

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE QUITO

TESIS DE MAESTRIA EN HISTORIA ANDINA

GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL. Formación de una modernidad católica y colonial
(Quito, segunda mitad del siglo XVII),

POR VALERIA CORONEL V.

ASESOR DE TESIS DR. CARLOS ESPINOSA

Quito, noviembre de 1997

INDICE

INTRODUCCIÓN

I. PERSPECTIVAS PARA EL ANALISIS DE UNA MODERNIDAD CATOLICA Y COLONIAL: las fuentes teóricas del estudio.

1.1 Pensar la modernidad desde la periferia.	...1
1.2 Hegemonía, racionalidad, colonialismo: campos de relaciones e interdisciplinariedad.	...6
1.3 Racionalidad religiosa y secularización: el problema de la contrarreforma como matriz de modernidad.	..13
a. El concepto weberiano.	
b. El debate.	
1.4 Desplazamiento de la operación moral, y la pastoral católica : el problema de lo corporativo y de los valores salvacionistas en la modernidad	..25
1.5 Identidad y diferencia ; orden y corrupción ; reforma y tradición. modernidades autoritarias y proyecto pesimista	..30

II. FORMACIÓN REGIONAL Y REFORMA CATOLICA EN LOS ANDES : de la crisis de representación particularista a la hegemonía moral criolla. (Quito, segunda mitad del s. XVII)

II.1 Estado absolutista de la usurpación al gobierno interno.	..39
II.2 Reforma en España, la iglesia nacional católica como poder pastoral	..42
II.3 Mandato directo colonial y representación clásica: los límites del desarrollo constitucional y las fronteras internas de la iglesia nacional.	..46
II.4 La crisis de la segunda mitad del siglo XVII y la formación de la región criolla	..51
II.5 GOBIERNO MORAL Y MUERTE CIVIL : el desplazamiento del escenario de representación de la comunidad política	..54

III. FUENTES E INSTRUMENTOS DEL HORIZONTE SALVACIONISTA

III. 1 Orden, representación y evolución en la episteme clásica.	..63
III. 2 Razón moral y razón política : la estrategia de gobierno contractualista	
III. 2.1 La caída de la virtud natural y la construcción de la razón política	..68
III. 2.2 Sobre el origen de la autoridad : debate entre absolutismo y contractualismo	..69
III. 2.3 La razón sobre la costumbre.	..72
III. 2.4 El debate con Maquiavelo: subjetividad y vínculo como medios eficientes de gobierno.	..79
III. 3 Penitencialismo como racionalismo trágico.	..89

IV. NARRATIVAS E INTRODUCCIÓN DEL TELOS SALVACIONISTA EN LOS ANDES.

IV.1 La escritura representada como lugar de la consciencia, el pronóstico, la administración y la evaluación.	..96
IV.2 La salvación como filosofía de la historia.	..102
IV.2.1 Génesis andina y corrupción colonial, el pronóstico de una reforma moral, en Anello Oliva(1547-1642) historiador jesuita.	..105
IV.2.2 Periodización historiográfica y génesis moral	..109

V. QUITO, NINIVE SEGUNDA, NO MENOS EN LO RELAJADA QUE EN LO OPULENTO:	
La representación del pecado y la introducción de controles.	.117
V.1 La iglesia como Abogada y fuero alterno, la figura del contrato como extensión de controles.	.126
V.2 Invitación al contrato moral, y espiritualización de la esclavitud como virtudes políticas.	.128
V.3 Los medios del tribunal penitencial para la salud pública y privada: la intensificación de los controles.	.140
V.4 El territorio del contrato moral y de la disciplina penitencial : cambios en la representación de la comunidad política.	.162
VI. CONTRACTUALISMO TRÁGICO:	
La construcción de la diferencia y la subalternidad.	.174
VI.1 La razón sobre la costumbre y la uniformización del militante.	.179
VI.2 Corporativismo y organicismo racional: El gobierno interno igualitario, muerte civil y regulación moral.	.184
VI.3 Perfectibilidad de indios, esclavos y castas como sujetos.	.188
VI.4 Pedagogía del pesimismo : la construcción de la diferencia	.192
VI.5 Inhabilitación de los subalternos como libres contratantes en el mercado	.199
VI.6 Paternalismo orgánico : de la filantropía, el halago y la violencia.	.205
VI.7 La deuda y el castigo	.214
VI.8 La naturalización de la idolatría y el estigma de la sangre	.216
VII. ECONOMÍA DE LA SALVACION Y EMPRESAS TEMPORALES:	
Administración y rentabilidad del corporativismo, y el sacramentalismo en una economía comercial.	.226
VII.1 Las Vocación profesional del perfecto procurador y la ascética del mayordomo.	.235
VII.2 Contrato solidario, trabajo penitencial y mercado: la construcción sacramental de la frontera entre escenarios productivos y escenarios monetarios.	.238
VII.3 El trabajo como figura penitencial : disciplina, control e intensidad sacramental en la producción comercial.	.240
VII.4 La esfera moral y la mercancía: diversificación de esferas y modo de acumulación.	.246
VII.5 diversificación, monopolio y capitalización extractiva.	...250

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

FUENTES HISTORICAS

INTRODUCCIÓN

El problema que se aborda en este estudio, es la naturaleza de la relación entre racionalidad religiosa, y construcción de un modelo de modernidad en el contexto colonial andino. Se trata de observar la naturaleza del horizonte civilizatorio de una modernidad "moderna y reaccionaria" según la definición de época del barroco de José Antonio Maravall (1986) y de Estado Absolutista de Perry Anderson (1980), en la que se inscribe como una de las matrices fundamentales del disciplinamiento social en occidente moderno el poder pastoral de la contrarreforma.

De forma específica se observa la relación existente entre el aprendizaje ético e institucional que se desprende del proceso de secularización de la pastoral católica en su mayor expansión en la región andina, en el contexto de la formación de un orden interno regional en la segunda mitad del siglo XVII. Se observa su interacción con el desplazamiento del proyecto de control monopólico del estado colonial hacia la formación de una elite aristocrática y empresarial que asume la hegemonía interna. En este sentido la pregunta a la que apunta este estudio es el carácter de esta matriz de racionalidad en su dinámica productora de orden y diferencia característica del proyecto civilizatorio salvacionista en una experiencia de apropiación doméstica del gobierno colonial.

La hipótesis que se busca argumentar en este estudio es que la pastoral contrarreformista de la salvación aporta a la formación de una estrategia de gobierno interno y administración económica en la región andina colonial de la Audiencia de Quito. Es decir que provee de un escenario de representación y regulación hegemónico interesante para una región inserta en un proceso de definición interna ante el desplazamiento de las instituciones monopólicas del estado por el ascenso de una elite aristocrática y empresarial como controladora de los recursos económicos (Glave, 1989) y representante de un nuevo tipo de nexos sociales y lealtades.

Se trata de observar como la predica moral de la salvación católica y sus ensayos institucionales corporativos constituyeron la fuente para la construcción de un discurso hegemónico y regulador a través del cual las elites criollas en ascenso como poderes políticos y empresariales, confrontaron dos retos en la formación regional de la Audiencia de Quito : primero el reto de constituir un gobierno interno y un escenario para la representación de una nueva identidad construida sobre unas bases de ilegitimidad poblacional, y surgimiento de nuevos vínculos sociales característicos del mencionado desplazamiento.

Se observa en este sentido la adaptación regional de las tesis contractualistas en filosofía política y los dispositivos del penitencialismo como fuente de disciplinamiento social, como escenario alternativo de representación y control social que conviven con una amplia ilegitimidad o "muerte civil", en lo que constituye una solución secular de gobierno en los países andinos ante la rigidez institucional y la debilidad de las funciones del estado, que se ha convertido en un botín privado (Lynch, 1989) **Segundo el reto de constituir empresas productivas para un mercado interno**

en expansión, lo cual en una lógica monopólica y no liberal burguesa de acceso al capitalismo, supone la búsqueda de una solución racional a la vez que autoritaria, que encuentra su modelo en la racionalidad que le provee el ejemplo institucional corporativo y el modelo de interpelación forjado en el fuero eclesiástico, especialmente en el modelo jesuita. Esto es en la posibilidad de aprendizaje que tuvieron las elites en formación de una vocación administrativa racional e impersonal de recursos económicos; la subordinación, en una lógica medios fines de los modelos de sociabilidad corporativos, y la representación de una división orgánica de las funciones sociales; la sistematización de los ritmos y disciplinas penitenciales en el proceso productivo; en definitiva, la administración de recursos “tradicionales” y “modernos” en un proceso de racionalización administrativa de la producción y la circulación, sujeta a los fines de una ganancia capitalista.

La doctrina moral según observaremos a lo largo de este trabajo fue la retórica a través de la cual se legitimaron y regularon las nuevas formas de vínculo social, se promovió un imaginario territorial protonacional para la administración de los poderes regionales, se sistematizó una temporalidad penitencial, y se construyeron formas de identidad y subjetividad a la vez disciplinadas y jerárquicamente diferenciadas. Por su parte, los ensayos institucionales corporativos, las “sectas” oficiales de la contrarreforma, constituyeron escuelas para la interiorización, práctica y secularización de los modelos de sociabilidad virtuosa horizonte salvacionista católico. Observamos como estos fueron ejemplos para la conformación en el campo secular de modelos de coordinación y control social implementados en varios escenarios: desde la formación de pirámides clientelares interestamentales, hasta la organización productiva en los complejos económicos de la hacienda-obraje.

Las fuentes teóricas en torno a las cuales se formuló este problema son los debates en torno al concepto weberiano de racionalización religiosa¹, los estudios de matriz nietzscheana, especialmente retomados por la Nueva Historia Cultural en torno a la relación entre representaciones y prácticas, el poder performativo del lenguaje y su dinámica de construcción de orden y exclusiones², los debates en torno al concepto de hegemonía como un campo de relación entre representaciones y poder³, y a los estudios de la modernidad desde una perspectiva postcolonial⁴.

Las fuentes históricas que nutren este trabajo son: escritos en filosofía política y pensamiento jurídico contractualista para la asesoría de la casa de Austria, pastorales de los obispos de Quito a lo largo del siglo XVII, informes y memorias del impacto de la misión

¹ Weber, 1944, 1969; Bendix, 1979; Espinosa, 1994, 1996. Echeverría, 1994. Massot, 1992. Los debates compilados en Mendiola, Revista Historia y Grafía Universidad Iberoamericana número 7. México, 1996. De Certau, 1994. Entre otros que se citan a lo largo del texto.

² Nietzsche, 1997; De Certau, 1993; Chatier, 1992; Hunt, 1993. Foucault, 1993, 1988, 1997.

³ Gramsci, 1997. Rowe, y Schelling, 1991. Lalcau y Mouffe, 1987. Espinosa, 1989.

⁴ Said, 1990, 1996; Abercrombie, 1992; Clifford, 1995; Figueroa, 1997. Barragán, 1997.

institucional jesuita en la región, actas del cabildo de Quito, y relatos de viajeros que dan cuenta de vínculos entre la retórica moral y las practicas seculares en la región⁵. Sobre ellas se establece una lectura guiada por las propuestas teórico metodológicas antes enunciadas. Se observa un nivel de relación entre modos de objetivación inscritos en la retórica salvacionista, y las prácticas que promueve. En primer termino se considera el carácter ordenador del discurso, es decir lo que promueve en tanto discurso racionalizador, sus formas de control, y regulación. Así, se considera que la retórica de la salvación contrarreformista apunta en términos generales a racionalizar su entorno en tanto medio sujeto a fines, y que en este sentido promueve una noción de orden y eficiencia que atraviesa la definición de la razón política, la formulación de una estrategia de gobierno, la construcción de un modelo de subjetividad, y la definición de una ética y estética dominante. En este sentido se pretende establecer un vínculo entre racionalidad religiosa y racionalidad secular. En segundo termino se observa las condiciones de su constitución como discurso hegemónico, es decir, como construye la interpelación de sujetos de sectores socialmente diferenciados (de castas y estamentos) hacia una común voluntad ética y estética dominante, en un contexto de capitalización política y económica de una elite regional aristocrática y empresarial en ascenso. Es decir, como las figuras que ofrece el discurso y el ensayo institucional católico en torno a la virtud como nuevo modelo de identidad, convierte el interés particular de gobierno y disciplinamiento de la aristocracia empresarial criolla, en base de un imaginario de trascendencia universal logrando así interpelar la subjetividad, crear una noción de espacio protonacional y de tiempo disciplinar cercano a los ritmos de una producción penitencial.

En tercer termino se observa como este discurso, en su formulación retórica como voluntad de transformación, ordenamiento ; y de manera especial en su ejercicio como discurso civilizatorio en un contexto colonial, ejerce un poder diferenciador y jeraquizante : es decir produce políticamente diferencias, limita el acceso a el ideal del orden y la virtud, y ofrece una mirada pesimista sobre el éxito del proceso como una forma de legitimar las jerarquías y exclusiones.

Es así que se observa por un lado el modo de articulación específico entre representaciones morales y practicas sociales, para establecer el carácter estratégico de esta articulación cuando se ponen en juego las nociones ordenadoras a la vez que jerárquicas de virtud y los modelos corporativos en un sistema de acumulación política y económica.

Qué sentido puede tener la intención de cualificar el carácter de la modernidad desde un lugar que no es su centro, ni su identidad, que no es su época ni su discurso paradigmático ? Por qué intentar una aproximación al problema de la modernidad desde una región subsidiaria en la geopolítica del capitalismo y escenario de un experimento colonial -los andes-, por qué una época de hegemonía aristocrática y no burguesa, por qué insistir en el horizonte de la salvación y no del progreso ?

⁵ Las referencias específicas a lo largo del texto y en el anexo fuentes históricas.

Para respaldar esta elección se presentan en este estudio algunos argumentos : un primer grupo reúne a las narrativas contrapastorales de finales del siglo pasado con metodologías de análisis de la nueva historia cultural y el postcolonialismo en una propuesta teórica acerca del carácter del discurso de identidad moderno como discurso de poder, ordenador a la vez que productor de diferencias. En esta dinámica inscribe la construcción de representaciones y practicas que constituyen a la modernidad en su experiencia colonial. La “arqueología” contrarreformista de la modernidad regional, es un planteamiento que se construye a partir de la pregunta weberiana en torno a la relación entre la racionalidad religiosa y procesos de secularización, el concepto foucaultiano de poder pastoral como la matriz religiosa de una estrategia que definirá la política moderna: individualizar y totalizar, y la propuesta de Michel de Certeau según la cual es posible encontrar en la arqueología religiosa de la modernidad un discurso explícito que es la “clave olvidada” de un proceso de formalización de practicas, y un saber desencantado, que dio lugar a los modelos específicos de estado nación. Pero mas allá de la noción de racionalidad, la relevancia que se otorga al problema de la moral en la definición de la modernidad regional sigue la lectura política del discurso de Nietzsche, según el cual las relaciones de poder son el asidero histórico de las categorías morales, son fuente de un modelo específico de regulación social que ha dejado sus secuelas y rastros inscritos en el carácter de la subjetividad, los nexos sociales, y las jerarquías.

