente al diablo, y el espíritu de la víctima.

Los ritos de muerte articulan estas ideas sobre las ánimas con el arquetipo de la muerte de Cristo. Son los ritos de mayor comunión pública y arrastran a gran cantidad de personas a la casa del difunto, especialmente la primera noche y la última (la novena). La primera noche el cuerpo está a la vista en un cajón abierto, para el que hasta las familias más pobres gastan una suma enorme, y a veces hasta venden la granja de la familia. Los cantos dirigidos por las parientes mujeres duran toda la primera

noche y las ocho siguientes. Las canciones derivan de la Iglesia y se centran en la muerte y ascensión de Cristo, reiterando infinitamente el drama de la salvación y la analogía entre la muerte del difunto y el paso triunfal de Cristo sobre la muerte y la vida, el sufrimiento y el mal.

Los ritos de Pascua atraen una concurrencia mucho más numerosa que cualquier otro ritual de la Iglesia. El Viernes Santo es la ocasión de muchos tabúes. Aquellos que desafían las prohibiciones de trabajar corren el riesgo de sufrir daños, y de las plantas que corten puede correr sangre. Se debe evitar el río. El silencio pavoroso y sumamente extraño que cubre al pueblo se corta a la medianoche del Sábado de Gloria, cuando nuevamente se abren los bares y salones de baile, al chillido exultante de los sonidos y la alegría.

En los ritos folclóricos para curar casas o familias, se ve claramente la cosmogonía restablecida. Estos ritos son la forma más común de magia. Aun cuando sólo una persona de la casa ha recibido el toque del brujo, la casa entera se ve afligida como una entidad viviente o como una pequeña comunidad. La casa no es sólo la célula social de la forma económica, *oconomía*, sino también la entidad moral apropiada para la envida del brujo. Las personas de una casa embrujada se quejan por lo general de una o más de estas cosas: trabajan mucho y no ganan nada; les roban constantemente, o están siempre enfermas.

Hay muchos especialistas en curar casas, y casi todos pueden realizar curas menores por su cuenta. También son comunes las curas profilácticas. Hasta la gente de las clases media y alta citadinas hacen curar sus casas, y para Año Nuevo, las mujeres del austral Valle del Cauca venden grandes cantidades de las plantas aromáticas que se usan en los ritos. Las fábricas y las grandes tiendas de la ciudad también recurren a estas curas, según dicen estas mujeres.

Fue sólo cuando tuve la oportunidad de ver al arzobispo de Colombia con varios de sus obispos y muchos sacerdotes consagrando una nueva catedral en las tierras altas del occidente de Colombia, que me di cuenta de que el rito folclórico de curar las casas no era más que una versión en pequeña escala de la consagración de la Iglesia. (¿O podría ser que el rito de la Iglesia proviniera del folclor?) La forma de las fases de los eventos, los elementos rituales de la sal, el agua bendita y el incienso, los

cánticos, y sobre todo, el exorcismo del espíritu del mal, son todos más o menos idénticos. No es raro que los indios de allí consideren a Cristo como uno de sus chamanes originales. El tema del exorcismo, agresivamente dirigido contra el diablo, los demonios y "el enemigo", para lograr la salud del cuerpo y del alma, la protección y la salvación, es particularmente fuerte. Por ejemplo, a la entrada de la catedral el arzobispo bendice la sal: "Yo te exorcizo, sal, en el nombre de nuestro Padre Jesucristo, quien dijo a sus apóstoles: 'Vosotros sois la sal de la tierra', y repetido por el apóstol: 'Nuestra conversación está siempre salpicada con la sal de la gracia'. Está santificada para la consagración de este templo y este altar con el fin de repeler todas las tentaciones de los demonios para así defender el cuerpo y el alma, salud, protección, y la seguridad de la salvación... Bendice esta sal para que el enemigo huya, e imparté medicina saludable para beneficio del cuerpo y alma de todo aquel que la beba. Por Cristo nuestro Padre, Amén". El agua bendita se prepara con cenizas y vino, y el arzobispo la salpica por las paredes interiores, mientras la asamblea entona el siguiente cántico: "Vayamos a la casa del Señor... Que este templo sea santificado y consagrado en el nombre de nuestro Padre". Mientras bendice el incienso encendido, el arzobispo canta: "Señor, bendice este incienso para que con su fragancia desaparezca todo dolor, toda enfermedad y todos los insidiosos ataques del enemigo se alejan de tu hijo a quien redimiste con Su preciosa sangre. Déjalo ser libre de todas las mordidas de la serpiente infernal".

Tomando en cuenta nada más que dos de los elementos críticos involucrados en el Valle del Cauca, la sal y el agua bendita, uno puede empezar a ver lo que sucede en la conversión de la religión oficial en ritos folclóricos. El ingrediente principal para embrujar una casa es la "sal". Ésta consiste en una mezcla de polvo, huesos y calaveras desenterrados del cementerio, que más tarde se "planta" en las cercanías de la casa que va a ser embrujada. El agua bendita es esencial para curar la brujería. Se la obtiene del sacerdote durante la Pascua, después del bautismo, a pedido o ilícitamente. Los sacerdotes pueden bendecir el agua que les lleve cualquier persona en cualquier momento, pero se muestran reacios a hacerlo. Según sus propias palabras, tales costumbres pueden ser fetichistas. Y sin embargo se ven forzados a acceder como una manera de afianzar su poder, y al hacerlo

estimulan las raíces paganas de su religión. Un adolescente, hijo de un cortador de caña, hace la siguiente lista de los usos del agua bendita.

Se salpica en una casa donde está presente un mal espíritu como el diablo; se usa con incienso para hacer en una casa 'un riego' para la buena suerte; se usa en los bautismos; se usa para bendecir a una persona que está embrujada; se usa para curar una casa *salada* con un hechizo; se usa para preparar medicinas, especialmente cuando una persona sufre algún embrujo; se usa en cualquier situación contra la brujería.

Las casas se pueden proteger contra la brujería "plantando" tres cruces en el frente y tres en la parte de atrás: "Uno nunca sabe por dónde va a venir la envidia, si por el frente o por detrás". Las cruces vienen de un árbol que se llama "el árbol de la cruz" por su veta en forma de cruz. Se les planta con "esencias", perfumes costosos que se compran en el mercado. El rito de curación a toda escala está sincronizado con los momentos críticos asociados con la muerte de Cristo. Tiene que haber nueve purificaciones, al igual que deben haber nueve noches para los ritos funerarios, y se supone que esta cifra está asociada con su muerte. "Jesús sufrió un castigo de nueve días: de jueves a domingo, más otros cinco grandes sufrimientos". Además, las purificaciones sólo deben hacerse los viernes y los martes, o sea los días que la gente asocia con la crucifixión y la resurrección. Éstos son los días más propicios para la magia y la brujería en toda América Latina (Stein, 1961: 324; Madsen, 1960: 146; La Barre, 1948: 178; Métraux, 1934: 90), y es en estos días que los brujos y las brujas no sólo realizan sus actos malignos, sino que pueden discernir con más claridad las acciones llevadas a cabo en su contra. La gente de edad dice que también estos son los días preferidos para plantar cultivos. Al mismo tiempo se les considera como "días privilegiados", porque en ellos "los santos y los planetas brindan gran beneficencia a las familias que creen en esto". Además, las horas más propicias para las curaciones que son el mediodía y las tres de la tarde, son supuestamente las horas críticas del drama de Cristo en la cruz.

Al adivinar que la casa o la persona sufren un hechizo, el curandero prepara medicinas e incienso. Las medicinas, conoci-

das como el "riego", contienen muchos ingredientes y varían según el practicante. Las plantas aromáticas son de uso común, y pueden ser las siete variedades de *albahaca*, la verbena, y a veces el alucinógeno *datura*. La verbena se macera el Viernes Santo y se le llama la "ceniza del Viernes Santo"; tiene la propiedad de exorcizar el mal. El fade llama la atención sobre la idea de que la potencia de algunas medicinas se puede rastrear hasta prototipos que se descubrieron en un momento cósmico decisivo en el Monte Calvario; éstas recibieron su consagración por haber curado las heridas del Redentor. El fade cita un rezo que se le hacía a la verbena a comienzos del siglo XVII en Inglaterra. "Santificada seas tú, Verbena. por crecer en el suelo, / Puesto que en el Monte Calvario, se te encontró por primera vez. / Tú curaste a nuestro Salvador Jesucristo, y restañaste su herida sangrante: / En el nombre del [Padre, del Hijo y del Espíritu Santo], te tomo del suelo" (1959: 30). Se agrega agua bendita y nueve gotas de un desinfectante fuerte, junto con nueve gotas de *quéreme*, un perfume muy raro y de alguna forma mítico, del que se dice que atrae a los miembros del sexo opuesto. También se le puede mezclar azúcar, jugo de limón y *mejoral* (o aspirina). Se le hace un rezo (conjuro), tomado usualmente de viejos libros de magia, a la mezcla, junto con una estrofa como la que sigue, referida a las plantas: "A ti a quien Dios dejó y la Virgen bendijo, por los siglos de los siglos, Amén". Un practicante comenta: "Las plantas tienen grandes virtudes. Tienen espíritu. Reproducen las semillas y se reproducen ellas mismas. Por esto es que tienen virtud. Producen aroma. Esta es una parte importante de su poder". Algunos de los conjuros típicos son los del libro *Los más raros secretos de la magia y los celebrados exorcismos de Salomón*. Un curandero amigo me dijo: "Salomón es un gran mago que nació en los comienzos del mundo".

Seguido por un séquito de miembros de la familia, el curandero exorciza la casa, salpicando medicinas en las paredes y los pisos, a menudo siguiendo la forma de la cruz, y teniendo especial cuidado con las puertas, las ventanas y las camas. Primero, la casa se purifica de adentro hacia afuera, y después de afuera hacia adentro. La casa después no se puede limpiar por tres días, "hasta que la medicina penetre". El incienso comprado en la farmacia se quema y distribuye de la misma manera; simultáneamente, el curandero entona cánticos referidos a la

creación, la muerte y la resurrección de Cristo, y se repite el siguiente refrán: "Vete mal, entra Bondad, así entró Jesucristo en la casa de Jerusalén". Otro cántico dice así: "Casa de Jerusalén en que entró Jesús, le pido a nuestro Señor, vete mal y entra Bondad, porque así entró Jesús triunfante en la casa santificada de Jerusalén, con estas plantas que el mismo Dios nos dio, y la Virgen bendijo. Dios ayuda mi intercesión, porque Dios es para todos sus hijos y por todos los siglos."

