

Lo barroco en lo comunitario: reflexiones desde el pensamiento de Bolívar Echeverría

The baroque in the community: reflections from the thought of Bolívar Echeverría

Héctor Rubén López Terán
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

La organización comunitaria configura una socialidad particular centrada en el bien común y el valor de uso, una voluntad de vida alternativa con rasgos barrocos —en términos de Bolívar Echeverría— contrapuesta a las estructuras de organización social de la modernidad capitalista. La vida cotidiana comunitaria —su organización social y política y sus expresiones culturales— construyen una socialidad en resistencia, propia del barroco latinoamericano, que busca sobrevivir y preservar, de una manera reinventada y trasgresora lo comunitario como aspecto medular de la vida social. En ese sentido, el artículo analiza lo barroco en la gestión comunitaria desde el marco del pensamiento de Bolívar Echeverría.

Palabras clave: organización comunitaria, barroco, valor de uso

Abstract

The community organization set a particular sociality focused on the common good and the use value, an alternative will to life with baroque features – in Bolívar Echeverría's terms- opposed to the social organization structures of capitalism modernity. The daily community life -its social and political organization and cultural expressions- build a sociality in resistance, typical of Latin American baroque, which seeks to survive and preserve, in a reinvented and transgressive way, the community as a core aspect of social life. In this sense, the article analyzes the baroque in community management as a baroque sociality within the framework of Bolívar Echeverría's thought.

Keywords: community organization, baroque, use value

Recibido: 06/12/2019
Aprobado: 13/05/2020

Introducción

Las aproximaciones de análisis de la forma natural^[1] en el pensamiento de Bolívar Echeverría coadyuvan a explorar horizontes particulares transgresores de la vida hegemónica impuesta por la modernidad capitalista. El análisis de Echeverría (1998a, 2011, 2016, 1986/2017) otorga pistas para elucubrar sobre socialidades ‘otras’ no capitalista, opuestas a la lógica de reproducción del capital y persuasivas a la reproducción de la vida.

La producción acelerada de mercancías y la valorización del valor torna compleja la reproducción de la vida al embestir con su socialidad reproductiva al ser humano y la naturaleza hasta un punto crítico civilizatorio.^[2] La reificación de la vida brota de la contradicción fundamental del capitalismo: la contradicción entre valor de uso y valor de cambio (Echeverría, 1998a, 1986/2017; Gandler, 2008; Harvey, 2015).^[3] En el marco

-
- 1 Bolívar Echeverría menciona que, en un primer momento, la Escuela de Frankfurt hizo un llamado a cuestionarse sobre las categorías de forma natural o valor de uso, en las que Marx no había profundizado, ni problematizado porque afirmaban que “Marx no avanza en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vía en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la ‘deformación’ introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación de capital” (Echeverría, 1998a, 65); es decir, Marx mantenía la noción de progreso, ligada a la emancipación social, desde la agudización de las contradicciones. El capitalismo contemporáneo muestra lo contrario, desde sus mismas contradicciones el capitalismo ha logrado mantenerse con ayuda de sus instituciones. Por ello, ante la complejidad que atañe a la sociedad moderna, en épocas de crisis civilizatoria, la actualidad del discurso crítico debe cuestionarse sobre el papel de la forma natural o valor de uso para la reproducción de la vida (Echeverría, 1998a, 66).
 - 2 Echeverría (2011) contempla una crisis subyacente en varios aspectos de la vida social: lo económico, político, social o cultural en combinación, sustitución o complementariedad, una crisis radical referida al proyecto de modernización capitalista. Houtart (2015) observa la manifestación de la crisis en “múltiples caras”: económica y financiera, alimentaria, energética y climática. Para Boltvinik (2015) existe una crisis manifiesta en múltiples tendencias: la sexta extinción, consecuencia del cambio climático; fin de la sociedad basado en el trabajo pagado; creciente desigualdad y pobreza; estancamiento económico; crisis alimentaria mundial; fin de la ilusión de la compatibilidad entre la democracia y el capitalismo; disminución del poder de los medios de comunicación centralizados.
 - 3 Echeverría (1998) considera como núcleo crítico del capital, como “contradicción de fondo”, la contradicción entre valor y valor de uso (Echeverría, 1998, p. 8). Dicha afirmación suscita una discusión incompleta por su repentina muerte en 2010 con Markus sobre el núcleo central del argumento de Marx. Markus afirmaba que el núcleo de la argumentación subyace en la contradicción entre fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción; mientras que para Echeverría está en la contradicción entre valor de uso y valor: “[E]l concepto nuclear de contradicción no se encuentra en la relación entre fuerzas productivas modernas y relaciones de producción capitalistas, sino, más bien, en la relación que prevalece entre la ‘forma natural’ de la reproducción social y la ‘forma de valor’ de esa misma reproducción. Dicho de otro modo, el concepto nuclear de contradicción es el que se refiere a la contradicción valor-valor de uso. La hipótesis básica de toda la argumentación de Marx en *El capital*, a la que va a hacer referencia constantemente, es la que propone una descripción del proceso de producción capitalista como un hecho que consiste en la ‘unidad contradictoria o inmediata del proceso de trabajo, en su forma natural, y el proceso de valorización’, proceso en el cual el primero está actualizado solamente en abstracto, de una manera solo cuantitativa y productivista” (Echeverría 2010a, 12). Sobre esta discusión consultar Chávez (2013).