La arqueología del absolutismo, tema que ha privilegiado la disciplina histórica como un momento para el análisis de la transición del feudalismo al capitalismo (Brenner,1985 ; Anderson, 1980) encuentra su relevancia visto desde una región cuya modernidad paradójica debe todavía explicar una tensión fundamental de ese modelo, entre tradición y modernidad, aristocracia y mercado, hegemonía y exclusión, soberanía y poderes fragmentados. Temas que por otra parte no atañen solo a regiones atravesadas por la crisis crónica (Espinosa, 1994) y la presencia privilegiada de formaciones patrimoniales, sino que también ocupa a una revisión general que realizan en este momento las disciplinas sociales acerca de la relación entre su propia definición de objetos y los que construyeron otras narrativas del proyecto de modernidad.

La identificación del escenario de análisis en la segunda mitad del siglo XVII en la Audiencia de Quito no intenta una búsqueda del origen de los conflictos contemporáneos, sino la puesta en escena de los elementos de una tensión que tendrá analogías en otros momentos claves de la formación regional, la estrategia a través de la cual se articularon en una formación hegemónica y jerárquica sus elementos, y en esa medida el cuadro de los resultados de estos regímenes de acumulación, y sus posibles ejes de conflicto.

En este escenario encontramos los siguientes elementos. La “crisis” de las instituciones de representación, control social y monopolio de recursos estratégicos por parte del estado (Glave, 1989) en un contexto de expansión ampliada del capital (Assadourian, 1979) ha dado lugar a un giro estrategico por parte del Estado. Este ha cedido, a cambio de una renta fija, a favor de la

apropiación privada del manejo de recursos económicos y control social por parte de unas elites en ascenso, que a la vez que amplían los privilegios aristocráticos han de saber responder al reto de constituir empresas comerciales y hegemonía interna (Lynch, 1975). La campeante ilegitimidad de los sectores subalternos, cuya movilidad hacia las empresas comerciales no encuentra expresión institucional en la reglamentación de su trabajo como mercancía, ni acceso al derecho de propiedad, ni reconocimiento civil (Powers, 1994), se ve paulatinamente absorbida por la formación de un nuevo régimen de tutelaje al interior de vínculos “privados”- de manera relevante en la relación de peonaje por deudas que alternando con el esclavismo se forma al interior de las empresas estratégicas del momento : la agricultura y la manufactura comercial- pero también en toda una extensa gama de nexos sociales que forman pirámides clientelares, interestamentales e interétnicas.

En este estudio se observa como yendo mas lejos de los atributos de una doble moral del catolicismo, esta retórica no constituye solo un código alterno de legitimidad, sino fundamentalmente un discurso ordenador. La racionalidad religiosa se extenderá a las practicas seculares de gobierno interno y administración de recursos económicos a través de la secularización de dos elementos de su discurso : el contractualismo y el penitencialismo. De ellos se desprenderá un modelo de modernidad neocorporativo que puede definirse en términos políticos como autoritario y en términos económicos por la articulación de complejos, al interior sistematizados según una lógica penitencial, articulados para la subvención de la mercancía y la acumulación polarizada del capital.

Se ha organizado el estudio en siete capítulos. El primero presenta las fuentes teóricas desde las cuales las representaciones y practicas religiosas pueden constituir un problema relevante para interpretar el carácter de la modernidad. En este se pone énfasis en los debates de la nueva historia cultural y los estudios sobre hegemonía en torno al carácter performativo del lenguaje, y a la relación entre representaciones y practicas en la base de la formación de relaciones de poder. En este sentido se apunta al papel de la racionalidad religiosa en la arqueología de la modernidad, y al lugar de la construcción negativa de la modernidad en las regiones “periféricas” o coloniales. En el segundo capítulo se caracteriza la formación regional en el contexto de la crisis institucional de la segunda mitad del siglo XVII andino y el ascenso del proyecto criollo, el lugar de la agencia del poder pastoral de la contrarreforma, su escenario de expansión doctrinal e institucional. El tercer capítulo aborda tres fuentes del horizonte salvacionista de la contrarreforma : primero, los desarrollos de la representación racionalista de orden y evolución; segundo, la definición contractualista de razón política y de gobierno eficiente en debate con las teorías absolutistas de estado, especialmente las propuestas del jesuita Francisco Suarez y del jurista don Diego de Saavedra Fajardo asesores de la casa Habsburgo; tercero, la lógica penitencial subyacente a la instalación de dispositivos sacramentales ordenadores del espacio-tiempo, que rigen la

subjetividad, la representación y las practicas del capital entre otras practicas seculares, en la medida en que el imaginario sacramental rige la lógica disciplinar. En este se observa la constitución del horizonte de la salvación como una racionalidad medios fines que organiza practicas seculares. El cuarto, quinto y sexto capítulo, presenta las narrativas, y representaciones que promueven la introducción del modelo de control social de la contrarreforma. En primer lugar se presenta la introducción del telos salvacionista en la escritura de la historia andina según la retórica jesuita, y como en ella se anuncia como un pronostico la entrada de una reforma doctrinal tendiente a la racionalización del poder entre estamentos a nivel regional en base a dispositivos morales. En segundo lugar se presenta la forma en que, avanzado el siglo XVII surgen una serie de representaciones, clasificaciones y formas de indagación en torno a la imagen del pecado público y privado en la audiencia de Quito que constituye la puerta de entrada para regular los vínculos sociales, representar la comunidad política protonacional en un escenario espacial y temporal salvacionista, e introducir un disciplinamiento subjetivo de tipo penitencial. En tercer lugar se observa como la constitución de este discurso hegemónico construye también de manera específica una evaluación pesimista acerca del éxito del proyecto racionalizador, en torno al cual se construyen las diferencias y jerarquías de una política de castas. El último capítulo, establece la eficiencia del proyecto institucional corporativo y de la predica moral en un contexto de "muerte civil" para la instalación de empresas temporales, se describe el modelo administrativo y el grado de rentabilidad que alcanza este modelo en un contexto de economía comercial tendiente a la acumulación polarizada del capital.

I. PERSPECTIVAS PARA EL ANALISIS DE UNA MODERNIDAD CATOLICA Y COLONIAL: las fuentes teóricas del estudio

I.1 PENSAR LA MODERNIDAD DESDE LA PERIFERIA.

La apreciación contemporánea de las llamadas narrativas contrapastorales (Berman, 1991), la narrativas modernistas que no pueden ser directamente reivindicadas como fundadoras de la tradición disciplinaria en ciencias sociales, se inscribe en un proyecto de saber afin: establecer una lectura de la modernidad no centrada en su retrato de identidad, sino en el carácter de la modernidad, y sus horizontes históricos, la salvación y el progreso, como proyectos de orden en los cuales se construyó la identidad del occidente moderno, las estrategias de un poder regulador, y simultáneamente se construyeron jerarquías, diferencias y exclusiones.

En las contrapastorales modernistas se identifica la contraparte del proyecto de racionalización : la construcción política de la diferencia. Este es un lugar desde donde es posible visualizar una de las facetas complementarias y ocultas de la modernidad : la formación de regímenes autoritarios y la experiencia colonial.

Las imágenes del París de Baudelaire, parecen vistas desde la periferia producida y oculta de la sociedad industrial y la arquitectura racional. Los objetos vistos por fuera de los laboratorios del positivismo, adquieren otra dimensión al ser iluminados por la luz nocturna de los pasajes comerciales desde la multitud y el anonimato, (Benjamin, 1990), por la luz alterna de Satán (Bataille, 1969), o desde el fango urbano (Berman, 1991), arrojan sentidos que van mas allá de la ética de la eficiencia y el utilitarismo.

Baudelaire, Poe, y la literatura detectivesca de la época hacen de la melancolía o el horror el carácter del saber poético, planteando a través de una mirada distorsionada de los objetos, que estos no se agotan en lo que la retórica descriptiva del positivismo puede ver, que son eje de relaciones insospechadas, y que según la oposición común de la época entre civilización y barbarie, late al interior de los sujetos, algo que la ciencia conductista no ha sabido suprimir del todo, en el centro de la ciudad deambula un salvaje (Berman, 1991).

Desde esta periferia de la acción del proyecto racionalista aparecen los rostros del poder, exclusiones y controles aparecen como parte de la arquitectura burguesa, y del discurso científico. La perversión y el crimen proliferan en las narrativas de la época como el revés de una personalidad saludable y progresista¹ y no como la excepción de un orden regular. El alma de la mercancía constituye el encantamiento de una sociedad que se pretende secular (Benjamin, 1990),

¹ Vease Baudelaire en “epigrafe para un libro condenado” en las flores del mal.

En Nietzsche² se pueden encontrar reunidos varios sentidos de este modo descentrado de leer la modernidad que ha encontrado en la literatura de la época sus metáforas ; la primacía ordenadora del proyecto de modernidad como proyecto de racionalización señalado fundamentalmente por Weber, es producido según Nietzsche, por un ejercicio de poder en el lenguaje desde el cual al mismo tiempo se construye la diferencia (patología, marginalidad, raza) y su jerarquía.

La búsqueda del origen metafísico, y la supuesta neutralidad descriptiva de la causalidad entre los acontecimientos, del historicismo, así como la “impersonalidad y validez universal” de concepto de conocimiento en Kant, son cuestionados en su *Genealogía de la moral* a través de argumentos contra la metafísica y a favor de la historia, contra las nociones de utilidad y a favor del análisis político del lenguaje. La búsqueda de un origen metafísico “por detrás del mundo” de los valores constitutivos de la cultura, tales como los de bien y mal, se complementa para el autor con el desarrollo decimonónico de las ciencias sociales y de la psicología conductista, construyendo bajo la lógica de la utilidad una regulación de las conductas : los controles sociales.

Para Nietzsche, tienen en común “el influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia”. Esta falta de espíritu histórico se expresa en una definición errónea de la autoridad del lenguaje, que lejos de estar basada en la verdad de sus constataciones e imperativos a futuro, constituye una “exteriorización del poder” que impone su orden (1995, 30-32). Es en tanto poder que el lenguaje promueve como voluntad universal la validez del conocimiento, y así una serie de valores axiológicos: el imperativo de los horizontes de la salvación y el progreso, la autoridad de la razón, la ascética de la eficiencia y el autocontrol, la moral cristiana vista en el capitalismo.

Así, en estética, el argumento de impasividad en la base del conocimiento y de lo bello como “lo que agrada desinteresadamente” en Kant, para Nietzsche solo puede atribuirse a una moral ascética, que por su parte ejerce un poder temible en tanto cultura subjetiva y de las relaciones sociales en occidente moderno. El poder en el centro del lenguaje produce el objeto de su acción normativa : la identidad produce la diferencia, la autoridad de los lenguajes de salud y salvación producen la enfermedad, el dolor, la ineptitud ; en este mismo sentido “todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo” surge de juicios de valor ordenadores de rango (1995, 31). La diferencia en general, se construye política y jerárquicamente. La idea de orden y razón ejerce su autoridad sobre su constructo, la diferencia (Nietzsche, 1995, 169).

La agenda del filósofo según Nietzsche, ha de ser entonces, una historia evolutiva del lenguaje moral. de un poder que ejerce influencia en los cuerpos y espíritus, es decir que construye

² Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza editorial. Madrid, 1995.

objetos aprehensibles desde el trabajo interdisciplinario “entre filosofía, fisiología y medicina” (1995, 62). La etnología y la historia requieren, plantea, saber qué sujetos y “razas” produjo en tanto poder el discurso moral, e insertarlo en una lógica política.

“el bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor ; considerar ya en si que el primero tiene un valor mas elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filosofo : entendida esa tarea en el sentido de que el filosofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores”(Nietzsche, 1995, 62)

Esta visión descentrada del discurso de modernidad, radica en la identificación de la naturaleza del lenguaje por fuera del paradigma del saber positivista, introduce el problema de la construcción de la diferencia como elemento consustancial del discurso de orden y de sus tipologías, pero lo hace no desde una posición relativista, sino desde una política del discurso.

El problema en torno al cual gira este estudio, el lugar de la contrarreforma como matriz de modernidad en el contexto de la formación interna de una región andina colonial, esta en deuda con esta fuente en varios sentidos : primero las metodologías que se desprenden de los debates contemporáneos en torno a la relación entre cultura y poder, segundo se introduce una lectura política del lenguaje, en la discusión weberiana acerca del proyecto racionalizador inscrito en las religiones salvacionistas y la formación de una racionalidad secular; tercero, se prueba este discurso racionalizador y de identidad como productor de objetos abyectos y sentidos pesimistas en su confrontación con la experiencia colonial.

Desde el descentramiento que promueve su discurso del saber y las tipologías de orden, se abren algunos espacios para revisar, como se ha hecho en el giro postestructuralista en ciencias sociales algunos ejes del proyecto de modernidad como son la relación entre representaciones y practicas, la división Estado-sociedad civil, la linealidad y frontera entre tradición y modernidad. De esta revisión se desprende una interesante metodología de trabajo interdisciplinario que supone también una redefinición del lugar desde el cual es prudente concebir la modernidad.

Ya no se limita a la descripción de su reflejo de identidad en la filosofía del progreso y las reificaciones utilitaristas sino, como lo propusiera la agenda de la Genealogía de la moral, así también como la arqueología religiosa de Michel De Certeau, (1993) y el concepto de secularización en Weber, (1969, 1944), resulta pertinente observar la matriz de racionalidad religiosa en la cual formalizaron las practicas y se gestó el poder de totalizar e individualizar, denominado por su filiación, en Foucault (1988), el poder pastoral de antiguo régimen, legado a una posterior automatización o “inconsciente” en el horizonte cultural del siglo XIX .

Una teoría de la modernidad desde esta perspectiva apunta a redefinir el sentido de los discursos acerca del éxito o fracaso regional del proyecto civilizatorio, a ver la dimensión de los objetos producidos por lo que constituye un proyecto de racionalización pesimista, y a identificar como plantea Nietzsche un sentido de poder y jerarquía, en lugar de relativismo, en la construcción del orden y la diferencia. Nuevamente, pensar la modernidad desde la periferia puede ser altamente prometedor cuando la filosofía no puede ser ya el retrato de la identidad de occidente, sino la extensión de un pensamiento descentrador, que establezca la relación entre reificaciones y articulaciones estratégicas de poder. Así el análisis de la matriz religiosa de la racionalidad, que planteamos aquí intenta ser una relectura de las tipologías de tradición y modernidad, iluminada por una lectura postcolonial, que arroje elementos en torno a la constitución positiva, y hasta “virtuosa” de regímenes autoritarios, excluyentes y extractivos en la modernidad

Esta reflexión invita también a abandonar la imagen de la modernidad como orden racional, frente al cual las alteridades parecerían anomalías, para concebir el proyecto de racionalización como un discurso del cual se desprende la construcción de la diferencia. Desde esta premisa, según lo plantea Edward Said (1990, 1996) la periferia geopolítica sobre la que ha pesado la imagen de exterioridad o anomalía frente a la identidad moderna, es una imagen producida, y es un lugar desde el cual la modernidad adquiere una nueva dimensión descentrada, inseparable de la experiencia colonial. Así mismo lo plantea James Clifford (1995) según el cual las narrativas civilizatorias que acompañan a la gesta colonial fueron escenario para la construcción de la identidad moderna y la construcción de la categoría diferencial de lo colonial, lo tradicional, y lo tribal.

Así, como lo plantea Edward Said (1996) a la nueva historia social y cultural y al deconstruccionismo, les falta romper con uno de los centros ideales de la modernidad, el ocultamiento del “entorno imperialista”, el descubrimiento de la construcción de la modernidad no solo a través de su hoy cuestionada identidad sino a través de una de sus dinámicas constitutivas, ya señaladas por Nietzsche, que han tenido especial escenario en las excolonias y regiones exotizadas donde operaron modelos de capitalización extractiva: la construcción de la diferencia. El análisis comparado ha de tomar en cuenta esta precisión; lo cual justifica el intento de concebir fenómenos históricos en la región andina, una de las regiones articuladas a la formación “geográfica” del capitalismo (Harvey, 1997), como problemas en torno a la definición de modernidad.

