
REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

diciembre de 2020/ No. 42/

ISSN: 0252-8681



latindex

De Castro Muniz, M.^a Luiza, editora

Número 42 de la revista *Ciencias Sociales* de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, cuyo tema central está dedicado a la reflexión sobre el trabajo de Bolívar Echeverría, al cumplirse 10 años de su muerte. M.^a Luiza de Castro Muniz, ed.

204 pp. ; 21 x 27 cm.

ISSN 0252-8681 - Latindex

1. Ciencias Sociales 2. Bolívar Echeverría 3. Ethos barroco 4. Género. 5. Filosofía.

De Castro Muniz, M.^a Luiza, ed.

Revista Académica Indexada
CIENCIAS SOCIALES –
Fundada en 1976

Autoridades

Rector de la Universidad Central del Ecuador

PhD. Fernando Sempértegui Ontaneda

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

PhD. Rafael Polo Bonilla

Subdecano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

MsC. Mario Unda Soriano

Editora de la revista

PhD. M^a Luiza de Castro Muniz

Consejo editorial (interno)

Rafael Polo Bonilla (director)

Mario Unda (codirector)

Maria Luiza de Castro Muniz (editora)

Adrián R. López Andrade

Nilka Marina Perez Larrea

Carol Murillo Ruiz

Alexander Amezquita

Miguel Ruiz Acosta

Consejo editorial (ampliado)

Beatriz Miranda, México.

Alicia Castellanos Guerrero, México.

Eduardo Subirats, España.

Eduardo Grunner, Argentina.

Benjamín Mayer, México.

Francisco Rohn, Ecuador.

Elías José Palti, Argentina.

Roberto Follari, Argentina.

Jairo Estrada, Colombia.

Jorge Luis Acanda, Cuba.

Álvaro Campuzano, Ecuador

Víctor Bretón, España

Benjamín Arditi, México

Ricardo Espinoza Lolas, Chile

Laura Llevadot, España

Contacto: fsh.revista@uce.edu.ec

ISSN: 0252-8681, revista indexada en Latindex

EDITORIAL

6 **M^a Luiza de Castro Muniz**

DOSSIER

9 Presentación del *dossier*: Bolívar Echeverría: actualidad, perspectivas y legados teóricos

Rafael Polo Bonilla y Mateo Martínez Abarca (organizadores)

13 Reverberación del valor de uso: vida cotidiana, corporeidad y disfrute en el *ethos* barroco

Ángeles Smart

28 La historia de los vencidos a través de los indicios: Benjamin y Ginzburg en el pensamiento histórico de Bolívar Echeverría

Patricio Pileca

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

Héctor Rubén López Terán

52 Bolívar Echeverría como teórico del arte y de la estética

Samuel Arriarán

65 La historia, El capital y el *ethos* barroco. Una aproximación a la mirada histórica de Bolívar Echeverría.

Isaac García Venegas

78 La modernidad iberoamericana desde la clave económica: una aportación echeverriana a la Historia crítica

Néstor Véliz Catalán

94 Bolívar Echeverría y el concepto de “abundancia”.

Yankel Peralta García

- 105 ▶ El fin de la filosofía como horizonte de la reflexión de Bolívar Echeverría
Oscar Llerena Borja
- 120 ▶ ENTREVISTA
Espinoza Lolas: “Hegel es el más materialista de todos”
M^a Luiza de Castro Muniz; Rafael Polo Bonilla; Andrés Osorio; Andrés Echeverría, Martín Aulestia; Omar Bonilla
- 139 ▶ COYUNTURAS
Los miserables: Bitácora inconclusa de un Ecuador pandémico
Autor invitado – Mario Unda
- 154 ▶ Estrategias de resistencia cultural y política de mujeres negras en Murindó, Antioquia (Colombia)
Yuliza Valoyes Cabrera
- 166 ▶ Condiciones sociolaborales de las trabajadoras sexuales de Quito, Ecuador 2017 – 2019.
Nilka Marina Pérez Larrea, Miguel Alfonso Mercado Ramírez, María Emilia Herrera Pérez, Mónica Isabel Contreras Estrada
- 182 ▶ Percepciones sobre discriminación y formas de violencia en los/las estudiantes de la Universidad Central del Ecuador 2018
Lenin Miranda, Andrés Aguirre y Aldrin Espín León
- 203 ▶ RESEÑA - Meschinnic, Henri. (2017). *Para salir de lo post-moderno*. Tinta Limón.
Andrés Osorio
- 207 ▶ Sobre los autores y autoras