de dicha contradicción, el proyecto capitalista responde a una socialidad particular ligada a un proceso civilizatorio moderno occidental a través de parámetros sociales sujetos a los dictámenes del capital. No obstante la hegemonía de dicha socialidad, perduran espacios en resistencia que permiten solventar la reproducción de la vida desde la organización social que prepondera el valor de uso antes que el valor.

En los lugares donde subyace la organización comunitaria, explícita en sus formas de organización social y política, subyacen ciertas transgresiones que evidencian una conformación social no lineal ni esencialista sobre lo comunitario, sino una adaptación propia de su organización social en diálogo y resistencia contra las instituciones hegemónicas. Por ello, configurar lo comunitario en su organización social lo interpretamos como una cualidad barroca (Echeverría 2010b, 2011) que nos permite comprender las distintas magnitudes de adaptación de la organización social para mantener lo comunitario como eje rector de la sociedad ante la amenaza de destrucción y desmoronamiento de las instituciones sociales que lo respaldan como factor de acontecer histórico hasta en tiempo presente.

En este sentido, el presente trabajo explora algunas aproximaciones sobre la organización comunitaria como una posibilidad barroca

de vivir con centralidad en el valor de uso; por consiguiente, las reflexiones realizadas nos permiten estructurar el trabajo en tres apartados. El primero expone los efectos de la reproducción social capitalista vista desde la contradicción entre valor y valor de uso anclada en las reflexiones de Bolívar Echeverría sobre la producción y consumo de objetos y sujetos (Echeverría 1998a). La iniciativa incesante de la reproducción de capital no excluye la emergencia de otras formas de reproducción de la vida que constantemente se enfrentan ante la violenta imposición de la lógica del capital. En el segundo apartado, para yuxtaponer el concepto de barroco con la organización comunitaria, se retoman algunos ejemplos del barroco latinoamericano surgido a través de la historia con la intención de develar la relación de la organización comunitaria como un orden subalterno de vivir que ha sobrevivido a lo largo del tiempo como las distintas representaciones barrocas en la sociedad latinoamericana. En el tercer apartado, retomando la funcionalidad del concepto de barroco para el análisis social (Blackburn, 2015) se presentan algunas reflexiones sobre la vinculación del concepto con la organización social comunitaria en poblaciones indígenas y campesinas como una vivencia transgresora para enfrentar a la modernidad capitalista desde la prevalencia del valor de uso como eje central de la reproducción de su vida.

La persistencia de la reproducción social capitalista

Traspasada la “vuelta de siglo” (Echeverría, 2010b), el deterioro de las condiciones de vida de los seres humanos ha aumentado. La reproducción social capitalista en la que subyace la valorización de la vida ha perpetuado el sometimiento de sus dos fuentes principales: el ser humano y la naturaleza; la modernidad capitalista⁴ transcurre como un período genocida y ecocida (Echeverría, 2011, 35) que muestra sus males en el carácter multidimensional de su crisis (Echeverría, 2011; Houtart, 2015). El mundo se ha reducido a su expresión fetichista, las relaciones entre cosas perpetúan un mundo mercantil y, con ella, la reproducción de una sujetividad imperante con carácter “civilizatorio” y cualidades progresistas, racionalistas e individualistas (Echeverría, 2010). Tres elementos articulan la dinámica contradictoria del devenir moderno capitalista que socava su desenvolvimiento y muestra las falencias de la reproducción social destinada al colapso: la mercantilización de la vida y su mundo, la subordinación de la “forma natural”

por su forma valor y la subsunción formal a la real (Echeverría, 2016, 89).

Bolívar Echeverría (1998a) nos dio la clave para comprender la problemática fundamental de la modernidad capitalista, donde el predominio del valor sobre el valor de uso condena la sobrevivencia del ser humano, porque el “reproducirse es al mismo tiempo mutilarse, sacrificarse, oprimirse y explotarse los unos a los otros” (Echeverría, 1998a, 9). Un orden de vida sustentado en la valorización del valor, en la reproducción de dinero como capital y en la religiosidad impoluta hacia este como principio y fin de todas las cosas, en consonancia con un proceso de subjetivación que encadena a los seres humanos en un círculo vicioso de reproducción social enmarcado en la reificación de las relaciones en su devenir cotidiano (Marx, 2012; Echeverría, 2010a; 2010b; 1986/2017; Agamben, 2016).