Para Said, sin el ocultamiento de la experiencia colonial, en parte promovido a través de la exclusión del sujeto colonial del discurso filosófico y teórico, la modernidad es una experiencia compartida; en contraste, la ratificación de la divergencia es propia de un discurso

que apoya la “carrera” colonial tanto como la reacción fundamentalista. El problema de donde se produce filosofía e historia moderna, y donde se produce mito ha sido tratada por Edward Said en torno al eje de la construcción colonial de la identidad y la diferencia. Según este autor así como la etnografía europea del siglo XIX consideraban a estos sujetos incapaces de autogobierno, lo eran también de intervenir en el discurso científico acerca de ellos mismos, la historia moderna era el retrato de occidente. Latía el axioma de que los no europeos no debían desarrollar sus propias perspectivas de la historia europea puesto que ella está contaminada por el carácter “exterior” las de las colonias. (Said, 1996, 84). Este imaginario que han criticado los estudios postcoloniales por su presencia en el pensamiento académico contemporáneo, renovado ante el auge del multiculturalismo, se encuentra tanto en el discurso colonial decimonónico, cuanto en la experiencia colonial hispanoamericana.

Véase por ejemplo esta cita de un discurso Habsburgo respecto del carácter del imperio como unidad universal que engloba y entiende las particularidades: *“porque estos ytalianos aunque no son yndios se les a de tratar como atales de manera que ellos entienden que los entendemos y nunca piensan que nos han de entender”*(en Königsberger, 1975, 54). Este tipo de narrativas encontramos muy actualizadas en discursos acerca de la diversidad cultural contemporáneos, en los que ante “la actual crisis planetaria”, los centros académicos, ong’s y capital financiero internacional, coinciden en su voluntad de proteger los “sistemas indígenas de conocimiento”³, teniendo en común, la idea de un occidente capaz de englobar los “sistemas simbólicos” particulares, proceso que no ocurre inversamente, pues no pueden pensarse filosófica y políticamente sino desde un escenario centrado en la razón modernista. Es decir, engloban lo particular como colecciones de objetos puros (Clifford, 1995), negando la existencia de modernismos periféricos construidos en base a la experiencia del poder colonial

Así para Said, la vuelta de la representación por fuera del “entorno imperialista” y de peso de las narrativas coloniales como elementos constitutivos de la modernidad, adolece de una relativización desde los centros del saber académico que pueden redundar en fundamentalismo en las regiones, exige entonces una relectura de los procesos de racionalización y construcción de la diferencia en el mundo moderno.

“Se tiene la impresión de que la interpretación de otras culturas, o textos o pueblos se dan en un vacío sin tiempo, tan complaciente y permisivo como para volcar su interpretación directamente dentro de un contexto universalista, exento de todo afecto, de toda inhibición, de todo vínculo interesado. En esta separación ha tenido lugar una radical falsificación. Se vacía la cultura de cualquier vínculo con el poder y se consideran las representación sólo como imágenes apolíticas que deben ser analizadas y dispuestas como

³ Véase una fuente mixta entre antropología, y políticas multiculturales, en Elizabeth Reichel, “Diversidad Amerindia, saberes y ciencia indígena :vision antropológica” en Colección de documentos de la misión ciencia educación y desarrollo, derecho etnias y ecología, de la Presidencia de la República, la consejería presidencial para el desarrollo institucional, y Colciencias, Santafé de Bogotá 1995.

cualquier otra gramática del intercambio. Entonces, el divorcio del presente respecto del pasado se supone completo. Pero lejos de ser esta separación de esferas una elección neutral o accidental, su autentico sentido es un acto de complicidad, la elección humanista de un modelo textual sistemáticamente purgado, disfrazado, despojado, cuyos principales rasgos inevitablemente se incorporarán a la continua discusión acerca del problema del imperio mismo”(Said, 1996, 109).

1.2. HEGEMONÍA, RACIONALIDAD, COLONIALISMO : CAMPOS DE RELACIONES E INTERDISCIPLINARIDAD

El trabajo interdisciplinario encuentra un nuevo campo de acción a partir de la critica que plantea el giro postestructuralista de algunos elementos que la historia científica de los años 70, había asumido de la constitución de las ciencias sociales como discurso modernista.

En principio se revisa la forma como el discurso en ciencias sociales convertía imaginarios políticos en categorías teóricas. Así la imagen de totalidad, el principio fundacional de lo moderno, y la concepción de evolución histórica, han sido identificados por autores como Chartier (1992) y Laclau (1987) y Anrup (1995) como apropiaciones que hiciera la teoría del discurso iluminista, y del imaginario decimononico del progreso.

Sobre la división marcada por el proyecto iluminista de modernidad entre estado-sociedad, modernidad-tradición, lo público-lo privado, se reprodujeron en ciencias sociales conceptos en torno a los cuales se dividían las disciplinas y se tipologizaba el concepto de modernidad (Laclau, 1987; Chartier, 1992 ; Espinosa, 1994).

En torno a la imagen de totalidad se aislaron en el análisis las esferas de la economía, la sociedad y la cultura. Así, del imaginario fundacional de modernidad como un punto de ruptura con los imaginarios religiosos, y de ruptura de la relación entre “autoridad social” y “poder político”, comunidad (Gemeinschaft) y sociedad (Gessellschaft), se desprendió una división altamente problemática entre ciencia política y sociología. (Nisbet,1966). La primera encargada del estado, lo cual dentro de la matriz filosófica hegeliana, y según el pensamiento modernista, suponía su concepción como agente racional de la evolución histórica, y escenario monopolico de la representación política. Soslayando así la tensión entre estratigrafías de poder y lealtad en el nivel de la comunidad y el proceso de constitución de un régimen político. Mientras, la sociología se encargaba de una sociedad fundamentalmente descrita por su numero, organicidad y función, de forma cercana al discurso de las ciencias naturales (Gramsci, 1997), que estaba en la base de la mutua colaboración entre la medicina, la siquiatria y las ciencias sociales ; disciplinas y ciencias del control social modernista (Foucault, 1993, 1988). Sobre la división entre tradición y modernidad, y sus corolarios, tales como la división entre mito y razón, comunidad y sociedad, se dividieron las ciencias sociales modernistas entre los campos de la etnología, la sociología y la historia. Correspondiendo a la primera el conocimiento de las sociedades primitivas asentadas en los

territorios del neocolonialismo. Como lo propusiera la antropología estructural, el estudio de las sociedades regidas por una razón mítica, y ajenas al cambio elemento sustancial de la temporalidad moderna occidental. Mientras, a la sociología le correspondería el estudio de la normativa racional propia de la sociedad moderna occidental (Nisbet, 1966) y a la historia, según un fuerte espíritu hegeliano, se encargaría del cambio y el progreso.

Annales en su acercamiento a las ciencias sociales, habría asumido una división entre estructura social y mentalidad concibiendo divisiones sociales como aprioris estructuralmente dados, mientras, las diferencias culturales eran resultado de una distribución (Chatier, 1992). Así para el análisis la cultura, aparecía bien sea como costumbres de la vida privada, como testimonios de actores marginales al poder, o como fragmentos del pasado.

En este estudio observaremos como la revisión de estas fronteras por parte de los debates contemporáneos en ciencias sociales, permiten construir a través del análisis interdisciplinario sus objetos como campos de relaciones y redescubrir los procesos y conflictos de la constitución del mundo moderno.

La nueva historia cultural, los estudios sobre hegemonía, y los estudios comparados en torno a modernidades autoritarias o coloniales, ponen su énfasis como veremos a continuación, en la construcción de objetos que son campos de relaciones y articulaciones. Los campos de relaciones sobre los que nos detendremos son tres: la relación entre cultura y poder a través del análisis del concepto hegemonía; la relación entre racionalidad religiosa y procesos de secularización a través de su lectura como discurso regulador; la relación entre tradición y modernidad a través del análisis de las articulaciones estratégicas de discursos diferenciadores y ensayos institucionales corporativos insertos en una lógica capitalista, especialmente en contextos coloniales. La presentación de estos conceptos se verá luego desarrollada en el análisis histórico del caso del modelo de modernidad promovido por una cultura política colonial y contrarreformista, neocorporativista a la vez que mercantil.

La definición del poder como campo de trabajo interdisciplinario ha supuesto una revisión autocrítica de las ciencias sociales en cuanto a conceptos que especializaron los métodos de las distintas disciplinas.

Así para Ernesto Laclau (1987) la reducción de lo político a lo institucional tanto como el imaginario político marcado por sistemas opuestos de equivalencias: modernidad-tradición, o la oposición excluyente entre clases, que concentra la conflictualidad social en agentes apriorísticamente privilegiados, y presupone los momentos del cambio político de forma predeterminada, es producto de una reificación que ha hecho la teoría política del discurso

iluminista, convirtiendo su proyecto en una definición tipológica. En este sentido, la definición de la modernidad según un deber ser, conserva un elemento esencial del imaginario jacobino: “la postulación de un elemento fundacional de ruptura y de un espacio único de constitución de lo político” que o bien proyecta a futuro su realización, o califica formaciones históricas regionales como experiencias disfuncionales o exterioridades frente a la modernidad imaginada.

Frente a ello la opción tomada por la nueva historia cultura, así como por los estudios en cultura política coinciden en que nada hay en la historia que este construido en base a un deber ser, y que consecuentemente se trata de buscar la agencia -práctica y discursiva- que en su dinámica va constituyendo procesos, constituyendo identidades, creando formas de dominación capaces de interpelar a los sujetos, dando lugar a las imágenes del conflicto. En términos de Chartier, tras el cuestionamiento de la noción de imaginario como lo irreal y ajeno a las prácticas, es posible establecer un trabajo que relacione los cambios en el ejercicio del poder en el nivel de representaciones y prácticas (Chartier, 1992, 62).

En este estudio, la relación entre representaciones y prácticas de poder se establecen, en torno a dos ejes. Primero, el ya planteado en el primer comentario sobre Nietzsche, tesis que ha sido trabajada por Foucault, el carácter performativo del lenguaje en tanto “exteriorización del poder” supone que las formas de objetivación son a la vez dinámicas de representación y de producción de objetos. Dinámica que como hemos planteado ya se representa bajo la forma de una lucha entre el objeto que ha de ser subordinado por una razón ordenadora.

El segundo concepto, proviene de los estudios sobre hegemonía. En la tesis original de Gramsci, hegemonía supone un proceso de interpelación cultural que hace de la sociedad civil un escenario político, y es una estrategia capaz de constituir el interés particular en imaginario universal. Para Gramsci la política moderna, ante la fragmentación de los controles interpersonales del medioevo, solo puede definirse en términos de interpelación hegemónica, así lo expresa en su estudio sobre Maquiavelo según el cual *‘el príncipe moderno no puede dejar de ser el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva’* (Gramsci, 1997, 15). En esto coincide Michel De Certeau, para quien la política moderna desde su pasado arqueológico en el siglo XVII, en su modelo absolutista, tras la crisis de la totalidad moral del medioevo, solo puede comprenderse como la búsqueda de un principio de coherencia. *“los discursos dogmáticos que vienen de la tradición aparecen como particularidades entre otros dentro de un conjunto donde todo habla de una unidad desaparecida”*; la política surge en el seno de la religión estallada y una sociedad atomizada, para reconstruirla en torno nuevas imágenes de trascendencia capaces de interpelar la subjetividad y regular la conducta, los horizontes de la salvación y el progreso.

Desde el siglo XVII el enemigo ha dejado de ser el turco, el peligro y la tarea es resolver la incoherencia interna de la movilidad de los hombres y la fragmentación de la religión (De Certau, 1993,154). Desde allí no hubo ya política sin hegemonía sobre un cuerpo político frágil y ambiguo, el problema de la hegemonía surge ante el continuo apremio por redefinir las fronteras internas del orden social y por establecer sobre ellas gobernabilidad.

Desde un punto de vista metodológico Gramsci extiende su crítica a la frontera entre sociología y una ciencia política mas filosófica que histórica. Según el autor esta separación era fruto de la convicción de que con las constituciones democráticas y su imaginario fundacional, se había iniciado una época de evolución natural de la sociedad que había encontrado su fundamento definitivo en la razón, de allí que la sociedad había sido estudiada con el método de las ciencias naturales⁴ mientras el concepto de Estado se había empobrecido excluyendo de la política todo un complejo de actividades practicas y discursivas con las cuales *“la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”* ; para Gramsci era evidente que todas las cuestiones esenciales de la sociología no eran mas que las cuestiones de la ciencia política. (Gramsci, 199, 96).

La categoría hegemonía resulta relevante para el estudio de la cultura política porque señala las negociaciones que se verifican a nivel cultural entre los grupos dominantes y subalternos. Una de las contribuciones de Gramsci es la comprensión de que la cultura es inseparable de las relaciones de poder. Para entender mejor su pensamiento se debe considerar a la “cultura popular”(identidad étnica, de status, clase, etc.) no como una visión determinada del mundo o como sujetos colectivos ya constituidos con propiedades intrínsecas, sino como identidades constituidas desde formas de interpelación discursiva con poder de representación y credibilidad en su intercambio”⁵

En este sentido la Nueva Historia Cultural, dentro de la cual Lynn Hunt (1993) engloba a Foucault, Chartier (1992), Thompson (1979), pese a sus diferencias, se revisa también la frontera disciplinaria entre la historia social y la historia de las mentalidades. La Nueva historia cultural se alimenta de la identificación del poder y carácter performativo del lenguaje. Esto supone, en contraste a la visión estructuralista, encontrar una imbricación profunda entre las esferas de antes separadas del simbolismo o imaginario autocontenido y las practicas, es decir la conjunción entre los

⁴ Vease la fuerza de las nociones biologizantes en la constitución de las ciencias decimononicas : la antropología física, la sociología, la medicina, la siquiatria, la criminalistica, etc. En la obra de Foucault, en general ; tambien Ariés y Duby (1992) ; estudios latinoamericanos en torno a las metáforas biologizantes en siquiatria y antropología, una suerte de positivismo racista en Calderón (1996) y Figueroa (1994,1997)

⁵ En esto coinciden varios autores, que prefieren el concepto hegemonía al concepto “resistencia” manejado por la historia de las mentalidades y estudios sobre la etnicidad, como diferencia que prevalece o tradición que sobrevive. Vease Rowe y Schelling (1991) Espinosa, (1989), Coronel (1994), Figueroa (1994).

órdenes, antes separados, de la “producción material” y la “producción simbólica”. Lo cual, plantea un nuevo énfasis en el proceso, y el carácter práctico del lenguaje. La relación recíproca entre representaciones y prácticas, el carácter performativo de las representaciones, a la vez que el carácter locucional de las prácticas, son puntos de vista metodológicos alimentados por la hermenéutica, especialmente Gadamer y Ricoeur (1988).