El curandero usualmente tiene una botella con otras medicinas, que bebe con los miembros de la familia. El jefe de familia trae brandy, que se agrega a una mezcla que contiene muchos de los ingredientes que se usan en el riego, además de otras plantas que a veces incluyen *chondur*, una raíz aromática obtenida de los herbolarios y magos putumayos que van de paso, en cuyos ritos de curación tiene una importancia capital. El puesto más grande de hierbas del mercado local de esta región predominantemente negra, está manejado por un indio putumayo, y en la jerarquía existente de curanderos, los indios putumayos están la cima. No solamente los curanderos negros de la localidad obtienen plantas y encantamientos de estos indios, sino que muchos de ellos fueron curados y por lo tanto educados y santificados por los indios, cuyos ritos entonces imitan parcialmente. Tanto negros como blancos le atribuyen grandes poderes mágicos a estos indios de fuera, porque los ven como primitivos, ligados al mundo natural y a la creación de las primeras cosas. La tradición local puede también asociar a estos indios con la magia del Renacimiento y con el misticismo de la antigüedad mediterránea de la Cábala.

Por medio de estas y otras conexiones diversas, la cosmología local, según está establecida en los ritos de la cosmogonía, recrea la historia de la Conquista europea en la que blancos, negros e indios forjaron una religión popular a partir del cristianismo y el paganismo. Desde sus inicios, esta religión sostuvo creencias que atribuían poderes mágicos a los distintos grupos étnicos y clases sociales, de acuerdo con el papel que jugaron en la Conquista y en la sociedad de ahí en adelante. Tomada como un todo, esta religión popular es un complejo dinámico de representaciones colectivas —dinámico porque refleja el interjuego dialéctico de atribución y contra-atribución que se imponen entre sí los distintos grupos y clases. Así, en una dialéctica inquieta de

los conquistadores, que trasciende su conquista, la importancia social de la desigualdad y el mal, se mediatiza por la inmersión en el paganismo del mito de la salvación de los conquistadores.

LA INCREULIDAD Y LA SOCIOLOGÍA DEL MAL

Los pueblos en donde existe la agroindustria de la caña de azúcar son notorios por la cantidad de brujería que, se dice, existe en su seno. Por esta razón, los curanderos en todas partes se refieren a estos centros como "pocilgas", puesto que a la brujería se le llama comúnmente *porquería*, mugre de cerdo. La brujería (y su duración) elimina las desigualdades en esta sociedad de asalariados inseguros, donde la competencia aguijonea al individualismo y al comunismo a enfrentarse entre sí.

El motivo citado más comúnmente para la brujería es la envidia. La gente le teme al veneno de la brujería cuando sienten que tienen más las cosas buenas que los demás. La brujería es el mal, pero puede ser el mal menor cuando está dirigida contra el mal mayor de la explotación, la incapacidad de corresponder y el hecho de amasar ganancias mal obtenidas. Aquellos que están en mejor situación temen constantemente a las brujerías y toman medidas de tipo mágico para impedir su penetración. Y razón no les falta. Un íntimo amigo mío me contó cómo su madre, desesperadamente pobre, y sus tres hijos, fueron echados por un terrateniente por no pagar la renta; furiosa, ella se vengó embrujando la casa. Desde ese momento nadie se atrevió a vivir en ella. Otro caso es el de un amigo mío y su compañero de trabajo, que intentaron sobornar a uno de los controladores para que registrara más cantidad de trabajo del que habían hecho; el controlador se negó, y ellos recurrieron a un mago indio para disponer de él por medio de la brujería.

Si bien pueden verse premoniciones lóbregas de lucha de clases en esta brujería cargada de envidia, no todos los hechizos los realizan los pobres contra los que están en mejor posición; la brujería tampoco está dirigida contra la verdadera clase gobernante, o sea los dueños de las plantaciones o los jefes del gobierno, por ejemplo. La gente da dos razones para la ausencia de brujerías contra la clase gobernante, tan temida y odiada. Primero, los gobernantes no creen en brujerías. Segundo, aunque

creyeran, podrían contratar a magos mejores porque su fortuna se los permitiría. Éstos son argumentos interesantes, porque en algunas áreas del sudoeste de Colombia que tienen un menor desarrollo capitalista, como por ejemplo las áreas de *haciendas* en las montañas, los hacendados de hecho creen que buena parte de sus desgracias se las deben a las brujerías de sus peones. Estos hacendados combaten las brujerías realizando costosas peregrinaciones a los lugares en que habitan los chamanes indios, cuyas tarifas o lejanía los ponen fuera del alcance de los peones (quienes, no obstante, persisten en su forma mística de guerra de clases). Esto no ocurre en el área de la agroindustria; por lo tanto, saco en conclusión que la más crítica de las dos razones mencionadas es la que más recalca la gente: los dueños de agroindustrias no creen en este tipo de brujería.

Esto indica que la gente que cree en brujerías reconoce que el poder del brujo depende de la existencia de una cultura compartida, por medio de la cual la brujería normal logra sus objetivos. Al estar conscientes de la incredulidad, y por ende de la inmunidad de sus gobernantes, la clase trabajadora de las plantaciones conoce y discrimina los cambios en las culturas de las clases, en la medida en que tales culturas cambian según las transformaciones de los modos de producción (de la producción de una hacienda a la agroindustria).

En los contratos con el diablo realizados por los proletarios, los dueños de las plantaciones no son el blanco ni se busca afligirlos, al menos no directamente. Se dice que por medio del contrato, el trabajador inserto en el modo de producción capitalista, y únicamente en este modo, se hace más productivo: más productivo en cuanto a ganancias e infecundidad. Como veremos en el capítulo 7, tal creencia es el producto lógico de la confrontación de una filosofía basada en los valores de uso con el modo de producción capitalista. En el contrato con el diablo, la magia no está dirigida a los dueños de las plantaciones, sino al sistema sociohistórico del que forman parte. Los neófitos proletarios perdieron un enemigo de clase susceptible a la influencia de la magia, pero buscan ganar un nuevo mundo a partir de su conocimiento del descreimiento de ese enemigo.

6. LA POLUCIÓN, LA CONTRADICCIÓN Y LA SALVACIÓN

En el idioma de la brujería hay dos imágenes seculares que materializan su alma mágica: la brujería es realizada por personas, y es "sucias". Aunque son prominentes los poderes invisibles que forman una jerarquía indistinta dirigida por el diablo, el énfasis de la brujería radica en la voluntad creadora de las personas. La brujería es *el maleficio*, el mal realizado, o es dramática y simplemente, la "cosa hecha". No se la considera como destino o como un "accidente de Dios". El alma de la brujería nace en el seno envenenado por la envidia, y su motivo dominante es la suciedad.

Siguiendo la interpretación de Douglas (1966), las ideas de suciedad y polución son una reacción que protege los principios y las categorías respetadas de la contradicción. Qué es lo que se purifica en el Valle del Cauca por medio de los ritos curativos que evocan la reacción, la muerte y la salvación, no está claro, o es algo contradictorio, o ambas cosas a la vez. Ver lo "sucio" como una contradicción nos permite profundizar nuestra comprensión e ir más allá de la superficie arrobadora de las sensoriales palabras clave: suciedad, envidia y diablo.

Sin embargo, antes de hacerlo, es esencial entender la importancia del concepto de "contradicción" en este contexto, porque si no se entiende claramente, la iconografía del diablo y otros símbolos de la cultura popular nos estarán vedados. Aquí puede sernos útil referirnos al método de análisis de Marx. Como señala Karl Korsch, aquel que lee *El capital*, de Marx, "no tiene un solo momento para la contemplación tranquila de las realidades y conexiones dadas inmediatamente; en todas partes, el modo de presentación marxista señala la inquietud inmanente de todas las cosas que existen". El concepto de contradicción está aquí inmerso en un método que incluye en su reconocimiento afirmativo del estado de cosas existente, el reconocimiento simultáneo de la negación de tal estado, de su disolución inevitable (Korsch,

1971: 55-56). La sensibilidad ante la contradicción permite que nos demos cuenta del juego inestable y tenso entre los opuestos, el cual de otro modo asume el aura de cosas fijas y con significado en sí mismas. Este es el caso con las dicotomías de la Iglesia occidental, que reduce a lo más esencial el bien y el mal como esencias simbolizadas por Dios y Satanás, con una visión del mundo cuasi maniquea. El concepto de contradicción nos obliga a considerar, como un principio cardinal, que Dios y Satanás no son esencias opuestas. En todo caso representan dos operaciones de lo Divino, "la sombra y la luz del drama del mundo" (Watts, 1968: 80-81). Según la idea de Blake del matrimonio del bien y el mal, "el bien" y "el mal" están reunidos como ángel y demonio en las profundidades más hondas. El divorcio del cielo y el infierno es equivalente a la supresión de las energías de la vida por reglamentaciones sin vida, y refleja con precisión la diferencia entre la Iglesia y la religión popular. Según las palabras de Blake: "Sin contrarios no hay progresión. La Atracción y la Repulsión, la Razón y la Energía, el Amor y el Odio, son necesarios para la existencia humana" (Blake, 1968: 23).

Basadas en la mitología de la Caída y la Salvación, la religión popular y las curas mágicas del sureño Valle del Cauca son precisamente esta afirmación de la unidad dialéctica del bien y el mal. El diablo simboliza los procesos antitéticos de disolución y descomposición por un lado, y el crecimiento, transformación y reformulación de los antiguos elementos a modelos nuevos, por el otro. De esta forma, en el diablo encontramos el proceso más paradójico y contradictorio, y es esta dialéctica de destrucción y producción la que forma la base de la asociación del diablo con la producción agroindustrial: la muerte viviente y la floreciente esterilidad. Con el contrato proletario con el diablo, los salarios crecen, aunque sean estériles y huelan a muerte. En estas condiciones, la producción y la destrucción pasan a ser términos intercambiables e intercambiantes.

El supuesto contrato proletario con el diablo es más que una atribución del mal a la agroindustria. Por encima y más allá de eso, es una reacción a la manera en que el sistema de organización de mercado reestructura la vida cotidiana y las bases metafísicas para comprender al mundo. Esta reacción registra no sólo una alienación, sino también su mediación de la contradicción entre los modos de producción antitéticos y el intercambio. Esta

mediación se puede expresar de muchas maneras. Yo elijo analizarla como la antítesis entre el valor de uso y el valor de intercambio, y como una respuesta a los modos contrastantes del fetichismo precapitalista y mercantil.