La producción capitalista, ya lo mencionaba Marx (2012) con antelación, requiere fuerza de trabajo para desempeñar su papel de apéndice del proceso productivo como creadora de

4 La modernidad para Bolívar Echeverría (2016) suscita un hecho trascendental en la historia del desarrollo de la sociedad humana ligada a la revolución tecnológica. La creación de nuevos medios de producción representó la transformación de instrumentos de trabajo, de medios y técnicas que favorecieron la producción de bienes a partir de la instrumentalización y tecnificación del trabajo. Representa en sí, más que una fecha precisa, un hecho social configurador de un nuevo horizonte de reproducción social aunado al aumento de la productividad del trabajo y la masificación de las mercancías (Echeverría, 2016). A diferencia de las interpretaciones de la modernidad ligadas al capitalismo, la modernidad corresponde a un momento civilizatorio en el que se presentan diversos esquemas de modernidad que intentaron trascender las estructuras premodernas. Representa, nos dice Echeverría: “Una modalidad civilizadora que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuras tradicionales de ese mundo social” (Echeverría 2016, 17-18). El rasgo importante en el concepto de modernidad es comprender que existieron diversos proyectos con formas de reproducción social diversas y contradictorias que disputaron el dominio de la vida social, pero que una fue la imponente: la capitalista. Modernidad y capitalismo son dos conceptos distintos, la modernidad es una “forma histórica de totalización civilizada de la vida humana” y capitalismo “un modo de reproducción de la vida económica del ser humano” (Echeverría, 2010; 2011; 2016).

objetos ajenos (Marx, 1867/2006; 2012). El ser humano —creador de valor—, despojado del producto de su trabajo contempla un proceso de sujeción en la extracción de sus fuerzas vitales y cualidades de ser humano en un proceso insaciable de reproducción mercantil. Una sujeción constante de su reproducción de vida, cual Sísifo encadenado al proceso inacabado de subir y arrojar la piedra (Marx, 1867/2006; Echeverría, 1986/2017). La perversión de la sujetividad del ser humano ante la “lógica cuantitativa de la mera reproducción mercantil capitalista” (Grave, 2015, p. 37) pretende homologar la reproducción social centrada en la riqueza monetaria, convirtiéndose —como Midas— todo en oro sin percatarse de que lo esencial permite la solvencia de la vida. La fuerza impositiva de la modernidad capitalista asiente en la producción y consumo de mercancías y de sujetos la subordinación constante del valor de uso.⁵

No obstante, la sujeción no puede despojar la voluntad humana individual; esta se encuentra ahí —subsumida y relegada— por la fuerza hegemónica lineal y progresiva de la vida. La perversión de la modernidad capitalista de un horizonte homogéneo no detiene la capacidad política de los sujetos: su “politicidad del proceso de reproducción social” (Echeverría, 1998a), que irrumpe como un freno ante el avance de la maquinaria moderna capitalista (Benjamin, 2010). Ante la permanencia de una socialidad hegemónica, la búsqueda de posibilidades de vivir nos remite a pensar con Bolívar Echeverría modernidades alternativas que centran en el valor de uso en la reproducción de su vida.

Del lado opuesto de la socialidad hegemónica emanan estrategias de subsistencia de un horizonte vital donde el valor de uso sustenta la reproducción de la vida social. Como elemento trascendental, el valor de uso enfrenta a la reproducción de valor desde sus posibilidades, en diálogo y resistencia, con flexibilidad de adaptación pero irrestricto a perder el núcleo central: el valor de uso como elemento trascendental en la reproducción social (Echeverría, 2011; Houtart, 2015). Formas transfiguradas de vivir, enmarcadas en ese “tercer excluido que no puede ser”, en resistencia de enfrentar la modernidad capitalista (Echeverría, 2011).

América Latina, en su historia, puede exponer diversos ejemplos de aquellas formas sociales confrontativas al poder dominante; desde el enfrentamiento en la dicotomía entre la civilización y la barbarie —en continuo traslado en la historia— subyace la disputa por la permanencia de una otretad significada como bárbara, arcaica y salvaje porque no está anclada al perfil hegemónico de construcción social de la modernidad capitalista. Diversas formas sociales disputan la permanencia en el espacio social, evidencian la posibilidad de una transposición de los mecanismos de objetivación de la reproducción social exaltando nuevas voluntades de reproducción de los seres humanos como expresiones del comportamiento barroco para vivir en comunidad (Echeverría, 2011).

5 En dos espacios de la vida misma podemos contemplarla en el proceso de enajenación de la vida social, como sujetividad propia de la vida humana en su forma valor; y en el reemplazo de los valores de uso naturales por los artificiales propios de la valorización (Echeverría, 1998a; 2016).