En términos de Foucault, el carácter “estratégico” que define al poder, supone observar las formas de articulación antes que la segmentación las instancias de producción discursiva, las instancias de producción de poder y las instancias de producción del saber. Así, en una crítica a la teoría subjetivista, encontramos en Foucault, que los procesos de racionalización característicos de la modernidad, corresponden más al ejercicio de un poder de disciplinamiento acorde a la pastoral de la salvación y el progreso, que a una esencia humanista. Por otro lado, el saber no solo regula, sino que en términos de los estudios sobre hegemonía cultural promueve una “voluntad de saber” que constituye al sujeto en un campo del ejercicio del poder en tanto se define como “atado a su conciencia e identidad”. Así, la relación entre discursos y poder, se encuentra en los “régimenes de objetivación”, en los procesos de interpelación que se hace desde un discurso ético y estético hegemónico, en la sistematización de las conductas que se hace desde las instituciones, etc. En términos de Foucault, la propuesta es hacer un tratamiento del poder como un fenómeno múltiple y estratégico,

“Si, por el momento le otorgo una cierta posición privilegiada a la cuestión del cómo no es porque desee eliminar las preguntas sobre el qué y el por qué. Mas bien trato de presentar estas cuestiones de distinta manera; mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué un porque y un como. Francamente diría que empezar el análisis por el cómo es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omníbarcate y materializarlo, es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades.” (Foucault, 1988).

Para Chartier al trabajar en las luchas de representación, cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social en sí, la historia cultural se aparta sin duda de una dependencia demasiado estricta en relación con una historia social de agentes predeterminados, pero también regresa sobre lo social ya que fija su atención sobre las estrategias a través de las cuales el discurso producido y el discurso consumido, promueve, la hegemonía, la diferencia y el conflicto. Es decir, a diferencia de la historia social predominante en el giro científico de los años 70, se busca encontrar procesos de constitución del poder, a través de la forma en que juegan los elementos discursivos y se promueven prácticas. El poder en la construcción de sentidos hace del lenguaje uno de los objetos de la batalla política⁶.

⁶ Lechner, 1986. Laclau, 1987. Chartier, 1992. Rowe y Schelling, 1991

Más aún en un estudio de la modernidad de antiguo régimen, cuando según propone Chartier en sus estudios sobre la sociedad cortesana francesa, las identidades deben estudiarse en un doble sentido: en primer lugar, la posición objetiva de cada individuo como dependiente del crédito que aquellos de quienes espera reconocimiento dan a la representación que él da de sí mismo. En segundo lugar, la comprensión de las formas de dominio simbólico por el "aparato" o artificio como corolario de la ausencia o desaparición de la violencia inmediata propia del largo proceso de erradicación de la violencia convertida en monopolio del Estado Absolutista. Desde este contexto debemos inscribir la importancia creciente de las luchas de representación cuya postura es el ordenamiento, la alineación y, por lo tanto, la jerarquización de la estructura social en sí (Chartier, 1992).

Así mismo Hobsbawm (1991) y Benedict Anderson (1993) en su tratamiento de las comunidades nacionales y protonacionales argumentan contra las nociones naturalizantes y reificadas de la comunidad política, colocándose del lado de la pregunta acerca de como se construye un imaginario y una práctica de comunidad política. Así Hobsbawm argumenta a favor de la importancia transformadora de los imaginarios cuando plantea que el nacionalismo antecede a las naciones y que -contrariamente de lo que plantea la ideología- las naciones no construyen estados y nacionalismos sino al revés. Anderson por su parte enfatiza el carácter eminentemente imaginario de la comunidad moderna. Según su propuesta el nacionalismo debe entenderse antes que como una ideología política consciente como un sistema cultural basado en particulares tecnologías de comunicación. Para ambos autores la cuestión nacional se encuentra situada en el punto de intersección de la política, la comunicación y la transformación social. En este mismo contexto teórico se inscribe la metodología de Edward Said según la cual las naciones mismas son narraciones, y los relatos están en el centro de la producción de las relaciones coloniales, de la identidad de los colonizados así como en el autorretrato de occidente moderno sobre sí mismo.

"los relatos se encuentran en el centro mismo de aquello que los exploradores y los novelistas afirman acerca de las regiones extrañas del mundo y también que se convierten en el método que los colonizados utilizan para afirmar su propia identidad y la existencia de su propia historia" (Said, 1996,13)

El concepto hegemonía permite ver de manera descentrada varias claves para comprender la construcción de la modernidad, sin caer en el relativismo que atrae una propuesta únicamente centrada en temas como la diversidad, y la fragmentación, muy presente en los discursos posmodernos⁷. La multiplicidad del hecho político supone antes que simultaneidad y relatividad

⁷ Para una lectura desde el concepto de divergencia para interpretar los "fragmentos" de una modernidad paradójica, véase el concepto "hibridez" en García Canclini (1990). Véase también el concepto de divergencia como opuesto al de identidad en la teoría deconstruccionista del discurso, Derrida y Vattimo (1997).

una nueva forma de preguntar acerca del modo en que se construye el poder en tanto estrategia que articula distintos niveles de discurso, formas de apropiación y prácticas, en un régimen de acumulación de poder y de recursos.

Si el debate antes planteado establece un espacio para la exploración conjunta entre los estudios acerca de la racionalidad, la política y la economía, lo que es también muy relevante del análisis es que el cuestionamiento a los sistemas cerrados de diferencias han sido sustituido por el concepto “estrategia” que supone la existencia de “modos de articulación”.

Así, por ejemplo Laclau, si bien por un lado esta argumentando a favor de un estudio interdisciplinario de la política en tanto que *“creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, no puede ser localizada a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la articulación de lo social, es decir, de la definición y articulación de relaciones sociales e interpelación de los discursos en un campo surcado por antagonismos”*, establece consecuentemente que la estrategia hegemónica es perfectamente capaz de articular lo tradicional, lo popular, fragmentos “de clase”, ya que al no ser traducidos elementos autocontenidos de una tensión entre lo modernizante y lo tradicional, la apelación a ellos se inscribe en un proyecto articulador cuyo significado puede ser evaluado no por sus contenidos cuanto por las formas de capitalización del poder y de los recursos que promueva, para Laclau articulaciones democratizantes o autoritarias (1980,171).

Aunque Barrington Moore jr.(1976) se plantea distante de los estudios culturales y más afinado en los estudios en economía política, se encuentra en los estudios sobre procesos de modernización comparados, de este autor, una noción de modo de articulación. En lugar de oponer tradición a modernidad, establece una comparación entre sistemas políticos autoritarios y democráticos, de acuerdo a los fenómenos históricos de ruptura o rearticulación entre elementos tradicionales y el fenómeno abarcativo del capitalismo.

El surgimiento de regímenes autoritarios lo explica definiendo la capacidad de transformación de la aristocracia en burguesía empresarial y la correlativa transformación del agro y del campesinado en agentes activos de la transformación. El modelo autoritario como sustentado en la dirección aristocrática de la economía mercantil, la reinención del modelo de aldea campesina, y como consecuencia del fortalecimiento de presiones extraeconómicas para la realización de una ganancia mercantil por parte de las elites el fomento de una cultura política autoritaria en un contexto capitalista y de formación del estado moderno (ejemplos : Japón, alemán).

La preocupación en esta década ante la evidente presencia de dos niveles o espacios de interacción que cuestionan una definición de modernidad según el paradigma clásico de estado nación hacen especialmente relevante esta perspectiva: primero el fenómeno de globalización que

introduce cambios frente a la nación modernista de nación industrial afincada en la experiencia de los países centrales, pues rearticula mediante redes paraestatales de múltiple naturaleza los nuevos escenarios productivos y de representación de las demandas políticas a un nivel mundial⁸; el segundo nivel de interacción es el de la formación regional en países como los de la subregion andina, donde la combinación secular entre precariedad institucional, patrones autoritarios y clientelismo, parecen ser una constante e incluso demuestran vigorizarse ante el fenómeno antes descrito⁹. Cuando la imagen de la “crisis”, en otros discursos definidos como corrupción o desarrollo desigual, parecen mas “crónicos que agónicos” (Espinosa, 1994), se vuelve pertinente revisar la división de fronteras entre “tradicción” y “modernidad”; entre procesos de homogeneización y procesos de exclusión; entre una modernidad democrática e industrial y otra autoritaria y extractiva; entre la convivencia de imaginarios constitucionales asociativos y reinenciones de modelos corporativos¹⁰. Tiene sentido revisar la frontera tipología planteada entre estos objetos, tanto como se han revisado el paradigma sujetocentrico, o la noción de poder en el posestructuralismo, para establecer su vinculación estratégica,

Lo que parece interesante desde el punto de vista de la “periferia de la geografía del capitalismo”(Harvey, 1997), es introducir los estudios acerca de la formación histórica de modernidades paradójicas como la andina¹¹, en un análisis de comparaciones y complementariedades que conforman la modernidad como problema compartido. En este sentido, la relectura del concepto modernidad que se propone aquí, parte de una reflexión en torno a la relación estratégica, mas que a la divergencia, entre procesos de racionalización y procesos de construcción de la diferencia, entre la construcción de lo moderno y lo tradicional en la construcción de modernidad, vista desde la experiencia de la formación de una modernidad, católica, “reaccionaria”(Anderson, 1980) o autoritaria, y colonial.

I.3 RACIONALIDAD RELIGIOSA Y SECULARIZACIÓN: el problema de la contrarreforma como matriz de modernidad.

⁸ Andrade, 1995. Bitar, 1988. Harvey, 1989,1997.

⁹ El vigor de estos sistemas de interacción se expresan en su capacidad de montar desde empresas militares privadas, líneas de producción y comercio internacional, hasta modelos de autoridad y etica. Al punto de ser considerada hoy día la region un modelo de flexibilización, sin liderazgo institucional. Ricardo A. Lagos, 1994, 81-94.

¹⁰ Un ejemplo sustancial al respecto en los países andinos es el de la forma corporativa de la comunidad indígena promovida en los países andinos en varias etapas históricas pese a la presencia de constituciones liberales. Después de esta tesis en torno a corporativismo y mercantilismo, actualmente me encuentro trabajando en torno a la revitalización del corporativismo en el contexto neoliberal en torno a los conceptos de multiculturalismo en el caso colombiano.

¹¹ Pero también la experiencia en general de las excolonias (Said, 1990, 1996), y de los modelos de modernidad autoritaria (Moore, 1976 ; Kosseleck,1993)

El concepto weberiano. El concepto secularización surge de la hipótesis original de Max Weber, desde la cual se establece que las religiones salvacionistas, en lugar de ser históricamente opuestas a la presencia de una racionalidad secular moderna, como lo plantean por ejemplo Benedict Anderson (1993) y en general los estudios que reproducen el imaginario de frontera iluminista, son su matriz.

Para Weber el método propio de una religión salvacionista, constituye un campo discursivo ordenador, así su proceso de desprendimiento del escenario especializado de la religión y su traslado como método ordenador hacia la cultura mundana describe justamente un proceso de secularización. Las éticas surgidas del escenario especializado de la religión se convierten en el “espíritu” que guía las conductas temporales y la cultura material; este paso que mantiene la lógica del método inicial -aun cuando los objetos hayan variado- es el puente que mantiene el concepto secularización entre el horizonte de la Salvación, telos del siglo XVII y el horizonte del progreso característico del siglo XIX.

Weber muy cercano a la preocupación decimonónica por el desarrollo simultáneo de múltiples instituciones sociales y éticas en occidente hacia la construcción de una racionalidad capitalista, y Foucault en su proyecto de construir una genealogía de los métodos de disciplinamiento en la modernidad coinciden en señalar esta perspectiva, que ha sido tomada en cuenta en este estudio para preferir la retórica religiosa en la constitución del orden moderno a partir del siglo XVII.

Desde este punto de vista, se plantea que la matriz de formalización de las prácticas y de racionalidad sujeta a fines, en los tempranos procesos de formación de las regiones modernas, es la religión por ser el espacio privilegiado del saber, para luego establecerse, de un modo análogo, en otros campos discursivos y prácticos de la vida social como son la subjetividad; los ritmos productivos, inspirados en los ritmos penitenciales; las formas de coordinación social aunque atravesadas por el mercado, construidas bajo las metáforas piadosas de la clientela, etc.

Según estos autores lo relevante en un proceso de secularización es la dinámica de objetivación que establece una distancia y un tipo de relación entre lo temporal y los horizontes o fines trascendentes que instala el imaginario; no la realidad de sus objetos, sino su construcción como medios a partir de un método ordenador. Son los principios de utilidad y la economía medios-fines que organiza su discurso y sus tecnologías de ordenamiento, antes que la composición material o los procesos de reificación los que permiten establecer un proceso de secularización. Es posible de esta forma introducir la interrogante acerca de la existencia de un proceso de secularización inscrito en la racionalidad sacramental católica.

Según la tesis de Weber los conceptos éticos seculares que guiaron las conductas del hombre moderno no surgen de una ruptura con la teología sino que han sido fuertemente administrados al interior de la misma. Así como el manejo ideológico de la ley penal expresa en sus formas de castigo “lo que la sociedad repudiaba con mas ahínco y nos proporciona mejor su retrato de aquello que loaba o que establecía como un ideal de comportamiento social” (Colmenares, 1990); también podemos esperar de las formas penitenciales de la religión, y en sus métodos de disciplinamiento -que atraviesan la consciencia- la difusión de una imagen de orden social y la represión de comportamientos que se representan como abominables. La normativa y el objeto de ordenamiento que produce la religiosidad se puede definir como la moral. Tiene sus vías para convertirse en voluntad de saber y un despliegue tecnológico privilegiado para promover la interiorización. De esta forma se propone observar las doctrinas teológicas desde el punto de vista de las promesas que presentaban al creyente, de los peligros contra los cuales lo prevenían y de las líneas de conducta que estimulaban.

Según Max Weber, la ascética -una concienzuda regulación de la conducta y consciencia del hombre surgida en la disciplina religiosa- mostraba una racionalidad muy relacionada al método para la persecución del lucro que se pudo notar en la administración de las empresas económicas en el capitalismo. La persecución racional de fines, inicialmente fines religiosos planteados en términos de la virtud que debía poseer el hombre según el modelo de salvación, generó en términos mas generales una serie de dispositivos operantes en otras áreas: 1. Una teleología o imagen del tiempo. 2. un método, o economía de los medios que apuntaran eficientemente hacia la consecución de ciertos fines. 3. Una explicación causal del mundo. 4. Un modelo de disciplinamiento es decir de represión y orientación de las pulsiones que antes que estar atravesado por la obediencia, que opera sobre el individuo, opera sobre las conductas como si estas fueran externas, delimitando un modelo de racionalidad a la cual individuo debería plegarse voluntariamente (Espinosa, 1994; Bendix, 1979) La fuerte influencia en la cultura y practicas sociales de las concepciones metafísicas, se dejaban notar en la orientación de la conducta que variaba con las diferentes ideas acerca de las condiciones que el individuo debería cumplir para estar seguro de su salvación. Esta sistematicidad en el caso católico deberá ser evaluada en los términos en que representó la noción de orden y los medios eficientes para estos fines, es decir en su específica representación y organización de medios en una racionalidad que supone que la dimensión secular debía ser orientada, y no separada de la carrera de la salvación.