LAS ANTINOMIAS DE LA PRODUCCIÓN

La sociedad de las plantaciones y la agricultura campesina del Valle del Cauca se compone de dos sistemas de intercambio antitéticos que operan simultáneamente: por un lado, el sistema de reciprocidad y autorrenovación; por el otro, el del intercambio desigual y la autoextinción.

Aunque se le ha comercializado de diversas maneras, la agricultura campesina basada en los cultivos perennes todavía responde a la ecología natural de la selva tropical, provee la alimentación de la familia que los cultiva y genera producción durante todo el año. El trabajo en el campo se realiza sin una estricta división de las tareas por sexos o edades, y es, en el sentido más amplio de la frase, una "economía familiar". Comparado con el trabajo en las plantaciones agroindustriales, el trabajo en las parcelas de los campesinos parece ser mucho menos intenso y mucho más agradable, tanto por razones físicas como sociales. Lo que es más, esta percepción se aplica incluso a los jornaleros —llamados peones— que trabajan para los campesinos. Por ejemplo, cuando a un peón se le emplea para el deshierbe, éste cubre alrededor de una décima de acre por día, y en 1970 recibía aproximadamente 20 pesos diarios. Por el contrario, cuando trabaja para la agroindustria la misma persona cubre alrededor de un tercio de acre, y recibe aproximadamente 30 pesos. En otras palabras (como se calculó más elaboradamente en el capítulo 4), el trabajador agroindustrial puede ganar un jornal diario más alto, pero tiene que trabajar mucho más duramente por cada peso que gana. La decisión que confronta un trabajador con apuros económicos, que debe elegir entre trabajar para un campesino o trabajar para un agroindustrial, es penosísima. Tarde o temprano el trabajador llega a la conclusión de que no tiene mucho para elegir: o el trabajo para la agroindustria se debe abandonar porque el sistema de trabajo a destajo lo lleva a uno hasta el límite de sus capacidades, o dicho trabajo se debe

soportar como un tipo de muerte lenta provocada por la fatiga crónica y la enfermedad. El trabajador de la agroindustria envejece rápido. La buena disposición de la juventud se evapora velozmente ante la desilusión de un presente que nada promete para el futuro. Al principio, los adolescentes pueden desear trabajar en las plantaciones por la oportunidad de ganar más dinero, pero a los pocos meses, o a más tardar al año, están de vuelta trabajando en las parcelas de los campesinos, porque, como ellos dicen: "Prefiero estar gordo y no tener dinero a tenerlo y ser viejo y esquelético". Los trabajadores que tienen familias que mantener llegan a la misma conclusión cuando se ven agotados por el cansancio y la enfermedad y por la lucha constante con los capataces por la paga del trabajo a destajo en los campos de las plantaciones. El estado de sus cuerpos, como lo indica su preocupación por la gordura o la delgadez, y por las enfermedades causadas por semejante explotación, les dice de qué se tratan los dos modos de producción. Para ellos, la autorrenovación y la autoextinción son algo más que simples metáforas para comparar ambos sistemas. Estos principios quedan grabados en su carne y en los contornos de sus cuerpos, y ellos mismos los perciben. El contraste es evidente y autocrítico, precisamente porque ellos experimentan directamente la contradicción sin salida entre el trabajo campesino y el agroindustrial. Cada uno es necesario, y sin embargo ninguno de los dos es suficiente para la vida.

Las diferencias sociales, lo mismo que las físicas, distinguen los dos sistemas. Dentro de la esfera de producción campesina, las personas están unidas directamente a través de sus propios lazos personales, que abarcan un parentesco común, la vecindad y la cultura. Las relaciones de trabajo son la dimensión de estos lazos personales, que canaliza el trabajo, la paga y el control del trabajo. Como dice Marx en su capítulo sobre el fetichismo de la mercancía: "Aquí, la dependencia personal caracteriza las relaciones sociales de producción [...] en razón de que la dependencia personal forma la base de trabajo de la sociedad, de los trabajadores y sus productos, no tienen necesidad de asumir una forma fantástica diferente de su realidad". En contraste con la forma concreta que adquiere el trabajo como mercancía en condiciones maduras de mercado, "las relaciones sociales entre los individuos que realizan su trabajo aparecen en todo momento

como sus propias relaciones mutuas, y no están escondidas bajo la forma de relaciones sociales entre los productos del trabajo" (1967: 1-77).

Los contratos laborales entre los peones y los campesinos empleadores expresan relaciones personales, no relaciones de mercado, y están sujetas a cambios previo acuerdo, según historias codeterminadas de vida, lazos familiares, problemas personales y fluctuaciones de las condiciones físicas de la situación de trabajo. Los campesinos empleadores no se atreven a presionar demasiado a sus trabajadores. A los peones se les paga por día o por contrato, rara vez sobre la base de trabajo a destajo, y la puntualidad y la disciplina no tienen la importancia que tienen en las plantaciones. En ellas, marcando un agudo contraste, la relación se siente como una cosa impersonal y opresiva. Los trabajadores son víctimas de los capataces, quienes los multan o les prohíben trabajar si llegan tarde, y están sujetos a caídas repentinas de la escala de pagos, sobre la cual no tienen ningún control. A menudo los trabajadores no tienen nombre, o existen únicamente como números en la nómina y para ellos no es inusual dar un nombre falso, como un seguro contra la justicia. Aun cuando pueden hacer más dinero, los trabajadores dicen constantemente que se les estafa, pero nunca dicen lo mismo acerca del trabajo con los campesinos. Sobre todo, el trabajo en la agroindustria se considera humillante y *muy forzado*, idea que proviene de las experiencias contrastantes de las dos situaciones, la campesina y la proletaria.

Por supuesto, existen conflictos e injusticias entre los campesinos, puesto que no sólo se dan en la relación agroindustria-campesino. Sin embargo, en la esfera del campesino tienen un carácter totalmente distinto. Las diferencias de posición económica entre los campesinos están mitigadas por mecanismos redistributivos y recíprocos, que el conflicto permite regular, y la distinción ideológica entre un campesino rico y uno pobre se diluye aún más, porque todos los campesinos se definen como *pobres*, en contraposición con los *ricos* que manejan la esfera de la agroindustria. Este común sentido de un opresor existe porque nadie espera que los ricos se preocupen por la reciprocidad o la redistribución, y porque prácticamente no se puede hacer nada para ponerse a su nivel.

El sentido penetrante de injusticia histórica refuerza estos

contrastes. El desarrollo de las plantaciones le robó y le sigue robando la tierra a los campesinos.

Los terratenientes nos quitaron la tierra con este propósito. Aún existen ancianos que nacieron a principios de siglo y que nos pueden narrar en persona la historia imperialista de los señores terratenientes. Las posesiones de nuestros antepasados se concentran actualmente en grandes *latifundios*, dejando a los nacidos recientemente en la peor de las miserias.

Este sentido de la injusticia va más allá del tema inmediato de la tierra *per se*. La tierra es una manera de referirse a un modo de vida; su apropiación por parte de la agroindustria significa un saqueo tanto moral como material; se pueden dar ejemplos incontables, pero creo que bastará con el siguiente texto, extraído de una carta escrita por un grupo de campesinos a una dependencia del gobierno, en 1972:

Hace mucho tiempo que padecemos los enormes daños que nos infligieron los señores de la industria dedicados a beneficiarse con la caña de azúcar [...] para la cual toman agua del río Palo sin ningún tipo de control [...] sin poner en práctica ni respetar las normas sagradas que están escritas en los libros de leyes. Mientras esté en vigencia la justicia basada en la igualdad, la justicia como la voz de Dios, solicitamos su atención.

Por supuesto esto es retórico. Los llamamientos a las “normas sagradas”, a “la justicia basada en la igualdad” y “la justicia como la voz de Dios”, son un medio para que el argumento sea más persuasivo. Pero despreciar estas metáforas por considerarlas una manipulación cínica, es olvidar que se eligió este modo de expresión porque se creyó efectivo. El tema tiene que ver con el uso de la tierra y del agua de una forma que viola las normas sagradas, la justicia, la igualdad, y Dios. En otras palabras, el tema tiene que ver con la revolución moral que, según Tawney, es necesaria para el nacimiento del sistema capitalista moderno: “Es el cambio de normas morales que [...] canonizaron como virtudes económicas, hábitos que en edades anteriores se habían denunciado como vicios” (1958: 2).

Similar a esta carta de protesta campesina es el principio de

Mercado, expresado en los días violentos de los levantamientos anarco-religiosos de 1849: “El pueblo sabe que sus derechos no deberían estar a merced de los gobernantes, sino que son inalienables por naturaleza, inalienables y sagrados”. Las plantaciones, propiedad de los “amos industriales”, no muestran ningún respeto por estos derechos. Lo que es más, los amos industriales están dedicados a la caña de azúcar —que es “una cosa”— y no a la gente. Repetidamente se oye este refrán en boca de los campesinos que relatan su historia: “Dios le dio la tierra en común a todo el mundo, a todos. Dios dijo ‘Mi tierra no se puede vender ni negociar’”

Estos ideales y los que tienen que ver con compartir la fortuna y el trabajo, divergen cada vez más de las prácticas de la vida diaria. A la edad de oro de la abundancia de tierra y alimentos, ayuda mutua, intercambio laboral y fiestas de trabajo, se le invoca tanto más desgarradoramente por cuanto los ideales de igualdad y reciprocidad están subvertidos. Pero son estos ideales los que dan fuerza al ultraje moral y a la censura de la comunidad. La brujería no es sino una manifestación de este código moral de acción. La fortuna se debería compartir, lo mismo que los medios de producción. El miedo a la brujería equivale al miedo a tener más que los demás, y el hecho de tener más indica no poder compartir. La brujería es el mal. Pero sus raíces están incrustadas en preocupaciones legítimas en áreas donde la competencia instiga al enfrentamiento del individualismo con el comunalismo. Los dueños de tiendas que emplean constantemente la magia para exorcizar sus negocios por temor a los rivales y a los pobres, son un ejemplo claro de lo anterior. Este supuesto contrato proletario con el diablo es una manifestación diferente del mismo repertorio de preocupaciones. Como las injusticias son inevitables, especialmente bajo las nuevas condiciones económicas, la contradicción entre ganarse la vida y ser justos no tiene escapatoria. Tal es la naturaleza básica de la sociedad que se exorciza con los ritos de curación; la sociedad es la contradicción que toma por asalto los principios *idealizados* de igualdad.