Trasgresiones barrocas latinoamericanas

En América Latina, los distintos ejemplos de las transgresiones barrocas surgieron como voluntades de vida emanadas de las poblaciones subalternas —principalmente población indígena— para encontrar una vía de sobrevivencia al embate de la nueva civilización y sobrellevar la vida cotidiana ante la amenaza y el dominio hegemónico instaurado desde tiempos coloniales. En las clases bajas de la jerarquía social de las nuevas ciudades, se teje un espacio transgredido por su reproducción cotidiana de vivir, en ese espacio donde la economía se torna “informal”, diferente a la estructura orgánica orientada a la reproducción de valor germina, el *ethos* barroco (Echeverría, 2010b; 2011). Desde una teatralidad “mímica” de representatividad social a la cultura occidental emerge la cultura alegórica, imaginaria y ajena que dotará de cualidades y características a un mundo real —nuevo y modificado— de aquellos que vivieron de una manera particular, pero con la necesidad de reinventarse ante la imposibilidad de volver atrás y ante la carrera a su exterminio (Echeverría, 2010b). Un *ethos* social propio de las poblaciones marginales expresado en su socialidad.

La cualidad barroca en la sociedad latinoamericana tiene su origen, menciona Echeverría (2011), en la Malintzin, traductora e intérprete de Hernán Cortés, personaje peculiar que inicia el proceso de mestizaje cultural entre españoles e indígenas. Entre ambos se configuró un código transgresor entre unos y otros, una “alteración comunicante” (Echeverría, 2011, p. 25) surgida por sus actividades lingüísticas en el proceso de confrontación de dos mundos. Velasco (2015) enuncia que el planteamiento de Echeverría goza de

originalidad al considerarlo opuesto a la visión predominante de la mexicanidad criolla y al proceso de mestizaje nacional mexicano que buscó homogenizar cultural y racionalmente a la población. La mezcla e inserción de las culturas indígenas, para sobrevivir a la cultura dominante, constituye una estrategia de los pueblos sometidos, una negación a la homogenización de la voluntad humana del sujeto en la modernidad capitalista que implica la reconfiguración de un imaginario social.

En la Colonia, el catolicismo mexicano y su conexión con el mito mariano de la Virgen de Guadalupe expresa una muestra barroca de la transfiguración cultural indígena. El mito mariano-guadalupano compone una alteración a la religiosidad cristiana dominante ortodoxa en la santísima trinidad, un catolicismo transgresor en el que el indígena adapta su religiosidad para sobrevivir en el proceso de mestizaje cultural (Echeverría, 2016). El cristianismo —adaptado— buscó una transformación estructural en la que “debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que, aun vencido y subyugado, se identifica concretamente por sí mismo en la asunción de su derrota; re-hacerlo como un cristiano que integre su obligada autonegación religiosa” (Echeverría, 2016, p. 200). No pretende eliminar o sustituir a Tonantzin por la Virgen de Guadalupe o representar la diosa mexica a través de la imagen mariana, sino “lograr que una diosa se recree o revitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural” (Echeverría, 2016, p. 205), es decir, recrear —particular y diferente— una diosa para sobrevivir mediante la alteración de la religiosidad cristiana (Echeverría, 2016).

En este sentido, Solares (2015) afirma que el guadalupanismo surge como un elemento simbólico en contraposición al criollismo y al sometimiento cultural español, una representación surgida desde los indígenas que, con el paso del tiempo, llegó a ser adoptada por la clase alta de la sociedad de la Nueva España. Los indígenas aceptaron la fe guadalupana y con ella un conjunto de elementos simbólicos religiosos que los incorporaría a los principios de la fe cristiana, pero de una manera diferente, una aceptación transgresora cuyo objetivo fue aceptar aquellos elementos que, en un inicio, los había negado, excluido y catalogado salvajes. Por tanto, afirma Solares (2015), el guadalupanismo como *ethos* barroco,

alude a la reactualización de la “forma natural” de una comunidad amenazada que en medio de la devastación de su cultura, al borde de la aniquilación total de su lengua, de su hábitat, de su tejido social, de su existencia, “hace como si no”. Pone en escena una estrategia de sobrevivencia que se rebasa a sí misma. (Solares, 2015, pp. 248-249)

La amalgama de la cultura profética cristiana con las significaciones de la población indígena ejemplifica una acción de resistencia —del pueblo indígena desde su voluntad— para sobrevivir al proceso de colonización. La mezcla cultural entre dominador y subalterno configura el escenario de la nueva representatividad —el tablón y el telón— de la nueva teatralidad de vida en negociación y resistencia a la órbita de dominio de poder colonial. El rescate de la existencia, la propia, surgida de la tradición indígena y la nueva colonial, emerge como un proceso creador de un comportamiento peculiar que impide su desaparición (Echeverría, 2010b, p. 162).