En el plano discursivo, o de la representación, y como veremos mas adelante, muy acorde a la propia dinámica del capital, el lugar de la moral no es la prescripción de obligaciones en un plano relacional establecido, sino el horizonte o perspectiva que surge a partir de la constatación

en el discurso religioso del ocultamiento de dios, o el paso de la episteme de las semejanzas a la episteme clásica (Goldman, 1979; De Certau, 1992; Foucault, 1988), que coloca el orden como un fin a ser conquistado mediante una racionalizada y metódica economía de los medios, el despliegue de tecnologías correctivas, ordenadoras, disciplinarias, orientadoras. Así se construye la necesidad de participar personalmente en la obra de la salvación, como la lucha por una nueva subjetividad. Sus manifestaciones fundamentales serán el paso de la ascética y de las técnicas de autodisciplinamiento del especialista religioso a la conformación de un modelo de subjetividad (Espinosa, 1994); y en segundo lugar la difusión del orden de las hermandades religiosas surgidas bajo la figura de contrato voluntario, sectas en el caso protestante, cofradías en el caso católico, hacia la constitución de imaginarios de comunidad política y modelos de coordinación social (Bendix, 1979).

En términos históricos la reforma y la contrarreforma apuntan a esta renovación del ascetismo. Se trata de una primera secularización que a partir de la ética religiosa se convierte en un discurso sobre lo temporal. De las fronteras monásticas se impregna en la cotidianidad, las conductas y promesas vocacionales se convierten en los patrones sistemáticos y compulsivos de la conducta cotidiana: en el caso protestante a través de su énfasis en la ética del trabajo que habla de una cotidianización de la racionalidad instrumental; en el caso católico a través de la construcción de “medios eficientes” en torno a una racionalidad sacramental se organizó la razón política y los ritmos penitenciales que tuvieron un gran despliegue en los países andinos, sobre los que argumentaremos en terminos historicos mas adelante. Un análisis profundo de estas practicas y representaciones puede contribuir a establecer una genealogía de la modernidad en nuestros países.

La segunda secularización es la que se puede observar a finales del siglo XIX-XX, lo que se conoce como la hegemonía burguesa. Esta secularización podría definirse como burguesa por su vinculación al auge industrial, al constitución de la ciencias sociales y una estética propia. El utilitarismo y el materialismo introducen en este siglo una nueva terminología de los fines que dejan de concebirse como la salvación para construir el horizonte del progreso.

Según Weber esta secularización tendrá amnesia de su matriz, pero en buena medida heredará la racionalidad metódica de la religión salvacionista, de la economía de la salvación, a la que se haya adscrito históricamente. En sus términos, esta etapa “*La industriiosidad utilitaria reemplazo a la búsqueda del reino de dios, creando una ética económica específicamente burguesa*”, sin embargo “*la vocación ronda aún nuestras vidas entre los fantasmas de las creencias religiosas muertas*” (Weber, 1944).

En este sentido para Foucault aunque la institucionalización eclesiástica parecía haber perdido su vitalidad desde el siglo XVIII, la función de esta “*totalizar e individualizar*” que

caracteriza al poder pastoral se ha extendido a otros escenarios y multiplicado fuera de la institución eclesíastica. *“Una serie de metas “mundanas” reemplaza a las metas religiosas del pastorado tradicional mas fácilmente aún porque este último, por diversas razones siguió de manera accesoria algunas de estas metas”*, después del siglo XVIII aumentaron los funcionarios del poder pastoral, los hospitales, la escuela, la familia, el panóptico, las ciencias humanas, vigilaran la construcción de una voluntad de higiene, salud y orden para el progreso, sin embargo la herencia fundamental de la que se hace cargo el Estado provendrá de las instituciones cristianas. En términos de Foucault,

“desde el siglo XVI se desarrolló de manera continua una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política como todo el mundo sabe, es el Estado. Nunca ha habido una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalizaron en el interior de las mismas estructuras políticas. Ello se debe al hecho de que el Estado Moderno occidental integró en una nueva forma política una técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A esta técnica la podemos llamar el poder pastoral”(Foucault, 1990, 95)

En su estudio del protestantismo y su relación con el desarrollo del modelo administrativo y económico anglosajón Weber sostiene que

“Cuando el ascetismo pasó de las celdas monásticas a la vida de cada día, y empezó a dominar la moral del mundo, contribuyó a edificar ese tremendo cosmos del orden económico moderno....desde que el ascetismo se encargó de remodelar el mundo ...los bienes materiales han conquistado un poder creciente y al cabo inexorable sobre las vidas humanas , que no habían tenido en ninguna época anterior de la historia. Consumado su triunfo, el capitalismo que se asienta sobre fundamentos mecánicos puede prescindir del apoyo que recibió del ascetismo” (Bendix, 1979,79)

EL DEBATE :

En torno a la pregunta weberiana acerca de la relación entre racionalidad religiosa y los procesos de secularización que dieron lugar a una racionalidad moderna, se ha abierto una interesante veta de análisis en los países hispanoamericanos. Es relevante de manera particular para este estudio el trabajo de Carlos Espinosa *“Max Weber y a racionalidad religiosa”*(1994) en el cual ha propuesto una entrada a la experiencia regional desde la pregunta del modelo de modernidad específica de los países del mediterráneo e Hispanoamérica, bajo la consideración de que la modernidad *“es plural y no singular”* (Espinosa, 1994, 59). En este trabajo desde una revisión a los presupuestos weberianos, se ha identificado en el barroco formas específicas de la racionalidad cognitiva que caracterizaron a los países atravesados por la contrarreforma, en contraste con la experiencia protestante o iluminista.

Después de *la ética protestante y el espíritu del capitalismo* conocido trabajo de Max Weber, parecería difícil sostener que la contrarreforma en lugar de ser tradicional, contraria a la racionalidad moderna, es una de las fuentes históricas de la secularización y del disciplinamiento social en occidente. Sin embargo un tratamiento de la doctrina moral difundida a través del ejercicio pastoral y de las instituciones promovidas por la iglesia en el siglo XVII andino en

relación con la fragmentación del cristianismo y el papel que asumen las iglesias desprendidas de ella como iglesias nacionales, en el contexto de la formación regional, puede ofrecer la interpretación de un proceso de secularización que definió los modelos regionales de acceso al capitalismo.

Las iglesias nacionales se encargaron de construir legitimidad, disciplinamiento, subjetividad, construir valores para las practicas del capital; apuntaron a enrumbar a sus coronas para la consolidación interna de las repúblicas. Si existe el interés por definir las fuentes de la modernidad regional en América latina, es relevante pensar nuevamente en su conformación interna y entre sus instituciones mas significativas en el poder pastoral. El caso de la vertiente católica de la reforma es de especial cuidado, en la medida en que la autoridad de la iglesia a la vez que introdujo una nueva racionalidad y misión acorde a los retos que introdujeron las dinámicas del capital desde el temprano siglo XIII según Le Goff (1987), se sustentó en una defensa de la autoridad de la iglesia sobre la interpretación de la tradición.

Esta dinámica que para lo que se plantea en este estudio es mas un modelo de articulación de una “tradicción” construida en un proceso general de racionalización económica y política, ha llevado a lo que pienso es una confusión, el considerar que los elementos tradicionalistas presentes en el discurso religioso del siglo XVII son síntomas de resistencia medieval, y a soslayar que este discurso apareció como una reinvencción producida desde una profunda transformación del papel y de la racionalidad de la iglesia en la modernidad.

Jose Antonio Maravall (1986) es muy claro al respecto al plantear que la religión contrarreformista no esta inscrita en las relaciones feudo vasallaticas ni puede revivirlas, sino que encuentra su nueva función en medio del proyecto de centralización absolutista que describe como la formación de una pirámide monárquico señorial de base protonacional (Maravall, 1986), así mismo Michel de Certau (1993,131) define la contrarreforma, y especialmente el papel de la Compañía de Jesús como la fuente temprana de formalización de las prácticas, una fuente de racionalización surgida del pensamiento trágico¹² y favorecedora de los imaginarios de unidad geográfica y comunidad de afectos protonacional sobre toda forma universal de catolicidad.

Hay que reconocer que el mismo Weber, en su investigación específica sobre religión occidental, y sin el cuidado que aplicó por ejemplo al estudio del budismo o el hinduismo, identificó a la contrarreforma como el opuesto “tradicional”, asistemático, del cristianismo frente a los alcances de la racionalidad protestante. El establecimiento de estas tipologías tuvo un fuerte

¹² Para lo que concierne a este estudio el pensamiento tragico es fruto del desencanto con la lógica de las similitudes imperante en el medioevo (Foucault, 199), la construcción, dentro del racionalismo clásico, de

peso que evitó durante mucho tiempo que las ciencias sociales se cuestionaran acerca de la relación entre tradición religiosa y proyectos de modernidad para casos alternos al protestante y que consideraran justamente que el catolicismo era un rezago del pasado colonial que se oponía a los proyectos de modernización; esto, mientras de forma paradójica, la iglesia en nuestros países reconquistaba un rol de gran responsabilidad frente al Estado. Lo cual es evidente cuando desde el siglo XIX se encargaba en la mayor parte de los países andinos del disciplinamiento social.

El debate se ha renovado contemporáneamente cuando antes que los resultados de la investigación del protestantismo en Weber, se renueva la reflexión en torno a las propuestas metodológicas y la agenda trazada por este autor hacia la pregunta en torno a la relación entre racionalidad salvacionista y procesos de secularización en occidente moderno (Espinosa, 1994).

En Hispanoamérica es notable y fructífera la producción contemporánea en torno a los estudios culturales que, de acuerdo al desarrollo de la intertextualidad existente entre narrativas de distinta indole en la modernidad, “*han salido de la historia del arte y la literatura en particular y se han afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general*” (Echeverría, 1994, 13). Entre estos, los estudios sobre “modernidad católica”, sobre barroco y modernismo, están abriendo múltiples campos de reflexión sobre la naturaleza del modelo de civilización con el cual accedimos al capitalismo. Siempre la pregunta que guía el debate es si existe una vía alternativa de modernidad en Hispanoamérica o si se ha de caracterizar como antimoderna. Esta pregunta tiene que ver directamente con el vigor de la racionalidad heredada de la doctrina moral sobre la cual es fundamental ejercer esta pregunta.

Para el caso que nos ocupa, la pregunta es si el barroco, cultura aristocrática, moderna y católica en el proceso de expansión ampliada del capital y de consolidación interna de las repúblicas, constituye un modelo de modernidad y una vía de acceso al capitalismo o si es una alternativa contraria a los procesos de secularización.

En el debate *Modernidad, Mestizaje cultural, Ethos Barroco*, en la Universidad Autónoma de México en 1994 Bolívar apunta al tema. Para el autor, barroco no es solo un concepto de época, es también concepto de un modelo de construcción del mundo de la vida ante el carácter inevitable del hecho capitalista; lo cual considera interesante de analizar ante la crisis civilizatoria contemporánea como modelo alternativos al que, según el autor, desde la ética protestante colocó el énfasis de la modernidad en lo que llama el ethos realista. Para Bolívar el ethos barroco tiene presencia contemporánea en algunas regiones históricas como el mediterráneo e-Hispanoamérica.

una racionalidad sujeta a fines, cuyo horizonte de realización siendo metafísico “el dios ausente” subordina lo espiritual y lo temporal a la calidad de medios.

El contraste que establece Bolívar entre el ethos barroco y el ethos realista tiene que ver con las diferentes preferencias de ambos, uno por una mirada materialista que aportaría a la racionalización productiva del capitalismo y la otra, una mirada que coloca el orden del lado de la construcción de un lenguaje neoplatónico y que introduce nociones de administración moral de la inversión, que en una segunda instancia deberá lavar las prácticas del capital. Según su definición, mientras el ethos realista frente al hecho capitalista es

“la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital con la pretensión de esta no solo de representar fielmente los intereses del proceso “social natural” de reproducción ...sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo” (Echeverría, 1994,19).

El ethos barroco, por su parte, le representa una alternativa para no vivir por y para el capitalismo sino en y con el capitalismo en la medida en que

“se trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado...Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retardadamente imaginaria de lo cualitativo”(Echeverría, 1994,21).

Para Carlos Espinosa (1994), la modernidad barroca desprendida de la contrarreforma contendría una racionalidad metódica sería alternativa a la del noratlántico (Espinosa, 1994), negando sin embargo la posibilidad de leer consecuencias de la racionalidad religiosa en la organización social y el desarrollo de una racionalidad económica específica ; es decir distante de construir una específica vía de secularización. Una reforma epistémica, sin implicaciones seculares, abandonaría por tanto las prácticas temporales a la irracionalidad o a la superposición de modelos administrativos tales como el ilustrado o el liberal. Esta modernidad encuentra un divorcio entre la racionalidad religiosa y las prácticas seculares, pues en sus términos *“no implica ni una racionalización general de la vida religiosa, ni de la conducta económica. Constituye una racionalidad muy especializada y sin consecuencias para la organización social”* (Espinosa, 1994, 66). Así mismo para Echeverría el barroco es un tipo de experiencia frente al inevitable hecho capitalista que se excluye de la tesis weberiana acerca de la relación unívoca entre racionalización y capitalismo en la cultura moderna. Para Echeverría el ethos barroco es una elección entre las opciones de *“reconocimiento o desconocimiento, distanciamiento o participación”* ante el inevitable hecho capitalista; y elige la invocación nostálgica, que reinventa *“en segundo grado”* un orden natural ya vencido por la acción devastadora del capital manteniendo siempre en el centro el gesto de reconocimiento de una contradicción inevitable (Echeverría, 1994,21).

Pese al intento que hace Echverría de relacionar barroco con mestizaje, al reconocer en este discurso la viabilidad de un pacto de integración de castas superior a su condición de ilegitimidad, su propuesta central es que el ethos barroco no puede ser leído bajo la pregunta acerca de la relación entre racionalidad y práctica económica, pues la actitud discursiva neotradicional, nostálgica, evasiva, le exime de constituirse en un modelo de racionalización secular. En este sentido, aunque para el autor, la cultura barroca es la que caracteriza la modernidad hispanoamericana, en ella no se encontrarán pistas acerca de la racionalidad de las prácticas productivas y la formación de una cultura política en la región. Se ratifica en este sentido el conocido concepto de la "doble moral" católica.

La lectura que propongo aquí, retoma una pregunta inicial de Espinosa, la posibilidad de explorar *"en qué sentido era racional, y por eso moderna, la religiosidad colonial, y como ilumina esa racionalidad religiosa el desarrollo de la modernidad en América Latina"* (Espinosa, 1994,59), pero en contraste a su respuesta tendiente a los estudios epistémicos, propongo efectivamente encontrar una política de este saber, estableciendo un vínculo entre racionalidad religiosa y ordenamiento de prácticas. Para Michel de Certeau como Toda sociedad nacida y salida de un universo religioso debe enfrentarse con la relación que mantiene con su arqueología. Mediante el concepto arqueología, Michel de Certeau plantea una respuesta al problema historiográfico de continuidad o discontinuidad: toda ruptura histórico-social implica una continuidad arqueológica; pues la ruptura se constituye por medio del olvido que la posibilita. Así, de acuerdo con De Certeau *"las objetivaciones modernas del Estado como organizador de las prácticas sociales, de la conciencia individual como responsable última del hacer moral y del progreso como representación del sentido de la historia son figuras cuya condición de posibilidad es religiosa y cristiana. Cada una de las determinaciones que constituyen a la sociedad moderna esta sustentada en un contenido religioso y envuelto por una forma civil"* (De Certeau, 1993).

En esta discusión también se inscriben los trabajos compilados por la Revista Historia y Geografía num. 7 publicada en la Universidad Iberoamericana de México en 1996. Este debate está dedicado al tema de la contrarreforma, que según su presentación tiene interés por tratarse de un objeto especialmente apto para el estudio de una modernidad de corte "reaccionario", lo cual, sin oponer los términos modernidad y tradición, sino estableciendo su articulación hegemónica da a entender el lugar de la formación de una modernidad de corte autoritario, neocorporativista, y administrado según ritmos sacramentales, en una racionalidad sujeta a fines.