¿Pero, qué se quiere decir con igualdad? En su ensayo “Ideología y conflicto en las comunidades de clase baja”, Jayawardena hace una distinción entre dos concepciones de la realidad radicalmente diferentes. Por un lado, presenta la igualdad de las

personas como algo derivado de su valor personal o humano intrínseco, enraizado en las condiciones humanas y en la capacidad de todos los seres humanos de sentir, de sufrir y de disfrutar; plantea que esta idea de igualdad humana es usualmente dominante en un subgrupo, hasta el punto que a ese grupo, la sociedad más amplia o su clase dominante le niegan la igualdad social. Por otro lado, nos presenta la igualdad de derechos y oportunidades según el análisis de Alexis de Tocqueville en su discusión sobre el igualitarismo en los Estados Unidos. La idea de igualdad ignora al ser humano total, y en cambio se concentra en una faceta de la existencia de una persona; así, la igualdad se puede medir cuantitativamente. Como hace notar Jayawardena, Marx planteó el mismo punto en su "Crítica del Programa Gotha", donde atacaba el principio de "igual salario por igual trabajo", adoptado por los socialistas alemanes, porque éste evaluaba al trabajador por solamente un aspecto de su existencia. A raíz de la diversidad de capacidades y condiciones individuales, Marx consideraba que este principio era una fórmula burguesa para perpetuar la desigualdad. Ésta se podría superar únicamente si la igualdad se basara exclusivamente en las necesidades humanas (Jayawardena, 1968). La diferencia entre estas dos formas de evaluar la igualdad, surge de la diferencia entre el valor de uso y el valor de intercambio. Sólo con el paradigma del valor de intercambio se puede reducir el criterio de igualdad a precios y dinero, a costa de reducir las cosas a lo más esencial.

En una situación donde la economía de valores de uso de los grupos campesinos coexiste y se le siente en peligro frente a un sistema de valores de intercambio, estos modos de evaluar la igualdad van en desacuerdo. De ahí que la contradicción expresada por la "suciedad" no es únicamente un tema que tenga que ver con la desigualdad: la suciedad también cuestiona el paradigma de mercado de la equivalencia.

El principio fundamental de la *oeconomia* —el modo de producción familiar— es cubrir las necesidades de la familia. La venta de excedentes no tiene por qué destruir la autosuficiencia ni poner en peligro la integridad del principio de producir para usar. Al denunciar la producción que tiene por objetivo el lucro, Aristóteles planteó este problema crucial: la producción de orientación capitalista (crematística) amenaza la base misma de la sociedad.

Los fundamentos de la asociación entre los seres humanos no deberían estar sujetos al crudo motivo económico de lucrar, en, y por sí mismo.

Hoy se puede encontrar una filosofía económica idéntica en el patrón de motivos que presenta el Valle del Cauca. Los cultivos campesinos dan poco, pero lo dan en forma constante y regular dentro de un nexo social y ecológico que continuamente vuelve a limpiar sus propias raíces. Sin embargo, para los trabajadores de las plantaciones, la estructura de intercambio arquetípica, según la simboliza el contrato proletario con el diablo, es radicalmente diferente. El trabajador gana mucho dinero vendiéndole el alma al diablo, pero éste le corresponde con actos no repetitivos y finales: una muerte prematura y dolorosa, y la esterilidad de las tierras y los salarios. En vez de ser un intercambio que refuerza y perpetúa un conjunto de intercambios recíprocos y perennes, como la relación del campesino con los árboles que cultiva, el contrato con el diablo es el intercambio que termina con todos los intercambios: el contrato con el dinero, que absuelve el contrato social y el alma del hombre.

Ésta es sólo una forma de la contradicción fundamental que estructura la sociedad local desde el punto de vista de las clases bajas. Operan simultáneamente dos sistemas de producción e intercambio opuestos: un sistema de reciprocidad y autorrenovación, junto a un sistema de intercambio desigual y de autoextinción.

Esta estructura de oposición también se puede ver *dentro* de la esfera de producción campesina. Surge con claridad en la oposición entre mujeres y hombres, en la procreación de los hijos y en el rechazo o aceptación de la tecnología de la "revolución verde", que está remplazando las prácticas tradicionales. La obligación de criar a los hijos recae en las mujeres, pero los hijos, más adelante en la vida, corresponden estos cuidados; pero de los padres se dice que son como las moscas, "que pican y se van, dejando sus huevos en la carne pasada". Los pocos defensores de las técnicas de la revolución verde y de la posterior comercialización de la agricultura campesina son los hombres. Las mujeres se oponen amargamente a arrancar los árboles perennes que dicha innovación exige. "¡Nos dan poco, pero nos dan!", dicen las mujeres, que están alienadas con la nueva tecnología. Sólo

los hombres manejan y poseen tractores, y los hombres se ven favorecidos por préstamos y tratos con el gobierno. Las mujeres le temen a las nuevas ataduras financieras, le temen al endeudamiento, y le temen al modo de cultivar para la venta, que proporciona ingresos sólo una o dos veces al año, como mucho. Temen que sus pequeños mueran de hambre mientras esperan la cosecha, y le temen a la posible pérdida de sus tierras. El ciclo de desarrollo del grupo familiar campesino se centra en la reproducción de la línea materna. A medida que un grupo familiar crece en edad, la proporción de mujeres que viven en él aumenta, concentrando a las mujeres y a la tierra en una unidad productiva. Los varones tienen ocupaciones fuera de la casa y residen también fuera, mientras que las mujeres se atienen a los cultivos de los perennes. Las mujeres prestan y reciben entre los grupos familiares, y administran la distribución de alimentos. Gracias a las mujeres, las familias se mantienen unidas por los lazos de los hijos de distintos padres. Tanto el patrón de producción material que las mujeres desean mantener, como el patrón social de reproducción de hijos en el que están involucradas, son estructuras de intercambio cíclicas y que se autoperpetúan. Sin embargo, el patrón de intercambio de los campesinos varones, tanto en la procreación como en el nuevo modo de producción material que abrazan, es mucho menos cíclico y recíproco, y tiende al extremo que se retrata en el contrato con el diablo de los proletarios varones: el intercambio que termina con todos los intercambios.

Pero sólo cuando la región se considera como un todo, esta antítesis se establece claramente, se le experimenta totalmente y se proyecta en el contraste entre el grupo familiar campesino y la producción agroindustrial. El patrón de ideas preexistente, inmanente en la cultura, aunque sólo ha nacido en la conciencia como algo incipiente y confuso, se fija con mucha más seguridad con la experiencia nueva que amenaza las raíces de ese patrón. La experiencia, como sugiere Lévi-Strauss, será difusa en lo intelectual e intolerable en lo emocional, a menos que incorpore uno u otro de los patrones presentes en la cultura del grupo. "La asimilación de tales patrones", propone, "es el único medio de objetivar los estados subjetivos, de formular sentimientos inexpresables, y de integrar las experiencias desarticuladas en un sistema (1967a: 166).

En este caso, el sistema es una contradicción organizada, cuyos polos opuestos se animan mutuamente a través de la reflexión contrastada entre uno y otro. Del lado campesino, es el ideal de reciprocidad e intercambio cíclico, que garantiza la producción, la reproducción y la fertilidad. Por el contrario, por el lado de las plantaciones, la explotación, la esterilidad de las relaciones humanas y la muerte, coexisten con la producción de riquezas. El modo primero se considera de autoperpetuación, mientras que este último es de autoextinción. Es la transacción que termina con la interacción social negociando la sociabilidad con la servidumbre al reino de las cosas. A medida que se va quitando capa tras capa de sus varias manifestaciones, se revela la naturaleza subyacente de la contradicción: el significado de lo que es la persona y lo que es la cosa está en disputa, en la medida en que el desarrollo capitalista remueve las bases de la interacción social y sujeta tal interacción a la fantástica forma de relaciones entre cosas.

Lo que Polanyi quiso significar con "ficción de la mercancía" es precisamente esta confusión socialmente organizada de personas y cosas, que se establece por la fuerza en las clases bajas del austral Valle del Cauca, obedeciendo las leyes de consumo. Pero a pesar de su naturaleza ficticia, la ficción del artículo de consumo es real y efectiva en una forma específica de organización social: aporta el principio organizativo vital de una sociedad de mercado. Es el principio social que organiza y corroe simultáneamente la sociedad del hombre y, como nos recuerda Marx, drena el poder creativo del hombre socialmente activo, en un mundo que se percibe como fragante de cosas mágicamente activas, el fetichismo de la mercancía. Esta crítica del mercado y los artículos de consumo es paralela a una antigua crítica a Dios. El hombre crea a Dios en un acto de autoalienación, cuya consecuencia es tal que se termina por considerar que Dios creó al hombre. El producto de la creación imaginativa del hombre subyuga el ánimo del creador. El hombre se transforma en el vástago pasivo de un poder que se hace antropomórfico y se anima hasta el grado en que el hombre niega la autoría de su propia creación. Y como Dios, lo mismo vale para el mercado y los artículos de consumo: son entidades sociales creadas por el hombre, aunque trabajan en la imaginación colectiva como seres animados con la vida que los hombres se niegan a ellos mismos.

Los productos creados colectivamente por el hombre ocultan su vida con una objetividad quimérica.

Pero en la cultura popular del Valle del Cauca, la objetividad quimérica de las estructuras de consumo que le restringen al mundo las relaciones sociales no distorsiona la conciencia colectiva en este sentido. Cuando se dice que los industriales amos de la tierra se dedican a la caña de azúcar en vez de a la gente, cuando "nosotros los campesinos rechazamos la caña de azúcar porque es la materia prima de la esclavitud del pueblo campesino", y cuando se fetichiza a la caña como "el terrible Monstruo Verde que es la Gran Caña, el Dios de los amos de la tierra", el sistema por el que la producción pasó a ser el objetivo del hombre se desacredita y se le pone en contraste con los ideales de la economía de los valores de uso, en donde el hombre es el amo de la producción.

En lugar de un cosmos centrado en las personas, encontramos un sistema centrado en la Gran Caña, el Dios de los amos de la tierra, que hace del hombre un esclavo. Las personas quedan reducidas a cosas. Según la descripción de Burt de las metafísicas de la revolución científica que acompañaron al nacimiento del capitalismo: "El hombre no es más que el diminuto observador local, y de ningún modo el producto fuera de lugar de un motor infinito que se mueve por sí solo, que existió eternamente antes que él y que existirá eternamente después de él, guardando como reliquias el rigor de las relaciones matemáticas mientras que confina a la impotencia todas las imaginaciones ideales" (1954: 301). El punto es más que la formulación de Tawney referente a la canonización de los hábitos económicos que en una edad anterior se habían denunciado como vicios. Lo que también se cuestiona es la transformación moral de la cognición misma.