En la historia social y económica latinoamericana encontramos representaciones

barrocas desde tiempos coloniales. Blackburn (2015) encuentra dos barrocos entretnejidos en el proceso de colonización: un barroco imperial y un barroco colonial. El barroco imperial, poseedor del poder dominante español ejercido por el Estado absolutista para contrarrestar la devastación de las poblaciones nativas por la destrucción, saqueo, exterminio e implementación un mecanismo de contención para la protección de sus súbditos mientras construía una estructura social jerárquica para resguardar el régimen de explotación y esclavitud indígena mediante la aplicación de instrumentos de amparo con pago de tributos como la encomienda y la mita; los indígenas mantuvieron sus estructuras sociales como las tierras colectivas y líderes comunales (Blackburn, 2015). Blackburn (2015) considera que “el *ethos* barroco colaboró a aplacar la brutalidad primitiva y salvaje del pillaje y la acumulación coloniales. Se reconoció a los caciques nativos y se nombraron protectores de los indios” (Blackburn, 2015, p. 191). Por otro lado, el barroco colonial brota de las capas marginales de la sociedad colonial, reguladas por la Iglesia y el poder real (Blackburn, 2015). En las capas subalternas, Blackburn (2015) resalta como primer plano “el sufrimiento y el tormento” que puede encontrarse en las festividades y expresiones culturales que manifiestan la resistencia de los nativos ante el colonizador.

En los elementos sociales que nos remiten a lo barroco, se resalta la permanencia de estructuras colectivas propias de comunidades indígenas y campesinas. Por ejemplo, Bartra (2014) indica que en el trabajo de Mariátegui (1928/2012) y, en su mención al comunismo incaico —representado en la propiedad colectiva de los recursos para la solvencia de comunidades organizadas a

través del *ayllu*— (Mariátegui, 1928/2012) se puede encontrar una vía barroca. Para el autor, la conexión entre el comunismo incaico y el *ethos* barroco de los países andinos está en la “pervivencia y reinención de la comunidad india en el mar de mercancías capitalistas” (Bartra, 2014, p. 207). Este rasgo cualitativo de las comunidades andinas ha encontrado formas transgresoras de adaptación y sobrevivencia que le han permitido posicionarse en resistencia hasta la contemporaneidad. Estas expresiones barrocas —o grotescas para Bartra⁶— son evidentes en los levantamientos indígenas en Bolivia y Ecuador que germinaron en el barroquismo bolivariano de heterogeneidad nacional (Bartra, 2014, p. 220).

Los ejemplos mencionados nos trazan una línea guía para aproximarnos al comportamiento barroco en la sociedad latinoamericana. Situados en las clases subalternas, indígenas y campesinas, encontramos el carácter barroco en la vida social de aquellas comunidades donde subyace lo comunitario

Lo barroco en la gestión comunitaria

Siguiendo la ruta de los ejemplos anteriores, extrapolamos el concepto de barroco de Echeverría (2011) para comprender el desenvolvimiento cotidiano de comunidades que rigen su organización social con carácter comunitario. La gestión comunitaria —presente en diversos contextos de sociedades indígenas y campesinas en América Latina— teje un imaginario social reconfigurado de la tradición ancestral para permanecer y preservar sus principios en tiempos agudos y críticos de modernidad capitalista. Pensar lo barroco en

en la reproducción de su vida: en la gestión de recursos, en las formas de organización económica, en la organización política y en su desenvolvimiento social en el que sobrepone la vida antes que el capital; es decir, prácticas sociales sustentadas en la participación y cooperación de los miembros locales de una comunidad para la solvencia de sus necesidades materiales y simbólicas. En comunidades donde tratan de preservar el valor de uso como eje central de la vida desde la adaptación y transformación de una condición de vida alternativa a la hegemónica de la modernidad capitalista. La vida comunitaria permanece con alteraciones transgresoras que han permitido adaptar la escenificación de la vida comunitaria de valor de uso para resistir y subsistir ante la amenaza constante de actividades de reproducción del capital, principalmente de extracción y destrucción de la naturaleza.

la gestión comunitaria constituye una representación de la vida colectiva, una teatralidad (Echeverría, 2011) escenificada de un imaginario realizable de manera transgresora de su voluntad particular de vivir expresado en sus representaciones materiales y simbólicas. Desde la acción de los actores comunitarios emanan bríos de vida alternativa centradas en resguardar y encumbrar el valor de uso en su organización social a veces en resistencia y negociación con las lógicas de reproducción de capital, pero con total negación a asumir

6 En similitud a conceptualizaciones anteriores, Bartra considera en sintonía al barroco de Bolívar Echeverría con los “países abigarrados” de Zavaleta; lo grotesco que expresa “un mundo alucinante y vertiginoso formado por sociedades enrevesadas y contrahechas” (Bartra, 2014).

y aceptar la contradicción se subsume todo valor de uso en valor.