EDITORIAL

La Revista CIENCIAS SOCIALES de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador presenta su número 42 con nuevas secciones. El *Dossier* se destina a rememorar los 10 años del fallecimiento de Bolívar Echeverría, abriendo espacios para reflexionar sobre la actualidad y los legados de su obra, sin ignorar las diferentes perspectivas que envuelven la herencia intelectual dejada por el autor ecuatoriano-mexicano.

“Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo”, decía el dicho popular evocado por Benjamin, reforzando la idea del narrador “como alguien que viene de lejos”. Sin embargo — complementaba—, aquel “que honestamente se ganó su sustento, sin abandonar la tierra de origen y conoce sus tradiciones e historias” también puede despertar el placer de sus oyentes. La obra de Echeverría se espeja en esa doble habilidad. Expresa una mirada investigativa sobre América Latina y Ecuador, su tierra de origen, con un equipaje cargado de referencias lejanas, tal cual la de un viajero que ha cruzado diversas fronteras. Algunas de sus lecturas fueron revisitadas en la presente publicación bajo la coordinación de Rafael Polo Bonilla y Mateo Martínez Abarca.

Desplazarse para mirar mejor, o permitirse ver diferente. Ese fue el desafío metodológico impuesto a toda la sociedad ecuatoriana y global, desde que lo “invisible” se ha hecho profundamente sensible, evidenciando nuestra vulnerabilidad frente aquello que el ojo no es capaz de capturar en la retina. Perdimos el control que nunca tuvimos. La *Entrevista* a Ricardo Espinoza Lolas fue construida —transcripta, editada y actualizada— a lo largo de este salto al “nuevo normal”. Espinoza nos ofrece una especie de colirio dilatador, desenfocando algunas imágenes cristalizadas al exponer a Hegel como “es el más materialista de todos”.

La sección *Coyunturas* revela narrativas desde la húmeda Murindó presentada por Yuliza Valoyes Cabrera, *locus* de resistencia cultural y política de las mujeres negras colombianas; desde las calles de Quito y su restricto acogimiento a las trabajadoras sexuales abordadas por Nilka Marina Pérez Larrea, Miguel Alfonso Mercado Ramírez, María Emilia Herrera Pérez y Mónica Isabel Contreras Estrada; y finalmente, desde nuestros jardines y aulas de la Universidad Central del Ecuador, muestra muy representativa de la sociedad ecuatoriana actual, detallada por medio del Proyecto Semilla de los docentes Lenin Miranda, Andrés Aguirre y Aldrin Espín León.

Por último, en *Reseñas*, Andrés Osorio presenta el camino de Henri Meschinnic “para salir de lo posmoderno”, enfocando la crítica a la modernidad, y sobre todo, a la posmodernidad, desde la reconceptualización teórica del lenguaje y la poética.

Como no puede ser de otra manera, CIENCIAS SOCIALES fue llevada a cabo a través de un proceso exhaustivo y minucioso, priorizando los estándares de calidad requeridos, incluyendo la adopción del sistema de pares ciegos (*double-blind*), edición de estilo y demás pasos de rigurosidad previstos. En este sentido, se debe agradecer a todos los académicos y académicas, nacionales y extranjeros, que han contribuido para concluir el presente número, que llega a los lectores y lectoras, como aquel narrador que viene de lejos, cargado de novedades y superaciones, sin nunca haber abandonado las historias y memorias de su tierra de origen.