En su introducción al número Perla Chinchilla puntualiza el asunto de forma cercana a lo que se que se intentará demostrar a detalle en este trabajo:

“por mucho tiempo se consideró a la religión ignaciana como defensora de un orden tradicional, anquilosado y en vías de desaparecer. Hoy la historiografía nos hace ver el riesgo de establecer divisiones tan tajantes y como la Compañía de Jesús es uno de los ejemplos claves para observar rasgos de “modernidad” y “tradicción” ya desde su proceso de formación. La Compañía establece un puente entre el medioevo y la modernidad, y tiene un papel protagónico en la formación de la sociedad laica y la disciplinación social en occidente”.(Chinchilla, 9, 1996).

En este estudio se ha querido apuntar a este asunto, considerando sin embargo con Nietzsche y con las fuentes contemporáneas antes mencionadas, que la dimensión del carácter divergente de la racionalidad moderna en la región, no puede inscribirse en ningún relativismo cultural, ni neindigenista ni neobarroco. Pues por fuera de la particularidad de la episteme barroca, o de la identidad alcanzada en la identificación de sus particularidades culturales, el sentido de estos discursos se ha de inscribir en una lectura política y jerárquica de las representaciones en torno a las cuales se construyó un poder interno en las regiones, y una específica experiencia de modernidad en el contexto de la expansión colonial.

Es en base a esta afirmación, que se observa el lugar de la racionalidad de la contrarreforma y los campos donde ejerció su acción racionalizadora, pues en torno a ella surgieron divisiones como las de costumbre y razón, imagen y escritura, divisiones de status y estigmas acerca de la condición del proyecto salvacionista en condiciones coloniales.

En este sentido se plantea esta aproximación al discurso de la Salvación contrarreformista en la formación de un orden regional en la Audiencia de Quito de la segunda mitad del siglo XVII, como una entrada al problema de la racionalidad, pero también como una entrada a la formación de una estrategia de poder. Un poder regulador, matriz moral de un modelo de gobierno interno y administración económica, que pudiera reconocerse como una modernidad autoritaria, clientelar y caracterizada por la administración racional de un circuito eficiente en el capitalismo y orientado a una acumulación polarizada.

Así, los elementos de este estudio son, un análisis de representaciones morales como formas de objetivación y de regulación para una sociedad que, atravesada por la crisis de los sistemas de control estatales y consecuentemente marcada por altos niveles de ilegitimidad, se encuentra en el proceso de formación de la hegemonía criolla como representante de un nuevo modelo de nexo social. Esto es, en el proceso de construcción de representaciones para el vínculo social surgido del ascenso de una elite como representantes y empresarios de un modelo de economía ‘privatizada’, neocorporativa, y comercial. Se discuten, según las premisas del análisis interdisciplinario antes presentado, las funciones del discurso. Pero también el sentido de la construcción de la tradición en un contexto en que las elites regionales en ascenso se enfrentan al reto de responder exitosamente a los ritmos y métodos que exige una economía comercial,

lograr un gobierno interno hegemónico en sustitución a la representación particularista en crisis (Glave, 1989 ;Powers, 1994) a la vez que, según la lógica interna colonial, renovar la construcción de la diferencia y la jerarquía. Esta es una genealogía moral de los procesos de objetivación que alimentaron a la formación de una cultura política regional, otro de sus momentos significativos será la construcción del racismo en el siglo XIX, el modernismo periférico (Figueroa, 1997).

Esta es una suerte de aproximación a dos fuentes de análisis que tienden a estar divorciadas, los estudios sobre *economía política colonial* y los estudios sobre cultura barroca. Entre los primeros encontramos los aportes de Assadourian (1979) en torno a la utilidad de una estrategia corporativa, en un contexto de expansión ampliada del capital, los estudios de Glave (1989), Powers (1994), Rueda (1988) y Coronel Feijoo (1991) entre otros que establecen una imagen del carácter de la “crisis”, privatización, y formación de la economía regional en la segunda mitad del siglo XVII. Entre los estudios sobre cultura, en este caso representación moral y racionalidad, se ha intentado una aproximación a las fuentes -memorias jesuitas, discursos de obispos, narrativas en torno al teatro moral, manuales de doctrina, entre otros- a través de la teoría del discurso ya presentada, pero de manera más específica a través de los estudios de arqueología religiosa de la modernidad de Michel de Certeau (1994,1995); la discusión de los conceptos weberianos de racionalidad religiosa en los que Carlos Espinosa (1994) emprendió una investigación innovadora; y la perspectiva de Nietzsche y el postcolonialismo sobre el lugar de la construcción de la diferencia -la tradición, la oralidad, la etnicidad- como elemento constitutivo del discurso “racionalizador” en la modernidad, especialmente en condiciones coloniales. En síntesis, se ha intentado una aproximación a los discursos morales no como subsidiarios, sino como dispositivos centrales para la construcción y regulación de un régimen de producción, circulación, acumulación y gobierno interno.

En este sentido quisiera establecer mi distanciamiento con un análisis del fenómeno religioso como un sistema simbólico o un imaginario distante de las prácticas, más o menos resistente a los embates de la presencia del capitalismo y la modernidad, superpuesto a una realidad sociológica sobre la cual se distribuye, ajeno a la construcción de identidades o racionalidades culturales. Al contrario quisiera proponer que el estudio de la religiosidad en los países andinos es una prometedora entrada a la definición de la naturaleza de la relación entre fuentes culturales y proyectos de modernidad regional.

Si Weber tiene razón, no es solo que la religión cambió en la modernidad, sino que las perspectivas de este tipo de análisis giran en torno a que las religiones de salvación se encuentran en la matriz del método racional que dará paso a la primera secularización que impregnará como discurso ordenador escenarios centrales de la cultura moderna. Según esta propuesta de

periodización, en torno a los procesos de secularización o horizontes de la modernidad señala la relación de las dos grandes reformas de la iglesia (siglos XVII y XIX) con dos horizontes de la cultura moderna -el barroco y el modernismo- que se reúnen en la formación del horizonte productivista del capitalismo y el largo proceso de definición de los estados nacionales. Lo cual según la lectura de Harvey termina tras la crisis del modelo fordista en los años setenta, para un desplazamiento contemporáneo hacia un modo de acumulación flexible (Harvey, 1989).

El siglo XVII es la fase de la expansión ampliada del capital caracterizada en los países andinos por la monetización, la formación de un primer modelo de mercado interno andino, el desarrollo de la manufactura comercial y la constitución de una economía colonial extractiva, y los primeros retos de formación de un gobierno interno hegemónico. A finales del siglo XIX encontramos el orden internacional impuesto por la construcción del proyecto industrial y su contraparte las economías de enclave que caracterizaron a los países andinos.

Por su parte las reformas de la iglesia están vinculadas a dos horizontes de civilización -el telos de la salvación y el telos del progreso- y a dos imaginarios de comunidad política -el protonacionalismo y la regionalización de la segunda mitad del siglo XVII ; el organicismo y la regionalización de la segunda mitad del siglo XIX- en apoyo al proyecto hegemónico que acompaña al largo proceso de formación de los estados nacionales¹³.

Como es sabido las nacientes ciencias sociales y las estrategias de control social de finales del siglo XIX, vinculadas a la Restauración, reinventaron el concepto comunidad moral en la búsqueda de formas de coordinación en lo privado y lo íntimo que superaran el anonimato y la sensación de disgregamiento que dejaba la categoría “metafísica” de sociedad civil heredada de la época de las revoluciones (Nisbet, 1966; Duby, 1992), de ellas se desprendió en los países andinos un positivismo racista que legitimó la constitución de las economías de enclave (Figueroa, 1997).

El siglo XVII es también una época en que recontextualiza la tradición y se redefine la moral en cuanto vínculo societal; la iglesia católica reformada señalará los nuevos rumbos del orden social, colocando un énfasis disciplinario construido sobre su escepticismo contrastante al imaginario renacentista, una confesión como fue la contrarreforma buscó someter a la naciente burguesía y a su gesta “humanista”, discurso principalmente italiano, a los principios de una espiritualidad disciplinante que parece la estrategia de modernización de la aristocracia mercantil (Maravall, 1986; Gruzinski, 1992) En el siglo XVII se reinventa la moral y cobra sentido en un régimen de articulación de lo público con lo privado, de lo trascendente con lo íntimo, de lo

¹³ Estudios sobre el lugar de la moral en la construcción de horizontes civilizatorios en los andes vease para el siglo XIX Figueroa (1997) para el siglo XVII Coronel (1996) para el caso Mexicano Gruzinski (1992) y su vigencia contemporánea en Bolivia vease Abercrombie, (1992).

productivo con lo simbólico. Así el siglo XVII como el XIX se definen como hitos en la cultura moderna, en la medida en que su carácter conservador pone en juego la reinención del referente moral y retoma descontextualizando instituciones tradicionales hacia un horizonte de realización e inscritos en una lógica capitalista. La religión en el siglo XVII cumple un papel análogo al que habrá de jugar el discurso de la ciencia a finales del siglo XIX. Es el discurso normativo que coloca las instancias privilegiadas del saber y la representación; en su campo retórico se elabora el horizonte de la civilización, el “metarrelato” hacia cuyos fines se han de orientar y discriminar el campo secular.

En las fuentes legadas por este proceso se pueden leer los medios, los instrumentos y la racionalidad que sostendrían el orden temporal de fines trascendentes; los patrones de legitimidad y dispositivos de ordenamiento metódico alternativos al modelo anglosajón, sobrevivientes a la revolución francesa y de consecuencias aún no suficientemente evaluadas para el conocimiento de la contemporaneidad andina.

Esto nos lleva a la necesidad de estudiar el discurso, los dispositivos institucionales, la circulación a través del mercado, y el consumo de insumos provenientes de la doctrina. Estos aportan a la formación de una moral y una estética hegemónica ligada a los procesos iniciales de formación del estado nacional en el antiguo régimen, y como veremos en la experiencia específica de la formación regional aportan a la formación de una cultura política protonacional de manera relativamente autónoma a la presencia del Estado colonial en tanto gobierno territorial(Lafaye, 1992; Salazar, 1996).

Identificar el sentido de este proyecto de hegemonía contrarreformista sobre un espacio colonial, mas allá de una historia social de las estrategias de poder, requiere una delicada aproximación al problema de las tecnologías culturales precisas y los dispositivos mediante los cuales se logró generar este orden moderno conservador. Su análisis puede dar luces acerca de la coordinación social y las formas de *participación* en las sociedades autoritarias forjadas en una matriz de racionalidad barroca, y el discurso que construyó en torno a las nociones de virtud las formas de subordinación, jerarquía y exclusión específicas de una protonación colonial.

I.4 EL DESPLAZAMIENTO DE LA OPERACIÓN MORAL, Y LA PASTORAL CATOLICA : el problema de lo corporativo y de los valores salvacionistas en la modernidad

Los temas que inquietaron a los pensadores sociales del siglo XIX, el siglo de reinención de la comunidad (Nisbet,1966) fueron la relación entre “autoridad social” y “poder político” como llamaron los partícipes de debate a la relación entre estratigrafías de poder y lealtad, en el nivel de la comunidad, y el proceso de constitución del estado moderno. En este sentido se problematizaron en dos niveles la relación entre tradición y modernidad. Primero, la necesidad de reinventar para

un mejor control social los conceptos de virtud, y orden cuando el pensamiento iluminista se había proclamado fundamentalmente racional, liberal, y basado en la individualidad ciudadana. En segundo lugar la relación entre civilización y barbarie, como un imaginario de “*simultaneidad de lo anacrónico*” (Koselleck, 1993,36 que acompañó a la estética en las experiencias coloniales (; Clifford, 1995 ; Said, 1996 ; Figueroa, 1997).

Cómo explicar la relación entre virtud y ciudadanía, la relación entre hijos de la iglesia y ciudadanos de la patria que constituyeron las opciones conservadoras para el sujeto político ofrecidas en el modernismo católico imperante en el siglo XIX andino ? Las mujeres bogotanas en un escrito nostálgico que da cuenta del proceso, observan desde la demanda del siglo XIX la expulsión de los jesuitas durante el siglo XVIII e invitan a su retorno :

“el mismo Voltaire, había dicho que la confesión era una cosa excelente, un freno al crimen, una costumbre que él y sus partidarios santifican y reconocen como el mejor medio para excitar al perdón a los corazones ulcerados por el odio.”¹⁴La pastoral enseñaría a los ciudadanos católicos a “ser fieles a sus compromisos, afables con sus familias, llenar con exactitud sus laboriosas tareas.(ibid).

Jaime Jaramillo Uribe (1997) ha identificado en el pensamiento contractualista católico de la época colonial, una de las fuentes del pensamiento político decimonónico en los países andinos ; concretamente una relación entre la filosofía política del jesuita Francisco Suarez, la estrategia de gobierno implementada en el siglo XVII en el momento de formación de la región criolla ; y el pensamiento de la “restauración” de la segunda mitad del siglo XIX. Parecen tener en común, mas allá de la noción de soberanía popular, la noción de una estrategia de gobierno interno y control social a través de la reinención de la moral, la difusión de imaginarios de comunidad y trascendencia, y la preferencia por las instituciones corporativas como escenarios para el control social y la regulación del trabajo. Se trataba de la instalación racional de un modelo de control social corporativo ante lo que consideró en el pensamiento conservador las dinámicas “disolventes” del mercado, y el peligro del anonimato, pero también funcionó como una forma de organización acorde a la economía de enclave (Figueroa, 1997).

Es costumbre de los historiadores el reabrir casos judiciales cerrados en otros tiempos, esta relectura del hecho moral en la sociedad colonial apunta a revisar la frontera tipológica entre tradición y modernidad en torno a la racionalidad de los modelos autoritarios. El caso supuestamente saldado del paso de las formas comunitarias tradicionales, -del alemán *Gemeinschaft*- a las asociativas modernas, -*Gesellschaft*-, proclamado por el iluminismo como el paso del antiguo régimen a la modernidad, debe ser en este sentido, reabierto en pos de interpretar la racionalidad de un arreglo funcional entre un proceso predominantemente mercantil y una forma de control social

¹⁴ Espinosa de los Monteros, Silveira. Lagrimas y recuerdos.

característica de los proyectos conservadores en la región: la reinención de un modelo corporativista y orgánico.