El avance de la organización de mercado no sólo desgarró los lazos feudales y le arranca al campesino su medio de producción, sino que desgarró también una manera de ver. Un cambio en el modo de producción es también un cambio en el modo de percepción. La organización de la percepción del sentido humano está determinada por circunstancias tanto históricas como naturales. El cambio a la sociedad capitalista guarda como reliquia el rigor de las relaciones matemáticas y reduce a la impotencia todas las imaginaciones ideales, hasta el punto de que la personificación es reflejo de la cosificación. En esta transformación

de la sociedad y las metafísicas, la percepción del yo socialmente constituida deja lugar a la percepción atomizada del individuo aislado y maximizado como una unidad de masa-espacio: un producto mecánico que maximiza la utilidad a través del motor infinito que se mueve solo, el mercado, de una sociedad mecano-mórfica.

A medida que se despliega esta transformación, la intención humana, la imaginación y la comprensión —capacidades que dependen de la interacción social y que están más allá del alcance de las leyes que corresponden a cosas no humanas—, son irrelevantes e inferiores y sin embargo profundamente sospechosas. Al igual que los vicios económicos que preocupan a Tawney, el nuevo modo de percepción también ha de ser canonizado y guardado como reliquia; el antiguo fetichismo de la religión se reemplaza con el fetichismo de las mercancías. El nuevo modo de percepción no es más natural que el modo al cual desplaza. También él no es más que una de las muchas maneras de ver al mundo, donde las concesiones arregladas convencionalmente se disfrazan de hechos de la naturaleza. En última instancia, esta construcción se revela como un mundo mágico-religioso, en el cual el carácter arbitrario pero convencional del signo se consagra diariamente en rituales que afirman su naturalidad, de manera que la participación diaria de la gente en el mercado, pasa a ser la guardiana de su coherencia espiritual.

Pero nunca se logra esta coherencia. La búsqueda de la importancia de las cosas es tenaz, y llega más allá de los desfileros extremadamente angostos de la nueva estructura axiomática que define la cosificación. La racionalidad del mercado sucumbe a su irracionalidad autoinducida, y las mercancías cobran vida con sentido humano.

La nueva forma social puede hacer de los hombres números, pero también transforma a los cultivos como la caña de azúcar en monstruos o dioses. La vida, distorsionada con seguridad, pero vida al fin, surge en las cosas, transformando los productos sociales en seres animados. Todas las imaginaciones ideales, escribe Burt, quedan reducidas a la impotencia. ¿Pero lo son? En su subyugación, estas imaginaciones ideales luchan contra el fetichismo de las mercancías: la caña de azúcar de las plantaciones se transforma en el "terrible Monstruo Verde", "la gran Caña", el "Dios de los amos de la tierra", en un ser animado del

que se dice que devora lentamente a los hombres que le dan la vida.

EL FETICHISMO Y LA HERMENÉUTICA

Contra la mística racionalizadora de nuestros tiempos, Benjamin insistía en aplicar su necesidad hermenéutica para leer y entender "textos" que no son tales en ningún sentido convencional. "Los antiguos", según el ensayo de Peter Demetz, "podían 'leer' las entrañas abiertas de los animales, los cielos estrellados, las danzas, los misterios y los jeroglíficos, y Benjamin, en una era sin magia, continúa 'leyendo' cosas, ciudades e instituciones sociales como si fueran textos sagrados" (1978: xxii). Lo hizo, y es necesario destacarlo, motivado por el punto de vista del materialismo histórico. Si su empresa parecía oscilar constantemente entre la magia y el positivismo, como le reclamaba su amigo Adorno, entonces la comparación de este tipo de hermenéutica con la de los proletarios neófitos del Valle del Cauca es tanto más apropiada.

Esta lectura de las cosas como si fueran textos sagrados, esta penetración en una articulación de lo que Benjamin llamaba "el lenguaje silencioso de las cosas", estaba, a sus propios ojos, condicionado por la melancolía, y que esto era algo más que una autoindulgencia neurótica. Era un tono intelectualizante que se imponía a aquel que confrontaba la dialéctica de la libertad y la necesidad escrita en un materialismo histórico. Aquí uno piensa en la consigna que se adelantó contra el misticismo paralizante que es intrínseco a la posición marxista evolucionista-determinista —el adagio combativo de Antonio Gramsci: "Pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad"— como un intento similar, de alguna manera, de ubicar una postura que privilegiara tanto el movimiento inexorable de la historia como la necesidad de una intervención humana activa en ese movimiento. El materialismo histórico es un modo de historiografía en el cual la conciencia mentalidad científica se ve impulsada por una pasión que tiene sus raíces en la tristeza, a estructurar una concepción del mundo que lo define como una totalidad de partes coherentes que se activan a sí mismas. La melancolía establece y confirma la distancia que es necesaria para el análisis objetivo, mientras

que registra simultáneamente la necesidad de trascender esa alienación, que también es la alienación del hombre como lo creó la historia. La melancolía es la mirada que penetra las imágenes del pasado, transformándolas de objetos muertos en imágenes vibrantes de significado para el encuentro revolucionario con el presente, cuya historia de otro modo se transformaría en una herramienta de la clase gobernante para mistificar a las víctimas de la historia. En todas las edades, afirmaba Benjamin, se debe realizar el intento de arrancar a la tradición del conformismo que está a punto de ahogarla. Nada podría sobreponer a la nostalgia conservadora por el pasado. El punto es que una clase desarraigada de su propia historia es mucho menos capaz de actuar como una clase, que otra que sí logra situarse en la historia. Sin embargo la historia es esencialmente catastrófica; triunfa a expensas de sus agentes humanos. El reclamo que el pasado ejerce en el futuro, escribía Benjamin, es mesiánico, y no se puede pagar a un precio bajo y, agregaba, los materialistas históricos lo saben.

Frederic Jameson describe el tono con que Benjamin revisa el pasado buscando un objeto adecuado que redima el presente, sin caer ni en mitopoesías fascistas que consagren lo irracional, ni en la consumación de la historia a través del procesamiento de datos estadísticos. Es la mentalidad de las depresiones privadas, de desalentar al de afuera y de la angustia frente a una pesadilla política e histórica (1971: 60).

Leer las cosas como si fueran textos sagrados, llenarlas de la tristeza penetrante del foráneo perdedor y rechazado, proyectar la angustia que aparece frente a una pesadilla política e histórica, es también el lamento de la muerte de una clase campesina que está por ser arrollada por la ola del "progreso". Como sugiere Barrington Moore, es en este lamento y no en las aspiraciones de las clases que están a punto de tomar el poder, donde yacen los manantiales de la libertad humana (1967: 505). Y no todos los materialistas históricos son conscientes de ello.

Leer las cosas de esta manera, como si fueran textos sagrados, es también caer en una especie de magia que podemos llamar "fetichismo precapitalista". Es luchar por una unificación de experiencias que de otro modo no se puede obtener. Es la compulsión empecinada de ver a las personas y a las cosas como si estuvieran entretreídas recíprocamente, hasta un punto en que las cosas tienen sentido porque corporizan relaciones interpersona-

les, aun cuando (en una edad sin magia) esas relaciones yazgan escondidas tras un exterior esencializado.

En cuanto al intercambio en las sociedades precapitalistas, Mauss pregunta en su ensayo "The Gift" (La dádiva), ¿cuál es la fuerza del objeto intercambiado que hace que la reciprocidad sea tan apremiante? "Este lazo creado por las cosas", contesta, "es de hecho un lazo entre personas, puesto que la cosa misma es una persona o le pertenece a una persona." Y sigue haciendo elaboraciones sobre esta confusión aparente de personas y cosas: "en este sistema de ideas uno da lo que en realidad es parte de la naturaleza y la esencia de uno, mientras que recibir algo es recibir parte de la esencia espiritual de alguien" (19617: 10).

La práctica del sistema moderno de mercado lucha por negar esta metafísica de personas y cosas que se reflejan en el intercambio social, y por remplazar el tipo de fetichismo descrito por Mauss, a cambio del fetichismo de la mercancía del capitalismo, como lo interpreta Marx. El tipo anterior de fetichismo proviene de la anticuada idea de reciprocidad, cuyas profundidades metafísicas sugieren Mauss y cuya nota clave yace en la unidad supuestamente existente entre las personas y las cosas que éstas producen e intercambian. Codificada por la ley, lo mismo que la práctica diaria, esta alienación resulta ser en la fenomenología del artículo de consumo, como una entidad autoenmarcada que conmina a sus creadores y que es autónoma y vive con su propio poder.

El destino del campesino que queda atrapado en la comercialización de la agricultura, particularmente cuando ésta implica la producción de agroindustrias importantes, es ser testigo del choque entre estas dos formas de fetichismo. La creencia en el contrato proletario con el diablo, lo mismo que otras instancias del fetichismo, es el resultado de este choque. El diablo es más que un símbolo de la nueva economía: éste mediatiza los significados y sentimientos opuestos que engendra el desarrollo de esta economía; porque si el campesino o el enfoque de valor de uso fueran rebasados por la cultura de mercado, no habrían bases para fabulaciones tales como el contrato con el diablo. El surgimiento de esta metáfora está ocasionado por el significado que una cultura de valores de uso le adjudica a las metáforas generadas por la organización mercantil de la sociedad, la producción y el intercambio. El contrato con el diablo registra el significado

humano de este tipo de organización, y le pone el sello de cosa mala y destructiva, en vez de verlo como el resultado de fuerzas moralmente neutras que son inherentes por naturaleza a las cosas sociales descorporizadas.

Las manifestaciones de la cultura en lo mágico, en las creencias sobre los cultivos de las plantaciones, y en el contraste entre la producción campesina y la agroindustrial, están sujetas a una lectura dialéctica de las cosas como si fueran textos sagrados. Por un lado, está la lectura realizada por las clases bajas mismas, una lectura agradecida a los principios metafísicos de los valores de uso, en tanto que esos principios se confrontan con la cultura de la mercancía. Por el otro, está la lectura impuesta por el analista, y ésta es una actividad para la que no hay escapatoria. Las dos lecturas convergen, blasonadas en los textos que los mismos proletarios neófitos proporcionaron.