Lo abigarrado de la gestión comunitaria supone develar un escenario en contradicción en la complejidad de su desenvolvimiento; sin embargo, es una posición paradójica y absurda de tomar partido para re-hacer y enfrentar la modernidad capitalista (Echeverría, 2011); es la trascendencia del concebir lo comunitario. Desde experiencias pasadas extrapoladas al presente reinventan lo comunitario transgresoramente para salvaguardar, ante la hegemonía unidireccional de la reproducción de la vida moderna capitalista orientada al progreso, la organización del bien común. La reinención contiene átomos de resistencia para defender un espacio en disputa —entre la extinción y preservación— manifestados en las actividades sustentadoras de vida del espacio colectivo: en la producción y

consumo de materialidades y significaciones construidas en sus espacios de trabajo, en sus instituciones sociales y políticas y en las expresiones simbólicas de autorrealización subjetiva (Echeverría, 1998a)⁷, ante los proyectos “civilizatorios” de carácter moderno capitalista (Harvey, 2007; Houtart, 2015; Echeverría, 2016).

En este sentido, la acción de las comunidades en su organización social descubre su capacidad de “politicidad” (Echeverría, 1998a) para negarse a asumir un trastocamiento de sus condiciones de vida impuestas por el capital y niega la pasividad de actores receptores determinante ante la imposibilidad de acción. El resguardo del valor de uso en su organización social aproxima a construir una socialidad que reasuma —desde su gestión particular— la “forma natural” (Echeverría, 1998a) de una manera aventurada y no

7 En el proceso de reproducción social operan dos dimensiones, una material y otra semiótica, “la primera puramente operativa o ‘material’ y la segunda, coextensiva a ella, semiótica o ‘espiritual’ (Echeverría 2010, 46). Las dimensiones de reproducción social contemplan la producción y consumo de valores de uso y la producción y consumo de signos (Echeverría 1998a, 2010). Para materializar el proceso de reproducción social, el sujeto determina el tipo de producción y consumo de bienes materiales en función del tipo determinado de sujeto consumidor a través de la elección de formas establecidas de medios e instrumentos para producir, es decir, determina su reproducción social como proyecto de vida y sus valores de uso. En este sentido, el proceso de reproducción social en palabras de Echeverría (1998a): “Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que solo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar esa cosa y no otra que pudo estar en su lugar, el sujeto no solo satisface su necesidad general —animal— de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta” (Echeverría 1998a, 170). Por ende, la producción de la vida social contempla la producción y consumo de objetos y sujetos (Echeverría 1998a). El sujeto en la producción actúa sobre el factor objetivo (los instrumentos y los medios de producción) con los cuales obtendrá un bien o producto; en el consumo del objeto producido se genera la autorrealización del sujeto en la que ratifica su identidad no como inmutable, sino en un proceso constante de modificación. “El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo una determinada figura, una “mismidad” o identidad; un proceso que solo en su primer trayecto consiste en la realización de determinados fines productivos, en la elaboración de determinados objetos, los medios de su reproducción” (Echeverría 2010, 57). La formación de una identidad definida por un proyecto específico de los individuos y la comunidad, en sus relaciones de producción y consumo de objetos, es dinámica, no es única e inmodificable, tanto individual como colectiva (Echeverría 1998a). Ambos subsistemas son parte integrante de un sistema complejo de capacidades/necesidades que es maleable e inestable. El sujeto decide o no asumir las relaciones de reproducción de la vida social porque no es un simple receptor de las decisiones y funciones sociales sino un creador de las mismas.

impositiva para encarar la modernidad capitalista. La yuxtaposición del concepto barroco con la gestión comunitaria visualiza una alternativa a vivir la modernidad, en resistencia y obediencia, al presumir acciones creadoras de una vida cotidiana escenificada en una atmósfera donde imperan los bienes comunes: una voluntad de “vivir otro mundo dentro de ese mundo” (Echeverría, 2011, p. 176).

En la organización comunitaria subyace una vida distinta con principios rectores que juegan entre el rechazo y la aceptación a la modernidad imperante. La contradicción adjunta revela su presente adaptativo y transfigurado en el devenir histórico y quiebra su visión esencialista y pura de experiencias sociales en tiempos pasados, aquellas consideradas como manifestaciones salvajes o arcaicas por la lógica de la “blanquitud” (Echeverría, 2016); sino reactualiza una composición heterogénea en constante adaptación y sobrevivencia de vida alternativa de reproducir la vida. Ante el mecanismo de apropiación en función de la acumulación de capital, lo comunitario adquiere un carácter barroco para sobrevivir y frenar el trastocamiento social generado por la presión de una socialidad hegemónica de despojo y supresión de bienes comunes.