La tradición sociológica desde la cual se establece el contraste según Nisbet tiene que ver con las fuentes del derecho natural y la noción de contrato social que sostuvieron los filósofos racionalistas como modelo incuestionable de asociación política entre individuos provistos de razón, tendencia natural a la libre asociación, y capaces de deliberar hacia el consentimiento de un contrato político para el bien común en confrontación a lo que ellos concibieron como el modelo medieval “Gemeinschaft” y caracterizaron como un orden basado en el parentesco, la moral, lazos personales relacionados con la adscripción laboral, local. Hay que considerar que este contraste debe contextualizarse como bien lo señala Nisbet en una tradición sociológica y política antes que como definición descriptiva de referentes históricos. Como lo señala este autor “desde 1500 hasta 1800 toda la teoría secular de la ley natural empeñó prácticamente la totalidad de sus esfuerzos en elaborar una teoría de la sociedad; pero tras la imagen racionalista de la sociedad en ese período existió siempre la imagen de individuos libres por naturaleza que se habían unido racionalmente en una forma específica y limitada de asociación. El hombre era lo principal; las relaciones ocupaban un lugar secundario. Volición, consentimiento y contrato: he aquí palabras claves en la visión de la sociedad en términos de ley natural” (Nisbet, 1966,72). Ya en el siglo XIX reaparece la comunidad como tema relevante en una filosofía más interesada en la construcción de orden, una ingeniería social que en los procesos revolucionarios de oposición al régimen señorial. Es así que mientras en el siglo XVIII el tono general era el de Rousseau quien inspirado en el derecho natural abogaba por la ruptura de las ataduras del honor y la conducta moral al interior de la familia y por la erección de la voluntad asociativa como único argumento legítimo de la vida social¹⁵; en el siglo XIX se encuentran filósofos como Comte que intenta rescatar la comunidad, aún cuando inserta en la idea del progreso y la filosofía positivista, bajo el argumento de que el deseado orden solo se conseguiría por la vía de reconocer que igualdad y libertad eran categorías metafísicas y que había que releer a los filósofos morales para reconocer que una verdadera estabilidad y vigilancia de la formación de personalidad política del individuo dependía de sus lazos morales con núcleos corporativos racionalizados: había que racionalizar científicamente la comunidad

“la sociedad es imposible de descomponer en sus individuos tanto como es imposible descomponer una superficie geométrica en rectas o una recta en puntos;” la sociedad es reductible solamente a elementos que compartan su esencia; es decir a grupos y comunidades sociales. El más fundamental de estos, la familia: unidad de relaciones y status que forman la personalidad pues de la relación filial deduce el respeto a la autoridad superior, en el contexto de la moralidad; de la relación fraternal proviene el sentido primigenio de la

¹⁵ Las confesiones son un documento muy explícito, su autobiografía es una suerte de renuncia a los valores que hacían sociedad y buena fama en la sociedad cortesana y de esta forma un camino de retorno al ser natural desde el cual se originaría el libre contrato político. Hartl (1989)

solidaridad social y simpatía que no de la naturaleza del individuo como sostenían los filósofos racionalistas y de la relación conyugal debía provenir el modelo de contrato o asociación de fines.” (Cita en Nisbet, op.cit)

En este debate clásico en sociología se apunta al sentido a través del cual se puede interpretar la construcción moral y los ensayos corporativos desplazados del escenario medieval al escenario del largo proceso de formación del estado nacional en el capitalismo. Se trata de una estrategia de control social, y como veremos en el caso andino, también una estrategia de control colonial del poder y la capitalización económica. En todo caso, el postrenacentismo de la contrarreforma, como el postromanticismo modernista tienen mucho en común como horizontes “conservadores” de la modernidad que han puesto su énfasis en el orden y el control social.

El concepto *desplazamiento* de la tradición foucaultiana es interesante por concebir los campos del saber como retóricas interrelacionadas con la primacía de los modos de objetivación a los que pertenecen históricamente.

El desplazamiento al que aquí nos referimos es el que tiene lugar en el siglo XVII como un cambio de lugar de la operación moral, del régimen de objetivación que he identificado en términos generales como precapitalista (Kula, 1981) o en los términos de E. P. Thompson (1979) de “economía moral”, hacia su nuevo plano de relaciones con el régimen de objetivación que acompaña a la formación del capitalismo. Vemos en este caso el lugar de la invención de la tradición, la reconstrucción trágica del orden perdido, sobre la cristiandad estallada de la contrarreforma, como un signo del giro fundamental de la iglesia en la modernidad, la construcción de ordenes internos y disciplinas (De Certeau, 1993).

La noción desplazamiento supone que hay una remoción en el fenómeno religioso del lugar que ocupaba en lo que, en términos generales, se define como las sociedades precapitalistas hacia su reinención en sociedades atravesadas por la expansión del capital. En las sociedades precapitalistas la primacía de una racionalidad orientada a la reproducción de las relaciones sociales y la ampliación de redes extensas sobre una espacialidad extensa sobre la que pesan distintos tipos de jurisdicciones, funde los imperativos morales con la racionalidad económica y hace de la constancia e inmutabilidad de los lazos sociales un imperativo cultural (Kula, 1981). La práctica cultural está relacionada con el hecho de que la inversión fundamental hacia la que se dirigen los esfuerzos es la coaptación de redes, y el éxito de la empresa tradicional se basa en la base de la reciprocidad asimétrica a la que obligan las lealtades (Thompson, 1979; Anrup, 1990; Kula, 1981). En la medida en que las instituciones políticas construidas bajo metáforas de parentesco regulan la producción y el intercambio, la moral es un principio de conducta que permite la reproducción de la empresa señorial como lo observan para el caso andino prehispánico John Murra (1975) y Frank Salomon (1980, 1996).

El desplazamiento del que queremos hablar es en principio la ruptura del escenario múltiple de la economía moral, al surgimiento de un contexto donde la operación moral se inscribe como medio articulado a una racionalidad sujeta a fines análoga a la lógica de la eficiencia y la ganancia que acompañan a la reproducción del capital. Es un contexto donde el derecho privado garantiza la propiedad, donde las lealtades del señorío natural se han roto por la presencia movilizadora del mercantilismo, donde los procesos de reinención de lo comunitario y lo moral surgen como iniciativa de reconstitución del orden y en un contexto de administración económica comercial. Ya en un nivel histórico regional se establece el lugar de la operación moral en las dinámicas sociales generadas por la expansión del capital: la monetarización del tributo, y en general del mercado; el desplazamiento de la población indígena hacia las unidades productivas -manufacturas y agriculturas comerciales- y los centros urbanos de la esfera española o criolla determinante en la geografía poblacional en la segunda mitad del siglo XVII (Powers, 1994 ; Michom, 1994). El surgimiento de los nexos sociales relacionados con el apareamiento de regímenes productivos seriados que logran su ganancia en el mercado tales como los complejos obreros textiles fundamentales en la economía comercial de la Audiencia de Quito, y el surgimiento de una de las instituciones más estables en los países andinos: la hacienda, incorporan los dispositivos morales a una nueva lógica espacio-temporal, y a una nueva racionalidad económica. En este contexto la operación moral, ha de ser relacionada como representación de las prácticas, y discurso regulador, con un nuevo régimen laboral y un nuevo ritmo productivo, en medio de la monetarización de la economía, mientras el carácter tradicional de la lógica corporativa en la que se organiza, ha de ser inscrito en la lógica de una acumulación subvencionada, polarizada y extractiva, pero no por eso menos racional y eficiente (Assadourian, 1979 ; Colmenares, 1969 ; Coronel Feijoo, 1991).

En el capitalismo la operación moral no desaparece, ni se confronta como un rezago del pasado con destino a perderse, se actualiza, establece nuevos vínculos, busca nuevos efectos. La hipótesis que intentamos sostener es que así como en otros campos del estudio de los países andinos se ha visto la rearticulación de instituciones “tradicionales” tales como el cacicazgo, los grupos de parentesco, el tributo, entre otros, a la nueva racionalidad del lucro mercantil -subvencionando, articulando redes sociales, promoviendo una mayor rentabilidad en los negocios extractivos (Assadourian, 1979)-, la moral en su propia especificidad retórica y en su articulación con la lógica del capital y con la formación de una estrategia de regulación y disciplina interna, incorpora la racionalidad de la economía medios fines que en sus términos se traducen como el horizonte de la salvación. En este sentido la pregunta es cuál es el lugar de la operación moral instalada por la doctrina contrarreformista, en tanto racionalidad sujeta a fines que confronta

de forma específica el reto de regular un orden interno en una region atravesada por alto nivel de ilegitimidad de la población que fomenta la crisis de las instituciones de control social del estado y por un proceso productivo y mercantil en expansión.

Al interior de la retórica religiosa se puede observar este cambio. Se observa como la primacía del discurso de la salvación, el rescate de la tradición penitencial y la instalación de un modelo de asociación corporativa especialmente formalizado bajo la retórica y ejemplo jesuita de la segunda mitad del siglo XVII, apoya la formalización de una mecánica operante en los nuevos ritmos productivos de una economía especializada, sienta las bases para la articulación de modelos corporativos en una racionalidad lucrativa, y establece un régimen de controles disciplinares mas extenso e intenso a favor del gobierno interno de las regiones de lo que el modelo de representación renacentista pudiera habido imaginar.

La compañía de Jesús, teórica del proyecto de la contrarreforma en los andes, no solo apoya un proceso de expansión institucional y una predica especializada en el campo religioso sino que además promueve ejemplos de administración de los recursos políticos y económicos bajo esta racionalidad moral. Es decir, promueve procesos de secularización a través de la vía de la predica, el aprendizaje de una cultura política, pero también de manera relevante a través del ejemplo como empresaria colonial. Se instala precisamente contra la utopía del renacimiento, distinta a la primacía de los valores de la piedad y la filantropía monástica y señorial de la edad media (Geremeck, 1989), distinta a la representación particularista en la que se sustentó la soberanía monárquica (Espinosa, 1994) y el régimen económico toledano (Glave, 1989), se convierte en predicadora y ejemplarizante, en iglesia y empresa.

I.5 IDENTIDAD Y DIFERENCIA ; ORDEN Y CORRUPCIÓN ; REFORMA Y TRADICIÓN. Modernidades autoritarias y proyecto pesimista.

El intento de interpretar una doctrina aparentemente tradicionalista como un fenómeno de construcción de un proyecto de modernidad específico se relaciona con el estudio de la representación cultural en la formación de regímenes autoritarios. Estas modernidades autoritarias han sido estudiadas desde la economía política por autores como Barrington Moore jr. (1976) que, en una reflexión en torno a la noción marxista de la “Vía Junker de acceso al capitalismo”, ha establecido contrastes entre distintas vías históricas de modernización que dieron lugar a sistemas políticos democráticos o autoritarios. En esta línea autores específicamente interesados en la región andina como J. Sempat Assadourian (1979) y Luis Miguel Glave (1988) han reconocido desde la economía política como la pervivencia de instituciones “tradicionales” en la experiencia colonial andina, lejos de connotar una resistencia al mercantilismo son efecto de la utilidad que procede de su subordinación en tanto subvencionan la producción y circulación de

mercancías en el contexto de procesos de expansión ampliada del capital en un régimen de acumulación extractivo. En el campo de la representación cultural el mismo Espinosa (1989) ha propuesto entender las representaciones de la tradición andina en el contexto del teatro político colonial como una reinvencción producida desde los dispositivos de legitimidad patrimonialista y al mismo tiempo como una reinvencción de la frontera colonial entre idolatría y cristianismo.

Este tipo de aproximación puede dar luces para los estudios postcoloniales: hacer una lectura de las representaciones y practicas alrededor de las cuales las excolonias accedieron al capitalismo y formaron sus ordenes internos como países “periféricos” y segundo extender la teoría crítica sobre la modernidad al hecho colonial que siendo paradójico frente a las definiciones de política moderna originadas en la ideología iluminista, ha sido “descuidado” en la filosofía posmoderna por la primacía que adquirieron la critica al paradigma sujetocentrico, la homogeneización, y a la filosofía del progreso, según la experiencia de los países centrales.

Desde estos interrogantes el concepto modernidad visto desde la región andina tiene que ver con la opción metodologica de evaluar el sentido de la existencia de discursos pesimistas en los andes coloniales acerca del éxito de las empresas de salvación o en el siglo XIX, de las empresas en torno a la civilización y el progreso. Así la nostalgia, el pesimismo, y la implementación de formas neocorporativas respaldadas por narrativas morales de la contrarreforma han sido vistas en relación a la formación de sistemas políticos autoritarios y clientelares que alimentan la construcción de la diferencia étnica en lugar de la homogeneización que se atribuye por antonomasia al proyecto de modernidad, y las formas de extracción que subordinan formas tradicionales a una racionalidad mercantil (Assadourian, 1979). Aún cuando la retórica de la época se pretenda evasiva frente al capitalismo y nostálgica de un orden moral, es esta misma reinvencción del orden moral, la que promueve una regulación de los factores económicos muy específico así como de representaciones y practicas de sociedad política y de subjetividad. De la misma forma el pesimismo antropológico (Skinner, 1986) no puede considerarse una muestra de la falta de penetración del proyecto civilizatorio sino un dispositivo productor de diferencias (De Certau, 1993) así como formas subjetivas y tipos de relación social específicos (Figueroa, 1997).

El discurso católico aunque hubiera ubicado su ideal de pragmatismo como distinto de la acumulación de los bienes construye a través de sus tropos y metáforas un espacio semántico y regulador para la conducta económica y la organización social. Es posible confrontar la relación entre representación y practica de este modo si consideramos que su relación no es especular ni analógica sino performativa, reguladora, y dialogal.

Así, antes que de un disfuncionamiento de la modernidad, o una represión del capitalismo, me parece interesante hablar de como la predica moral al instalar la imagen de la salvación como el horizonte de realización cultural y consecuentemente al reinventar en su discurso neotradicional las metáforas de la moral, y racionalizar los modelos corporativos adaptándolos a unas dinámicas predominantemente mercantiles, esta construyendo un modelo económico y político muy cercano a la producción comercial en un contexto colonial y a la formación de un modelo político organicista en una región de alta ilegitimidad.

En otros terminos, la predica moral en lugar de reprimir el capitalismo -que no es una naturaleza o un ente metafísico¹⁶- produce un modelo específico de organización interna en la región, sus sujetos, sus formas de coordinación social, la semántica que define el poder y la negociación al interior de los nexos sociales, sus niveles de eficiencia y extracción; es así que considero que una lectura de la predica moral puede dar luces que complementen otros estudios acerca de la racionalidad y el lenguaje¹⁷ que atraviesa el tipo de experiencia de modernidad que se ha gestionado a nivel regional. Esta lectura antes que una apuesta relativista, -la diferencia-intenta dar un primer paso para el conocimiento de la constitución de un orden regional y su relación como contraparte de otros modelos a nivel mundial.

En este sentido puede ser muy significativo un aproximación a la lectura que se hizo del racionalismo desde regiones católicas, coloniales y neoaristocráticas como lo fueron las andinas.

Efectivamente ha habido el intento de convertir al racionalismo renacentista y a la reforma religiosa de la modernidad temprana en las primeras gestas que anuncian la erección de la burguesía como adalid de un cambio epistémico y político. La identificación del positivismo, el liberalismo económico y el constitucionalismo del siglo XIX como las fuentes clásicas de la modernidad, han incidido marcadamente en una historia universal de la filosofía muy cercana a las periodizaciones propias de la historia intelectual anglosajona y francesa, una historia de los filósofos y planificadores de los países centrales que significativamente han excluido las narrativas generadas en su propia experiencia colonial (Said, 1996) directamente ligadas a fuentes de pensamiento y estrategias conservadoras.

Así, aunque la filosofía iluminista y el saber de la era de la industrialización aparecen como los “mas logrados de la burguesía”, así el racionalismo -por lo menos tres siglos anterior, mas vinculado a una teología y una estética neoplatónica, es imaginado como un germen de

¹⁶ Véase una crítica a la hipótesis represiva acerca de la sexualidad en el mundo moderno en Foucault (1993) *La historia de la sexualidad* tomo 1. “La voluntad de saber.”

¹⁷ Véase por ejemplo los estudios sobre el honor en la negociación en la sociedad entre amos y esclavos en Chaves (1997); también León (1995) respecto de la negociación entre género y status en torno al derecho natural, en la misma época.

ruptura, la expresión de una primera gesta emancipatoria frente al todo monárquico denominado en terminos generales como “antiguo régimen” o como la primera expresión de lo que serian las ciencias contemporáneas.