7. EL BAUTISMO DEL DINERO Y EL SECRETO DEL CAPITAL

EL BAUTISMO DEL DINERO Y EL NACIMIENTO DEL CAPITAL

Según la creencia del *bautizo del billete*, en el austral Valle del Cauca, el futuro padrino esconde en la mano del bautizado un billete de un peso, mientras el sacerdote católico realiza el bautismo. De esta forma, se cree que el bautizado es el billete, y no la criatura. Cuando este billete recién bautizado entra en circulación, se cree que volverá continuamente a su dueño, con intereses, enriqueciéndolo y empobreciendo a las otras partes de los tratos pactados por el dueño del billete. El dueño es ahora padrino del billete de un peso. La criatura queda sin bautizar, lo cual, de saberlo los padres o cualquier otra persona, sería causa de gran preocupación, dado que el alma de la criatura no es acreedora a una legitimidad sobrenatural, y no tiene oportunidad de escapar del limbo o del purgatorio, dependiendo de cuándo muera. Esta práctica es severamente castigada tanto por la Iglesia como por el gobierno.

El billete bautizado recibe el nombre —el “nombre cristiano”, como decimos en inglés— que el ritual del bautismo debía otorgar al niño. Ahora el billete se llama María, Jorge, Tomás, Pedro, o cualquiera que fuera el nombre que los padres hubieran elegido para la criatura. Para que el billete bautizado empiece a trabajar, el padrino paga el billete como parte de una transacción monetaria de rutina, como cuando en una tienda uno paga por ciertas mercancías, mientras que murmura un estribillo como el siguiente:

José,
¿te vas o te quedas?
¿te vas o te quedas?
¿te vas o te quedas?

Llamándolo por su nombre, se le pregunta al billete tres veces si va a regresar a su dueño o no. Si todo funciona como debe, el billete pronto volverá a su padrino, llevando consigo una gran cantidad de dinero. Esta transferencia se lleva a cabo en forma invisible.

Una familia negra de clase media era propietaria de una tienda del pueblo, ubicada en una esquina. A media mañana, cuando la esposa se encontraba sola, se dirigió a la parte de atrás, pero regresó rápidamente porque creyó oír un ruido en la gaveta del dinero. Cuando la abrió, vio que todo el efectivo había desaparecido. Entonces recordó el comportamiento peculiar de uno de los clientes de esa mañana, y se dio cuenta de que le había pasado un billete bautizado. Tan pronto le dio la espalda, el billete había desaparecido con todo el dinero de la caja registradora.

En un concurrido supermercado, en la gran ciudad vecina, un guardia de la tienda oyó que una mujer que estaba de pie junto a una de las cajas canturreaba para sí “¿Guillermo? ¿Te vas o te quedas? ¿Te vas o te quedas? ¿Te vas o te quedas?”. Inmediatamente se dio cuenta de que había pasado un billete bautizado y que estaba esperando que éste regresara, junto con el resto del dinero de la caja, y la arrestó. Se la llevaron, y nadie sabe qué fue lo que pasó después.

Uno de los pocos negros dueños de tiendas del pueblo a quien le iba bien, se salvó de una gran pérdida únicamente por una coincidencia poco común. Mientras atendía en la tienda, le llamó la atención un extraño ruido en la caja registradora. Cuando fue a espiar vio dos billetes peleándose por adueñarse de todo su contenido, y cayó en la cuenta de que dos clientes, cada cual con su billete bautizado, acababan de hacerle un pago y estaban esperando su regreso. Esta extraña coincidencia le permitió evitar que se desvaneciese todo el contenido de la caja.

En las sociedades precapitalistas, no existe el intercambio de artículos de consumo ni el mercado; florece el animismo, la magia, y diversas formas de fetichismo. ¿Pero es ese fetichismo, igual al fetichismo de las mercancías que aparece en un sistema capitalista de organización socioeconómica? Marx, por nombrar a alguien, era de la opinión de que lo dos eran distintos, y que al plantear la pregunta, uno estaba en camino de desmitificar las ilusiones inducidas por la forma de intercambios de artículos de

consumo. "Todo el misterio de las mercancías, toda la magia y la necromancia que rodea a los productos del trabajo en tanto que tomen la forma de mercancías, se desvanecen por lo tanto, tan pronto como llegamos a otras formas de producción" (1967: 76). Sin embargo, deberíamos añadir que cuando el sistema de mercancías se inmiscuye en una formación social precapitalista, las dos formas de fetichismo, la magia del intercambio recíproco y la magia de mercancías, chocan entre sí y toman una forma nueva.

La creencia del bautismo del dinero en el Valle del Cauca consiste en que por medio de este mecanismo religioso ilícito-ilícito por cuanto engaña a los padres, a la criatura y al sacerdote, y mutila espiritualmente a la criatura impidiendo su aceptación en la masa de ciudadanos de Dios- el dinero atraerá al dinero; el dinero crecerá. Ésta no es más que una expresión exótica de la fórmula marxista clásica de la circulación capitalista, D-M-D' (dinero-mercancía-más dinero), o simplemente D-D' como contraposición a la circulación que se asocia con el valor de uso y el modo de producción campesino, M-D-M (mercancía A-dinero-mercancía B, o sea vender para comprar). El problema que se planteó Marx, el misterio del crecimiento económico capitalista y la acumulación de capital, donde el capital parecía crecer por sí solo, en esta situación parece ocurrir con la ayuda de las fuerzas sobrenaturales que se invocan en el bautismo cristiano del billete. Una vez activado de esta manera, el dinero se transforma en productor de capital. Un medio de intercambio inerte pasa a ser una cantidad que se reproduce sola, y en este sentido pasa a ser un fetiche: una cosa con poderes vivos.

Ésta es realmente una creencia extraña. Pero uno tiene que considerar que el sistema con el cual se le compara ciertamente no es menos extraño. Nosotros, que nos hemos ido acostumbrando durante siglos a las leyes de las economías capitalistas, hemos llegado a aceptar de manera complaciente las manifestaciones de estas leyes como algo totalmente natural y como un lugar común. Los primeros profetas y analistas del capitalismo, tales como Benjamin Franklin, ya consideraban que las operaciones de la economía eran absolutamente naturales; de ahí que pudieran referirse a los intereses como una propiedad inherente al capital mismo (véase el capítulo 2).

Sin embargo, según lo expresa en su folclor relativo al bautismo del dinero, el campesinado del Valle del Cauca lo toma como una cosa absolutamente irreal y sobrenatural. Más aún, el bautismo del billete se lleva a cabo a costa de un precio alto para la criatura: le niega un lugar legítimo en los ritos del ciclo de vida y del orden cosmológico, y por lo tanto conlleva el mismo estigma que el contrato proletario con el diablo que realizan los trabajadores asalariados de la zona. Esta inmoralidad del proceso, distingue el billete bautizado de un fetiche mercantil "puro" o capitalista.

Además, el bautismo del billete todavía está considerado como el producto de una cadena de eventos que *inicia el hombre*. Es cierto que la relación está aún mistificada, puesto que se considera que el poder sobrenatural es necesario para que el dinero produzca intereses; pero por otro lado está claramente entendido que el dinero no sería capaz de producirlos por su cuenta. La multiplicación del dinero como capital no está considerada como un poder inherente al dinero. Así, no se trata de fetichismo de la mercancía, dado que estas personas no piensan que reproducirse es una propiedad *natural* del dinero. En realidad se la considera tan antinatural que se deben invocar los poderes sobrenaturales por los medios más tortuosos y destructivos. Si bien la verdadera relación de capital y trabajo está mistificada, todavía se considera que el hombre es necesario para detonar los ciclos mágicos; esto concuerda con el hecho de que en una economía de valores de uso, las relaciones que las personas inician en sus trabajos son para ellas relaciones recíprocas, directas y personales, y no las ven como actividades controladas por las relaciones de sus productos. De hecho, las formas específicas de fetichismo precapitalista que nos preocupan, surgen precisamente de esta conciencia de interdependencia y reciprocidad humana, donde se considera que ambas personas y sus productos forman una unidad. Cuando la gente se confronta con el mercado de los artículos de consumo en sus primeras etapas de penetración, la urdidura y desequilibrio de esa interdependencia colocan el fetiche en los dominios de lo antinatural y maligno: el bautismo ilícito del dinero y el contrato de los proletarios con el diablo.

RAZONES ANALÓGICAS Y LA FILOSOFÍA
DE LOS VALORES DE USO

Es sorprendente lo similar que son los principios que subyacen en la creencia del billete bautizado, los del dinero, y el intercambio en la *Política* de Aristóteles, y los de la teoría económica de fines de la Edad Media. Básica para este enfoque es la distinción que marcó Aristóteles entre lo que hoy se llama valor de uso y valor de intercambio, distinción que ocupó también un lugar central en la teoría marxista. En el libro primero de la *Política*, Aristóteles escribe:

Todo artículo o propiedad tiene un doble uso: ambos son usos de la cosa misma, pero no son usos similares; porque uno es el uso adecuado del artículo en cuestión, y el otro no lo es. Por ejemplo, un zapato se puede usar ya sea para ponérselo en el pie o para ofrecerlo en intercambio. Ambos son usos del zapato, porque hasta aquel que le da un zapato a alguien que necesita un zapato, y que recibe a cambio efectivo o alimentos, está haciendo uso del zapato como zapato, pero no el uso que le es propio, porque un zapato no está hecho expresamente para propósitos de intercambio. Igual es el caso de otros artículos de propiedad (1962: 41)

Aunque la función de intercambio de cualquier artículo se pudiera utilizar legítimamente dentro de una economía familiar o de subsistencia, fue a partir de esta función de intercambio que surgió la actividad de hacer dinero, o capitalismo, en detrimento de la "economía natural" o familiar. Como destaca Roll en *A History of Economic Thought*, esta distinción entre las dos partes de hacer dinero

No fue simplemente un intento de llevar a casa una distinción ética. También fue un análisis real de dos formas diferentes en que el dinero actúa en el proceso económico; como un medio de intercambio cuya función se completa con la adquisición de la mercancía requerida para la satisfacción de un deseo, y bajo la forma de dinero como capital, que lleva a los hombres al deseo de una acumulación sin límites (1973: 33).

En su ensayo sobre Aristóteles, Roll recalca la idea de que el dinero usado en la circulación de valores de uso —la economía natural y de familia de Aristóteles— es estéril. "El dinero tiene por fin ser usado como intercambio, pero no aumentar con intereses; por naturaleza es estéril; por medio de la usura crece, y éste debe ser el más antinatural de todos los medios de hacer dinero" (1973: 33). Esta información se puede organizar en forma tabular (véase el cuadro 2).