Lo barroco se exhibe al negar el esencialismo de la organización comunitaria y desmorona los argumentos discursivos de civilización y barbarie como una instrucción colonial para segmentar y definir peyorativamente sociedades por fuera de la razón “civilizatoria”. En lo comunitario subyace un proceso de mestizaje entre la herencia milenaria fruto de su construcción histórico-social y elementos de la alteridad incorporados de la sociedad moderna capitalista (Echeverría, 2010; 2011) que, en correspondencia, permiten

gestar una socialidad particular ligada a la reivindicación del valor de uso para la reproducción de la vida de los pobladores. El despliegue lo encontramos en la solvencia de necesidades como eje primordial de la vida; en los ejes de soberanía alimentaria y gestión colectiva de bienes y en los espacios de organización de “la economía ‘informal’” (Echeverría, 2011; 2010b). Contrario a la acumulación de riqueza, el motivo económico subyacente es la satisfacción de necesidades, el valor de uso y el mantenimiento de sus instrumentos comunitarios. La organización de sus métodos e instrumentos de la producción contravienen la crematística; en discordia al capital, promueve la vida.

Salvaguardar lo comunitario implica generar mecanismos de diálogo con instituciones externas para poder solventar contrapesos o complicaciones que pudieran mermar el funcionamiento de la organización comunitaria. La posición frente a las instituciones hegemónicas incluye posicionarse desde un lugar no aislado a la cotidianidad moderna, sino en ella, pero situado desde su propia orientación de reproducción de vida y desde la decisión colectiva gestada en la organización política participativa. El asentarse frente y en diálogo permite solventar necesidades para fortalecer la base estructural de la organización comunitaria mediante una no exclusión de lo moderno, pero si vilipendiando la modernidad del capital. Obtener partida de los posibles acuerdos la preservación de una socialidad al margen socialidad hegemónica radica en no ceder el carácter comunitario como eje rector de la organización y de la vida cotidiana. La organización comunitaria en los acuerdos y negociaciones es irreductible a perder, ceder u otorgar el bien común y el valor de uso.

Todo el conjunto de la socialidad comunitaria construye una significación que, a la voz de sus actores, les permite asumir la vida en colectivo; una significación que destella la sujetidad propia del ser comunitario en relación con sus semejantes y la naturaleza. Entrelazando necesidades materiales y espirituales, la sujetidad comunitaria expresa, en sus relaciones e interacciones de la organización comunitaria, la creación de una concepción diferente, un horizonte distinto de vivir representado en el teatro de la vida donde cada día es una puesta en escena (Echeverría, 2011).

En la vida cotidiana, los pobladores comunitarios gestan una vida que afirma en sus actividades económicas, políticas, sociales y culturales mecanismos distintos de vivir, enfrentar y resistir la modernidad capitalista. En este sentido, en lo comunitario subyace una manera peculiar de desrealizar la vía única —por contemplación— de vivir en la modernidad capitalista a través de una socialidad alternativa que enfrente y resista a las instituciones dominantes y

sus mecanismos para persistir en constante adaptación. Lo barroco en lo comunitario, representa, siguiendo a Pérez-Borbujo (2015, p. 176), una huida que “se dirige a una estetización del mundo de la vida que se oponga al ansia productivista”.

En aquellos intersticios inquebrantables por la modernidad capitalista, subyacen otras propuestas de la vida moderna que reivindican el “*telos* de la propia ‘forma natural’ de la vida humana” (Echeverría, 2016, p. 89) ante la dominación de un proyecto con aires totalizadores.⁸ Las acciones de los actores convierten la propuesta ontológica en la representación material de su vida social como una precondition de un comportamiento sujeto a la vida histórico-social (Echeverría, 1998a; 2010; 2010b). El relacionamiento de la organización comunitaria no flota en un escenario desarraigado de los acontecimientos materiales y simbólicos en el tránsito histórico sino radicado en un contexto situado como un horizonte de posibilidad en tiempos presentes de la realidad indígena y campesina.

Reflexión final

Las líneas anteriores emanan de reflexiones realizadas para pensar la presencia del comportamiento barroco en la gestión comunitaria de poblaciones indígenas y campesinas. La historia muestra ejemplos del tránsito de ejercicios barrocos en la sociedad

latinoamericana; reiterativo en las clases subalternas, ha encontrado la suerte de sobrevivencia en un contexto apiñado por una modernidad hegemónica, pero siempre salido adelante con su comportamiento paradójico esgrimido para perdurar a las clases

8 “Cualquier elemento de la naturaleza, sea físico, químico, vital, psíquico; cualquier hecho, sea material o espiritual, etc., cualquier parcela de realidad exterior o interior, cualquier trozo de materia, de cualquier materialidad que sea, cuando resulta que está integrado en un proceso social de producción y consumo, de reproducción de un sujeto social, constituye lo que podríamos llamar un objeto práctico o un objeto que tiene una forma social natural. En la medida en que es práctico, este objeto es un bien, un producto útil o que tiene un valor de uso para que el consumo —sea este indirecto, productivo, o directo, puramente disfrutativo—. Por cualquier lado que sea, este bien /producido o producto/ útil tiene una incidencia en principio favorable para el proceso de reproducción de un determinado sujeto social: es un elemento de su riqueza objetiva” (Echeverría, 1998a, p. 13).

vulnerables. Así como en algún momento permitió la sobrevivencia de la comunidad indígena, el barroco en la sociedad actual se presenta como una vía del “tercer excluido” para sobrellevar un contexto amenazante de territorios y bienes comunes. En el espacio comunitario, resalta un ejercicio social de organización de vida y de gestión de recursos que enfrenta la arremetida de proyecto “civilizador” de acumulación de capital.