Lucien Goldman, en su obra clásica sobre el discurso de la física clásica y el pensamiento jansenista entre el siglo XVI y XVII, encuentra que el racionalismo surge de un “sentido trágico de la vida,” de la apuesta nostálgica por reconstruir el territorio dejado por el ocultamiento de Dios taumaturgico, a través de la construcción de un método que tiene su mejor expresión en la física clásica. Sin embargo, pese a la identificación de este escenario específico, Goldman representa este fenómeno como la expresión de un conflicto entre burguesía de corte y nobleza ; lo cual en terminos epistemicos se expresaría en la rivalidad entre : racionalismo filosófico y mecanicismo, versus filosofía animista de la naturaleza, y filosofía y física aristotélico tomista. Así, pese al contexto discursivo nostálgico que el mismo Goldman encuentra en la base del pensamiento clásico, no se explica el racionalismo sino como la primera expresión de la gesta emancipatoria de la burguesía e inseparable del origen de sistemas políticos modernos, definidos como democráticos.

Sin embargo algunos trabajos desde la historia de la ciencia han desvirtuado este dramatizado del contexto adverso en el que surge la ciencia moderna. Y reconstituyendo las relaciones históricas existentes entre el racionalismo histórico y la fe renacentista : la creación como un orden racional y armónico del cual se desprenden la matemática y la geometría (Nieto, 1996,32). Visto desde el problema de la modernidad política es significativo reconocer que los conceptos de armonía, razón, unidad y proporción de los miembros de un cuerpo, metáforas con las cuales se representa el cuerpo social de la república, intentarán describir la racionalidad de la monarquía y construir los referentes que lo regularían como cuerpo político unitario y perfecto. Así, racionalismo y disciplina, no corresponden estrictamente a modelos individualistas, democráticos o liberales, sino que pueden ser temas a tratar en experiencias de racionalización de modernidades autoritarias como el caso andino.

Desde el punto de vista de una posible historia regional, la proyección histórica del racionalismo en la región es contrastante a la gesta iluminista y funciona de una manera diversa en esta economía del discurso¹⁸. Por su específico contexto de producción y recepción de los discursos, así como por su relación con las practicas sociales su proyección es contrastante. Dos son los elementos que se propone tomar en cuenta en este trabajo: por un lado las específicas elaboraciones discursivas y formas de objetivación del racionalismo construido desde el contexto

¹⁸ Un ejemplo interesante del carácter deliberadamente excluyere del iluminismo en manos de la aristocracia criolla en Garrido (1984)

discursivo contrarreformista y barroco. Por otro lado, considerar como la autoridad e instrumentos del racionalismo son aplicados en formas de coordinación, de evaluación y de enseñanza. Considerar esta aplicación vinculada históricamente a ordenes económicos extractivistas como lo fueron el colonial y el decimonónico, de la misma forma a la producción de la alteridad étnica como signo de un proyecto de civilización inconcluso, y de defacción de lo público soberano, han aportado a la constitución de ordenes políticos autoritarios antes que “burgueses”.

Si reconocemos desde un punto de vista histórico, que el cisma epistémico y las redefiniciones centrales que introduce el pensamiento clásico tienen su epicentro en el campo discursivo de la teología y en el proceso de definición de las iglesias nacionales, resulta que por fuera de los límites de una historia intelectual, o de una posible tentación idealista, se observa un vínculo entre los giros epistémicos del racionalismo clásico y la predicación moral. Por su parte, el interés por la estrategia específica del poder pastoral en los andes -de vertiente contrarreformista- nos coloca por fuera del paradigma emancipatorio y de la base social “burguesa” con la que se ha identificado ortodoxamente al desarrollo del racionalismo moderno, para hacer visibles los paradigmas ordenadores y los dispositivos disciplinarios de la matriz de una cultura moderna autoritaria que a lo largo de este estudio definiremos como neocorporativa. La modernidad como cambio histórico, y la relación entre representación y práctica parecen preguntas plausibles para la región andina solo bajo esta perspectiva.

En el estudio que estamos presentando aquí, se quiere observar una economía del discurso moral, en el seno de una crisis monárquica relacionada con la formación de una elite aristocrática que debe responder a la formación de solidaridades hegemónicas y al reto de constituir empresas privadas competitivas en un contexto de expansión mercantil, antes que de asentamiento burgués (Lynch, 1975). En la salvación católica encontramos la construcción de un telos racionalista, metafísico y autoritario. En la formación de la modernidad regional se cruzan: la versión teológica del racionalismo como una economía del discurso y una predicación de la salvación, la vertiente católica como una relectura trágica de la moral corporativista en un contexto capitalista, y las expectativas sociales específicas de la crítica segunda mitad del siglo XVII andino.

Si esta modernidad no se condice con el modelo democrático burgués, ni sus “influencias” son impecables, tampoco es una malformación: es un orden de poder producido y una cultura política que tuvo su discurso explícito y su *alternativa* en el siglo XVII. Así, una aproximación a los tópicos y prácticas del racionalismo dentro de la predicación del telos moral de la Salvación, apunta principalmente a reconocer la relación entre representación y práctica en las bases de un proyecto de modernidad autoritaria. Racionalismo y cultura política autoritaria, son posibles en la experiencia histórica andina.

Como entender los conceptos de tradición, diferencia y corrupción como elementos constitutivos de una modernidad, si el tipo ideal es aquel que se caracteriza por cambio, la identidad y el orden? Siguiendo la propuesta de Michel de Certeau, la formulación de un discurso sobre la alteridad es constitutiva de la modernidad y es uno de sus elementos retóricos más poderosos. La razón occidental y su instrumento privilegiado, la escritura, se presentan como el punto de vista -la óptica- desde la cual se fijara -el punto fijo- lo propio de la modernidad y lo ajeno: el pasado, lo exótico, lo marginal, lo subordinado.

Las representaciones del tiempo vinculadas a imágenes de acción, producen identidades y diferencias (De Certeau, 1993) ; estos discursos, gobiernos sobre la representación, condicionarán y promoverán la producción de objetos y establecerán la semántica de los campos de acción (Foucault, 1993,1988). Así, la presencia en el discurso reformista del siglo XVII de representaciones en torno a la caída del orden natural, el fin del humanismo renacentista y el ocultamiento de Dios, (Skinner, 1986) efectivamente apuntan a un cambio, que como lo interpretó Goldman es la apertura del espacio de la secularización y de la construcción de una racionalidad metódica. Pero este discurso más que constataivo es, según la lectura que propone De Certeau, un anuncio :

"la escritura moderna transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción. A partir de una ruptura entre un sujeto y un objeto de la operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito, ella fabrica la historia occidental"(De Certeau, 1993).

De Certeau (1993), Said (1990) y Clifford (1995) proponen que la ruptura que instituye a la modernidad es la que se da en la construcción del paradigma sujeto-objeto. La modernidad como proyecto de racionalización no se reduce a los instrumentos del orden, el gesto de la batalla contra la adversidad es parte consustancial de su retrato y produce objetos. Esta escisión se presenta desdoblada en distinciones tales como: presente y pasado, escritura y oralidad, razón y costumbre, intelecto y sensualidad, civilizado y salvaje, etc. En este sentido una aproximación a la naturaleza de los objetos producidos por el proyecto de modernidad específico en la región andina se puede hacer desde esta perspectiva a partir de la lectura de una doble operación presente en el discurso, por un lado la representación del orden y sus instrumentos como proyecto racionalizador, sus metáforas de orden ideal, del otro lado la construcción del objeto sobre el que se dará la batalla, se proclamará el pesimismo (lo trágico), y se construirá la frontera : primero la imagen del pecado y del desorden de la naturaleza como espacio para el ejercicio racionalizador ; segundo el mal de las castas y la imperfección de los indios como límite para la expansión del proyecto de la salvación.

Si la modernidad en los andes tuvo o no forma, o si el proyecto ordenador tuvo o no éxito, puede evaluarse de acuerdo a una interpretación de la forma específica en que se construyó la

alteridad como resistencia al proyecto. Es decir, como se retrato la batalla por el cambio y como se construyó su enemigo. En terminos de Certau

“hay continuidad y discontinuidad, ambas engañosas, porque sobre ‘el modo de ser del orden’ que le es propio, cada tiempo epistemológico lleva en si una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal” (en Mendiola, 1996, 35).

En el caso andino, mas allá de la subrepticia aparición de una alteridad que no ha podido ser suprimida, la objetivación de la diferencia como frontera interna del proyecto colonial ha sido enfática, al punto que no se puede sostener que el proyecto de modernidad en los andes haya sido homogeneizante, evidentemente no lo ha sido en la aristocrática sociedad colonial siempre “amenazada” por el fantasma de la idolatría, y el demonio del mercado, la naturaleza y las castas ; pero tampoco lo fue en el modernismo “burgués” como lo ha demostrado Figueroa (1997). La construcción de la diferencia parece ser una constante si existe una modernidad andina¹⁹.

La construcción de la alteridad -una naturaleza que transformar, una nación gentil que convertir, un pueblo que civilizar- será la imagen de la tarea ; mientras, la estética trágica, la evaluación pesimista, será el centro del conflicto en el corazón de la modernidad regional. Como evaluamos el éxito del proyecto de modernidad en la región? en negativo por lo que no consiguió, como diferencia por lo que dijo evitar? o en positivo por lo que construyó y consiguió a través de su discurso escéptico ?

Las condiciones históricas en que surge el concepto pastoral de Salvación -como ética y estética dominante del siglo XVII- tiene en la misma constitución del saber -racionalista, metafísico, trágico- en el que toma forma este concepto, los instrumentos discursivos a través de los cuales se representarán las nociones de orden, las expectativas de su consecución y la fijación de sus escollos. Skinner (1986), en su estudio de la filosofía política de la reforma, Goldman (1979) en su estudio de física y el drama clásico, y De Certau (1994) en su estudio de la mística encuentran un sentido de ansiedad por la distancia del orden absoluto del “cristianismo estallado”, un desencanto y un gesto pesimista ante la hipótesis metafísica que constituye la base para una construcción racionalista, una estrategia de conquista de la temporalidad salvacionista con instrumentos seculares. Estas serían las fuentes filosóficas del sentido trágico. Su expresión en la

¹⁹ Sobre el énfasis en la construcción de la diferencia antes que la homogeneidad en la modernidad andina véase para el caso renacentista Espinosa (1989), para el caso del liberalismo romántico Coronel (1994) ; Figueroa (1997) demuestra la debilidad histórica de generalizaciones que conciben el modernismo en los andes como un proyecto de homogeneización que reprimió la diferencia étnica y que solo fue superada por el multiculturalismo posmodernista, en su lugar demuestra como el modernismo en los andes produjo la diferencia étnica como estrategia ante un modelo extractivista que definió a la región. Véase también Abercrombie (1992) quien observa la presencia de los cortes de status, las categorías morales y étnicas de la época colonial, aún vigentes y negociadas en la Bolivia contemporánea.

relación colonial constituirá una segunda elaboración producida al calor de las relaciones sociales. La resistencia de la idolatría, la rudeza de la razón en la plebe y los indios americanos, la naturaleza viciada del trópico, la corrupción, la conversión siempre inconclusa, la nación ausente son, entre otros los temas, las dinámicas de la adversidad. Estos objetos fueron construidos desde el “sentido trágico de la vida” de la episteme clásica lo cual en un contexto colonial se constituyó en el alma de los proyectos de orden²⁰.

Así la secular proclamación del fracaso en el proyecto “racionalizador”, el tono trágico de nuestras modernidades, la constante aplazamiento de su realización ante la supuesta “resistencia” de lo diferente o tradicional o ante las “patologías” de la corrupción, se inscriben en el dispositivo productor de diferencias del mismo proyecto de modernidad en estas regiones. En este sentido la occidentalización de los andes se podría evaluar no como un asunto de mayor o menor influencia de Europa o de permeabilidad local, sino, en un proceso de interpelación autoritario a nivel interno en las regiones.

Racionalismo, diferencia y construcción discursiva del escepticismo han de ser vigilados si apuntamos a la pregunta sobre el éxito o fracaso de la construcción de un orden moderno en la región, considerando que el discurso trágico y luego escéptico es consustancial a la construcción y evaluación de la modernidad regional. Éxito o fracaso han sido construidos discursiva y prácticamente, el discurso colonial como veremos, construye un ideal de conversión y construye sus obstáculos.

Desde este punto de vista la tradición andina como diferencia no tendría una génesis autocontenida, ni expresaría una sobrevivencia de lo antiguo, siguiendo la tesis de De Certau -en la época colonial como hoy día - habría que identificar la diferencia como una construcción discursiva estrechamente ligada a la definición de los atributos del sujeto transformador y su objeto. La construcción política de la diferencia produciría la etnicidad la frontera entre la exclusión y los procesos de apropiación de símbolos de crédito social.²¹ El problema de la homogeneización como constitutivo de la modernidad, debía ser matizado desde experiencias como la andina. En la retórica moral como fuere alterno encontramos los canales

²⁰ Esta construcción ha incidido fuertemente en la filosofía política andina. Véase un estudio en Jaramillo Uribe, 1997. Véase también la prolífica literatura escéptica sobre la existencia de la nación ecuatoriana para ver su peso en distintas generaciones. Quintero y Silvia (1993); una compilación y una retórica trágica en Tinajero (1986). Un estudio en Figueroa (1997). Falta una investigación en el área de representación política sobre la relación entre la retórica trágica fuentes coloniales y modernismo escéptico en la región.

²¹ El concepto construcción política de la diferencia está siendo explorado en varios contextos, y parece un punto de vista prometedor para dar respuesta más allá del relativismo al tema de la “multiculturalidad” posmoderna en el tercer mundo. Véase Espinosa (1989), Abercrombie (1992), Figueroa (1996, 1997), Coronel (1994).

homogeneización y diferenciación social que van a representar y regular las relaciones de poder en un contexto de crisis crónica del estado moderno.

El proyecto de conversión, así como el proyecto de inclusión autoritaria del barroco criollo se construye bajo una episteme en la cual la razón occidental invita y define lo excluido, jerarquiza ; distribuye los instrumentos de la perfectibilidad moral a la vez que establece los límites del ascenso por especie ; ofrece la construcción conjunta de una comunidad racional o sea moralmente justa para conmovir la voluntad de participación a la vez que se lamenta del carácter metafísico de su consecución que lo condena a un constante aplazamiento. La Salvación, en tanto razón occidental, inscrita en la retórica de la episteme clásica, establece las narrativas de la integración y la diferencia. Se eterniza como autoridad por el carácter metafísico del futuro y el carácter fijo de la autoridad. Vista la imagen de la Salvación bajo las premisas de la episteme clásica, esta debe ser comprendida como :

un principio de clasificación jerárquica de los seres, una representación de totalidad racional y como un horizonte metafísico.

El análisis de los dispositivos desplegados por un poder pastoral que toma forma bajo las condiciones históricas de apropiación doméstica de lo colonial, no puede evitar escuchar el doble tono afectivo que tiene el corazón pesimista del proyecto de modernidad : la representación del orden como discurso de racionalización sujeta a fines salvacionistas, la ilegitimidad en la base de las relaciones sociales, es el tono trágico inseparable compañero de la promesa, la meta siempre aplazada de la comunidad perfecta.