Del conjunto de contrastes volcados en el cuadro, surgen varias analogías, a saber:

<i>Valor de uso del dinero</i>		<i>Valor de cambio del dinero</i>
(dinero)	:	(capital)
natural	:	antinatural
estéril	:	fértil

Pero en la naturaleza, por ejemplo en el mundo biológico, las cosas son naturalmente fértiles. Aristóteles dijo: "El dinero tenía por fin ser un medio de intercambio, y el interés representa un aumento del dinero mismo. Hablamos de él como un producto, como un cultivo o una cría, porque cada animal produce su congénere, y el interés es el dinero producido por el dinero. Así, de todas las maneras de obtener riquezas, ésta es la más contraria a la naturaleza" (1962: 46).

Usando el método propuesto por Mary Hesse en su ensayo sobre la analogía, esto se puede expresar como un conjunto de analogías positivas y negativas, donde hay un reconocimiento explícito tanto de las similitudes como de las diferencias entre los términos comparados que constituyen la analogía (1963).

<i>Reino biológico</i>	<i>Valor de uso del dinero</i>	<i>Valor de cambio del dinero</i>
(natural)	(natural)	(antinatural)
animal	D	D
cría	D	D'

La analogía entre animales y dinero en cuanto a valores de uso, expresa relaciones tanto de similitud como de diferencia. Son similares porque ambos son parte del mundo natural y sus

Cuadro 2. CARACTERÍSTICAS DEL DINERO

<i>Tipo de valor</i>	<i>Valor de uso</i>	<i>Valor de cambio</i>
Objetivo de la circulación	Satisfacer necesidades naturales	Ganar dinero como un fin en sí mismo
Características del dinero	Medios de intercambio	Medios para hacer más dinero (medios como fines; capital)
	C-D-C	D-C-D'
	Natural	No natural
	Estéril	Fértil

Nota: D = Dinero; D' = Dinero más intereses sobre ese dinero, o sea, capital.

propiedades funcionan para asegurar el propósito original de la sociedad ideal: "restablecer el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza", según plantea Aristóteles. Son diferentes porque es propiedad natural de los animales crear más de su misma especie, mientras que por naturaleza el dinero es estéril.

Las analogías entre los animales y el capital y entre el dinero y el capital, también están basadas en un conjunto de similitudes y diferencias. Por ejemplo, el capital se reproduce, al igual que los animales; pero mientras que una cosa es natural, la otra es antinatural. De igual forma el dinero, en el paradigma de los valores de uso, es similar al dinero como capital, pero mientras que el primero es estéril, el último es fértil.

Por lo tanto, la tarea que enfrentan los habitantes de la zona de las plantaciones en el austral Valle del Cauca, es la de poder explicar, y en algunos casos llevar a cabo, la transformación de las propiedades de similitud en las de diferencias, y las de diferencias en las de similitud. Deben explicar cómo las características que antes eran una propiedad exclusiva de los animales se atribuyen ahora al dinero, cuya propiedad natural es la de permanecer estéril. Deben explicar la transformación del dinero en capital que produce intereses, y la conversión de los valores de uso en valores de cambio.

Esto se hace mediante el rito ilícito de bautizar el dinero. El dinero no bautizado o natural no es y no debería ser capital: no puede y no debería producir intereses en la forma en que el capital o los animales se reproducen. El dinero puede lograr esta

propiedad antinatural sólo si se le somete a un ritual como el del bautismo. El dinero estéril puede volverse antinaturalmente fértil cuando se lo transfiere a los dominios de Dios y es sellado con sus propiedades dadoras de vida.

La eficacia y racionalidad del acto mágico parecen entenderse a través de una comparación entre las relaciones observadas de similitudes y diferencias en esferas separadas de existencia, y el rito se utiliza para manipular y transmutar las relaciones de diferencia en relaciones de similitud.

<i>Natural</i>	<i>Antinatural</i>
animal	D
cría	D'

La cría es el producto natural del animal, mientras que el aumento de capital (D') es antinatural.

La analogía negativa (la comparación de la diferencia) pueden solucionarse y sujetarse a la comparación de la similitud (analogía positiva) por medio del rito bautismal:

bautismo del niño/a	bautismo ilícito del dinero
legitimación y crecimiento	deslegitimación y crecimiento

Así y todo, la transferencia se logra mediante un rito ilícito aplicado al dinero, y ese rito es un sacrilegio, que priva a un infante de recibir la santificación y el respaldo que es necesario para el cumplimiento del potencial humano. Así, aunque el dinero se puede convertir en capital que produce intereses, el hecho está considerado como algo sobrenatural y al mismo tiempo antinatural. El dinero no puede lograr esto por su cuenta, porque no es una facultad inherente a él. Se le debe activar desde lo sobrenatural, y la única manera de realizar esta activación es ilegal y va contra las normas de la cultura. El capital se explica así en términos que lo revelan como antinatural e inmoral. El paradigma analógico basado en una orientación de valores de uso se puede reestructurar por medio de medios sobrenaturales, pero a pesar de cualquier reestructuración, el significado original de la economía de valores de uso aún se sostiene.

EL CONTRATO CON EL DIABLO Y LA MAGIA
DE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA

En el caso del contrato con el diablo realizado por los trabajadores asalariados de las plantaciones con el fin de aumentar la producción, se entiende que el dinero ganado es estéril. Sólo se lo puede gastar en artículos de lujo, que deben consumirse de inmediato; si el dinero se invierte en la tierra, ésta no dará frutos, si se compra un animal para engordarlo y venderlo, el animal morirá. Además, los cultivos que se trabajan bajo un contrato con el diablo también morirán: la soca de la caña de azúcar, por ejemplo, cesará de nacer y de crecer. Así, en este caso, aunque la producción del proletariado pueda crecer, el dinero no será fértil; de hecho, estará cargado de infertilidad (la antítesis del dinero bautizado).

¿Qué significa esto? Desde un punto de vista, se puede explicar por el hecho de que el contrato se lleva a cabo con la antítesis de Dios: el diablo. Pero se puede cavar más hondo detrás de los símbolos y revisar un poco más las distinciones de Aristóteles y Marx. Aristóteles hace la conexión entre la producción y las diferentes formas del dinero, de la siguiente manera:

Aquí tratamos de definir la riqueza y el hecho de hacer dinero de diferentes maneras; por un lado la riqueza verdadera, de acuerdo con la naturaleza, que corresponde a la administración del hogar, productiva, por el otro, hacer dinero, lo que carece de un lugar en la naturaleza, que corresponde al comercio y que no produce mercaderías en todo el sentido de la palabra (1962: 43).

Aquí, la antítesis entre el dinero como simple medio de intercambio y el dinero como capital, se equipara con el contraste entre las mercaderías y actividades productivas y no productivas. En realidad, para Aristóteles el contraste es aún más marcado que esto, dado que el hacer dinero, o capitalismo, es esencialmente algo destructivo para la economía natural o de familia: es destructor del interjuego recíproco de las fuerzas naturales que son responsables de la producción y el crecimiento.

Así, la referencia inicial a las características de esterilidad y fertilidad del dinero como un medio de intercambio, se ubica en el contexto de la producción y de un sentido más profundo de la

fertilidad. La analogía entre los animales y sus crías por un lado, y el dinero y como creador de dinero, por el otro, es totalmente antinatural a los ojos de Aristóteles: antinatural más especialmente en cuanto que la forma estéril natural del dinero está fundamentada en la actividad productiva —“en todo su sentido”— mientras que la forma fértil del dinero no lo está. Sólo en su forma naturalmente estéril “el dinero se atiene a su propósito original: restablecer el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza”. De ahí que los valores de uso, el dinero como una forma neutra de intercambio, el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza y la productividad en su sentido más amplio, están relacionados intrínsecamente y se necesitan entre sí.

Lo que sigue es un conjunto de analogías positivas y negativas que pueden derivar de este punto de vista:

dinero	capacidad productiva
capital	destruictiva

Por lo tanto, el problema que enfrenta la gente de esta cultura es el de explicar y llevar a cabo la inversión de estas analogías naturales, puesto que el hecho empírico de la cuestión es que la producción se puede mantener y acrecentar dentro de la esfera de la producción capitalista. Al hacer la inversión tenemos lo siguiente:

dinero	destruictivo
capital	productivo

En el contrato con el diablo, la inversión se realiza y se explica: a través de la intervención de esta fuerza maligna y destructiva, se puede incrementar la producción en las plantaciones de azúcar dentro de las relaciones capitalistas. Al mismo tiempo, como muestra la analogía con tanta claridad, el salario ganado es improductivo: mata todo lo que con él se compra, a menos que se trate de artículos de lujo que se consuman de inmediato. El conjunto natural de relaciones que se deberían obtener de acuerdo con el paradigma de los valores de uso, se puede transformar en relaciones capitalistas que desafíen las analogías de los valores de uso. Pero estas relaciones capitalistas

no se consideran ni naturales, ni buenas, puesto que necesitan de la intervención del diablo.

CONCLUSIÓN

Las supersticiones del Valle del Cauca que nos ocupan, esto es, el contrato con el diablo y el bautismo del dinero, se revelan como creencias que respaldan sistemáticamente la lógica de la contradicción entre el valor de uso y el valor de intercambio. Al hacerlo, estas creencias son idénticas a los postulados básicos de la economía aristotélica, a la doctrina dominante de la economía postulada por Aquinas y otros de fines de la Edad Media, y son premisas básicas del marxismo. Estas supersticiones no son vestigios confusos derivados de una era anterior donde la vida campesina o la influencia de la Iglesia estaban más intactas, sino formulaciones precisas que transmiten una crítica sistemática de la intrusión del modo de producción capitalista. Como se manifiesta en estas creencias, la sensibilidad ante la distinción entre el valor de uso y el valor de intercambio no es resultado de la nostalgia o de ideales momificados de los días en que florecía el modo de producción campesino, ni se puede explicar únicamente como resultado de la coexistencia de cierta producción campesina con el modo de producción capitalista en desarrollo; también se debe al hecho de que la "economía de barrios bajos" de los campesinos recientemente urbanizados es igualmente una economía basada en un mayor grado en las prácticas de los valores de uso.

El paradigma de racionalidad implícito en estas formulaciones depende en gran medida de la razón análoga. Las explicaciones analógicas implican una versión de lo no familiar en términos de lo familiar, y el modo de razonamiento analógico que se cuestiona aquí es esencialmente holístico y dependiente del hecho de identificar las cosas por sus relaciones con conjuntos más grandes. Por otro lado, el paradigma causal que tan concienzudamente ha penetrado en las modernas ciencias sociales de Occidente, y en la corriente principal de lo que se llama pensamiento occidental desde el siglo XVII, es esencialmente atomista y reduccionista; define la identidad por la cosa misma y no por la relación con el contexto de que tal cosa es parte.