El comportamiento barroco les permite mantener sus prácticas ancestrales en tiempo presente, rescatando prácticas sociales y significaciones en torno a la vida. Un proyecto de vida en que subyace la centralidad en el valor de uso que responde a la preservación de la vida y su entorno, a la negación a la instrumentalización de prácticas de valoración del valor. La organización comunitaria se reinventa de manera paradójica para enfrentar, desde las herramientas contemporáneas, la modernidad que intenta suprimirla. La reproducción de la vida y de los sujetos comunitarios encuentra en sus prácticas cotidianas herramientas para vivir en resistencia y negación, desde un guion particular, a la

modernidad capitalista. No hay beneplácito a la hegemonía reproductiva del capital, sino una reinención de su vida colectiva de manera que, en ocasiones, se torna un poco descabellada, pero que no es más acción transgresora para poder preservarse y preservar la organización comunitaria.

En este rescate de la forma natural como horizonte de posibilidad y en la reiteración de la naturaleza en la vida de los sujetos, como afirma Peralta (2016), se puede alcanzar la libertad de la hegemonía de la modernidad capitalista, y en la interrelación sustentada en una reproducción metabólica entre el sujeto y la naturaleza subyace la organización comunitaria de diversas poblaciones indígenas y campesinas. Por ello, esta abigarrada suerte de ser comunitario suscribe una cualidad barroca como un horizonte de modernidad distinta, como una pequeña muestra subyacente del freno de mano de la locomotora capitalista (Benjamin, 2010) y de otro horizonte de reproducción de la vida ante el escenario productivista y progresista al *infinitum* de la modernidad capitalista.

Referencias

- Agamben, G. (2016, 16 de octubre). Culturamas la revista de información cultural en internet. *Walter Benjamin y el capitalismo como religión*. http://www.culturamas.es/blog/2016/10/16/gior-gio-agamben-walter-benjamin-y-el-capitalismo-como-religion/#.WQ_Y_poPIAA.
- Bartra, A. (2014). Subversión grotesca de un *ethos* barroco. En L. Arizmendi (coord.), *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina* (pp. 203-222). IAEN.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones desde abajo.
- Blackburn, R. (2015). El barroco colonial como modernidad alternativa. En R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencia* (pp. 189-204). Era, UAM Xochimilco.
- Boltvinik, J. (2015). Límites objetivos del capitalismo, múltiples tendencias que anuncian el fin del capitalismo y paradoja de Lauderdale. *Mundo Siglo XXI*, revista del CIECAS-IPN XI (37), 11-26.
- Chávez, D. (2013). *La dimensión política del concepto de valor de uso en el pensamiento de Bolívar Echeverría* [Tesis de maestría]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Echeverría, B. (1998a). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- (1998b). *La contradicción del valor y del valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. Ítaca.
- (2010a). Crítica a *La posibilidad de una Teoría Crítica* de György Márkus. *Mundo Siglo XXI* (21), 9-12.
- (2010b). *Vuelta de Siglo*. Era.
- (2010). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- (2016). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- (2017). *El discurso crítico de Marx*. Fondo de Cultura Económica (Trabajo original publicado en 1986).
- Gandler, S. (2008). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de Cultura Económica.
- Grave, C. (2015). El archipiélago filosófico de Bolívar Echeverría. En R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, (pp. 27-39). Era, UAM Xochimilco.
- Harvey, D. (2015). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN.
- Houtart, F. (2015). *El bien común de la humanidad*. IAEN.
- Mariátegui, J. C. (2012). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Era (Publicación original en 1928).
- Marx, K. (2006). *El Capital. Crítica de la economía política* (vols. 1-3). Fondo de Cultura Económica (publicación original en 1867).
- (2012). Manuscritos económicos y filosóficos. En E. Fromm, *Marx y su concepto de hombre* (pp. 95-204). Fondo de Cultura Económica.

- Peralta, Y. (2016). Libertad y naturaleza en Bolívar Echeverría. En S. Gandler (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse: pesadillas de represión y aventuras de emancipación* (pp. 161-169). Miguel Ángel Porrúa.
- Pérez-Borbujo, F. (2015). Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno. En R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 171- 187). Era, UAM Xochimilco.
- Solares, B. (2015). La Virgen de Guadalupe en el imaginario barroco. En R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencia* (pp. 241-250). Era, UAM Xochimilco.
- Velasco Gómez, A. (2015). Ethos barroco, resistencia y modernidad. En R. Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencia* (pp. 205-217). Era, UAM Xochimilco.