El modo de razón analógica de que ya hablamos, parece usarse más prolífica y conscientemente en las culturas guiadas por una economía de valores de uso, y como S.J. Tambiah explicara tan elegantemente en su interpretación de la magia Zande, el conocimiento de su lógica y su sistematización, disipa las confusiones peyorativas que están implícitas, cuando tales creencias se sujetan a los cánones de validez que están corporizados en la moderna mitología positivista y en la filosofía social utilitaria (1973). Sin embargo, en lo que Tambiah se queda corto, es en no haber considerado el sistema metafísico subyacente, del que extraen su significado los términos de tales analogías. Aunque ya representa un gran servicio haber demostrado cómo se pueden postular conexiones e influencias aparentemente fantásticas entre fenómenos, sosteniéndolas en las propiedades puramente formales de un conjunto analógico, la ontología indígena también se debe tener en cuenta. Al subrayar las características formales de la racionalidad analógica, nos da una comprensión de la precisión sistemática que está vinculada con los modos de explicar que no está basada únicamente en el paradigma de causa y efecto. Pero esto no nos lleva mucho más allá del análisis del siglo XIX, de Tylor y Frazer, quienes expusieron sus logros intelectuales y también lo que consideraron el error fatal vinculado con las fórmulas analógicas de la magia: esto es, el error, si se tomaran estas fórmulas como medios instrumentales para adquirir algún bien concreto. Pero si no supeditamos estas fórmulas a la exigencia moderna de explicar tales cosas a partir de su utilidad, entonces no es una ciencia errónea sino una afirmación sobre el significado del mundo lo que confrontamos en estas expresiones mágicas. Evans-Pritchard habló en contra del reduccionismo psicológico y el utilitarismo de Tylor y Frazer, diciendo que las fórmulas mágicas no son hechos psicológicos sino sociales, cuyo verdadero valor radica en el lenguaje de las relaciones sociales y en el legado ineludible de la cultura (1933). Para parafrasear el famoso aforismo de Durkheim relativo a la religión, la magia es la sociedad que se hechiza a sí misma. Volviendo a las analogías que constituyen creencias mágicas, tenemos por lo tanto que preguntar: ¿por qué, en primer lugar, ciertas propiedades, y no otras, se consideran relacionadas analógicamente? Aunque podemos marcar la relación analógica entre dinero y capital, por ejemplo, y demostrar el problema y la

solución a que conduce tal analogía, aún no estaremos sino apuntando a un conjunto de supuestos, cuyo significado en última instancia se apoya en una base distinta de las presentes en las propias reglas de razonamiento formal. A esta base se le ha de encontrar en la metafísica y en la filosofía social del grupo en cuestión, y en este caso específico, una dimensión importante de esa filosofía está transmitida en el paradigma de la economía de valores de uso, en tanto y cuanto dicho paradigma transmita el significado de la mercantilización y la concretización.

El modo de razonamiento analógico es obligatorio en las economías de valores de uso, porque las cosas no se ven como sus factores constitutivos sino como las corporizaciones de redes que guardan una relación entre sí. Las cosas interactúan por los significados que comportan, significados transitorios, sensorios, interactivos, animados –y no por los significados de fuerza física, prisioneros en la celda privatizada de la cosificación encerrada en sí misma.

Los tipos de analogía que se tomaron de los ejemplos extraídos del Valle del Cauca son interesantes en el sentido que la relación de causa y similitud entre los términos aislados que forman estas analogías, dependen del conjunto total, y no se dan en los términos mismos. El concepto de “causa” vinculado con esto no es el de causalidad mecánica, sino el de patrón, asociación y propósito. Nada más que una inmensa confusión puede resultar de supeditar este concepto al paradigma mecánico de fuerzas interactuantes, lo que es similar a hacer rebotar bolas de billar o a engranar ruedas dentadas; de ahí que al ser presentada bajo tales formas de razón, la óptica de concretización las considera irracionales. Al describir las propiedades del siguiente tipo de analogía, que es el mismo tipo que tocamos antes, Hesse señala que las relaciones de similitud en un nivel horizontal son dependientes del particular sentido establecido por las relaciones verticales (1963).

padre	:	estado
hijo		ciudadanos

Además, las mismas relaciones verticales no son causales en ningún sentido específico e, incluso, si los términos individuales

se consideran separadamente de todo el conjunto analógico, cada uno de ellos posee una *variedad* de connotaciones. Así, el significado específico de cualquiera de los términos dentro de la estructura total, depende del conjunto total de relaciones. Esto quiere decir que la importancia de los términos individuales *no* es resultado de su significado como términos aislados, desconectados de otros aislados. Más bien son términos relacionales que corporizan el significado establecido por el conjunto de relaciones de la que cualquier término forma parte. Las cosas son relaciones, y son más ontológicas que lógicas.

Una analogía selecciona una variedad de posibilidades con el fin de que una resulte persuasiva y significativa. En los ejemplos del Valle del Cauca, el significado tiene que ver con las precondiciones sociales de crecimiento e intercambio. Ésta no es una ciencia de las cosas, sino una ciencia de la retórica, cuyo medio son las condiciones y relaciones sociales que están amenazadas con transformarse en cosas.

Los términos individuales no se toman en cuenta atomísticamente. No se atienen al paradigma corpuscular newtoniano o a lo que A. N. Whitehead llama una filosofía de relaciones externas. En cambio se atiene a una filosofía orgánica de relaciones internas, donde cada uno de los términos por separado corporiza el conjunto total de relaciones de la que se parte (Whitehead, 1967: III-18; Ollman, 1971: 27-42).

Para decirlo brevemente, la doctrina metafísica de las relaciones externas es el fundamento del método analítico y reductivo; en este método, las explicaciones analizan cualquier fenómeno dado por sus componentes atomísticos supuestamente irreductibles, y termina por ilustrar las leyes matemáticas de causa y efecto que supuestamente están entre estos átomos, lo que en suma constituye la totalidad del fenómeno. Esta doctrina es básica en la tradición cartesiana y en la visión de la naturaleza que Galileo, Descartes y Newton le inculcaron a la ciencia moderna y al positivismo en su curso exitoso. Aunque desestimadas por los físicos teóricos desde principios del siglo XX, estas ideas continúan aportando las bases de las ciencias sociales modernas y de las ideologías populares de Occidente que se refieren a la sociedad. Dos de sus particularidades nos conciernen: primero, como dice Whitehead: “El carácter de cada una de estas cosas fundamentales se concibe así como su propia califi-

cación particular. Tal existente es comprensible en completa desconexión de cualquier otro existente del mismo tipo: la verdad fundamental es que para existir no requiere otra cosa que a sí mismo" (1967: 113). En otras palabras, el significado o identidad de una cosa se da sólo en sí misma, más que en el contexto del que es parte. Segundo, como también señala Whitehead, a causa de la descontextualización, las relaciones entre las cosas (y los cambios de cosas o de sus relaciones) se conciben como algo externo a la cosa misma. Estos conceptos requieren del auxilio de un tipo de deísmo y fetichismo, que es como Newton mismo conceptualizó el cosmos de las cosas, que de otro modo hubieran sido atomizadas.

El fetichismo inherente a las creencias del Valle del Cauca, surge de una metafísica y de un conjunto de precondiciones sociales bastante distintas. En la epistemología campesina y de la clase trabajadora, los términos o cosas individuales se conceptualizan como los "momentos" de Hegel: cada uno expresa la totalidad de lo que es su manifestación. Las cosas contienen la totalidad dentro de sí mismas, por así decirlo, y se les puede ver casualmente, actuando sobre otros componentes bajo la influencia de éstos. Pero para nosotros son de interés más que nada como cifras y signos que hacen eco del significado del sistema que la sociedad forma con ellos.

También elegí (y realmente me vi obligado a ello) interpretarlos en este sentido, en vez de ver un mundo de átomos nadando mecánicamente en los vapores etéreos del tiempo y el espacio. El marxismo mismo descansa en una apreciación aguda de dicha perspectiva (cf., Ollman, 1971), aunque esto se ignora habitualmente, porque los intérpretes posteriores entendieron que su idea del materialismo era la misma que la de la ciencia burguesa, mecánica y empírica.

Como conclusión, vale la pena repetir que aunque las estructuras analógicas pueden invertirse y las relaciones se pueden transformar, en los ejemplos tomados en el Valle del Cauca, donde un modo de producción está desplazando a otro, la ética y la razón del valor de uso se siguen manteniendo. Las metafísicas que subyacen en el modo analógico no se han repudiado, aunque hoy en día los campesinos casi no poseen otra cosa que su fuerza de trabajo abstracta. Las analogías no son neutrales, a pesar de la influencia neutralizadora de la distinción de valor de

hecho que es intrínseca a la ciencia moderna y la teoría económica, donde se sostiene que "la economía es enteramente neutral entre los extremos; que en tanto y cuanto el logro de cualquier fin dependa de medios escasos, es afín a las preocupaciones del economista. A la economía no le preocupan los fines como tales" (Robbins, 1935: 24).

Nada podría estar más lejos de la teoría económica y del comportamiento de los campesinos y de los peones del campo del austral Valle del Cauca, para quienes la economía está absolutamente relacionada con los fines. Ya sea económica o lo que fuere, la razón es para ellos mucho más que la mezquina preocupación con la máxima coordinación de medios escasos para alternar fines. En cambio, la razón es aquello que corporiza las condiciones de la existencia objetiva. Su comprensión de la razón capitalista y la praxis que ésta corporiza, los lleva a sacar en conclusión que el sistema es contrario a las leyes de la naturaleza, que es maligno y fundamentalmente destructivo para las condiciones de existencia objetiva.

Supeditar su razón a la instrumentalidad de medios y fines, y vaciar a la formalidad de las analogías consideradas separadamente de sus contenidos y propósitos, no es más que apresurar la muerte de esas condiciones. Una sociedad o comunidad campesina puede verse involucrada en la producción de bienes de consumo, pero esto no tiene forzosamente que constituiría en una cultura esencializada. Una comunidad puede verse afectada y controlada por el mundo capitalista más amplio, pero esto en sí mismo no hace necesariamente de dicha comunidad una réplica de la sociedad más amplia y de la economía global. Los intentos de interpretar las formaciones sociales precapitalistas mediante lo que Polanyi llamó nuestra mentalidad mercantil obsoleta, son ejercicios desafortunados en un etnocentrismo ingenuo, que en realidad ni siquiera es aplicable a la sociedad mercantil misma, sino que es simplemente una réplica de su apariencia.