PhD. Maria Luiza de Castro Muniz
Docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas / Carrera de Trabajo Social
y Editora de la Revista *Ciencias Sociales*

DOSSIER

Bolívar Echeverría: actualidad, perspectivas y legados teóricos

Bolívar Echeverría: Current Relevance, Perspectives and Theoretical Legacies

PhD Rafael Polo Bonilla^[1] (FCSH/UCE)

PhD (c). Mateo Martínez Abarca^[2] (UNAM)

I

Al cumplirse 10 años del fallecimiento del pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría Andrade (Riobamba, 1941 - Ciudad de México, 2010), constituye una tarea imprescindible, e ineludible, abrir nuevamente el debate acerca de su legado teórico-filosófico para la construcción de una teoría crítica de la modernidad capitalista desde América Latina. Echeverría es, sin lugar a dudas, una de las figuras más importantes en la historia reciente del pensamiento filosófico en nuestro continente. Una obra de la importancia y magnitud de la suya requiere una discusión que alimente —incluso críticamente—, aquellos grandes problemas que son materia de su indagación teórica, filosófica e intelectual. Por tales motivos, el presente *dossier* tiene como propósito ampliar los caminos hacia una discusión sobre la actualidad y trascendencia

de su legado teórico, privilegiando contribuciones originales que acometan nuevas lecturas desde los distintos campos que conforman las humanidades.

Bolívar Echeverría, atento lector del pensamiento contemporáneo y uno de los mayores intérpretes de la obra de Marx en América Latina, consideraba que el proyecto de crítica de la economía política elaborado por el gran pensador alemán es, sobre todo, un discurso crítico de la modernidad capitalista en su conjunto. Sin caer en esquematismos o simplificaciones y partiendo de esta piedra angular presente a lo largo de toda su obra, Echeverría logra construir un rico andamiaje teórico que se alimenta también de diversas intuiciones presentes en otras tradiciones de pensamiento, trazando de esta manera rutas para una reflexión acerca de la modernidad en diálogo con diversos autores. Así, sus escritos interrogan también desde aquellas preocupaciones que fueron

1 PhD. en Ciencias Sociales, PhD (c) en Filosofía, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas/UCE.

2 Doctor (c) en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, miembro del Seminario Universitario “Modernidad: versiones y dimensiones” fundado por Bolívar Echeverría y del Grupo de Trabajo de CLACSO “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes”.

fundamentales en la obra de teóricos como Karl Korsch, György Lukács, Walter Benjamin, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno; así como Martin Heidegger, Fernand Braudel, Lewis Mumford, Roman Jakobson y Georges Bataille, entre muchos otros. Esta libertad filosófica, sumada a un compromiso intelectual con la necesidad de pensar y transformar el presente, permite a Echeverría abordar la complejidad de una serie de fenómenos que son propios de la modernidad en general, pero desde una perspectiva cuyo centro de gravedad se encuentra situado en América Latina.

Pensador trashumante por excelencia, su escritura —que privilegió la forma ensayo, tan importante en el pensamiento latinoamericano—, discurre por entre las aristas de distintos campos del conocimiento en un tiempo de crisis radical, arrojando una alquimia teórica tan rigurosa como original. Sus innovadoras intuiciones acerca de la crítica de la economía política; la teoría materialista de la cultura y sus distintos comportamientos presentes en la modernidad; la reflexión con respecto al mestizaje y la identidad en clave barroca; el problema de la técnica y la reproducción del metabolismo social-natural; lo político-festivo y el futuro de las izquierdas; la Historia, sus sinsentidos y contra-sentidos o la estética, configuran algunos de los linderos para el desarrollo de una renovada discusión sobre su obra. Discusión que, como pretende este *dossier* al conmemorarse 10 años de su muerte, constituye una de las formas más elevadas de justo reconocimiento a uno de nuestros más importantes intelectuales de las últimas décadas.

II

La exigencia formulada por Bolívar Echeverría de localizar en el discurso teórico, aún en el plano de la utopía, un proyecto civilizatorio distinto a la modernidad efectiva, capitalista, predominante en el mundo desde mediados del siglo XVIII, permanece actual. Una demanda de interrogación filosófica e histórica de los diversos modos de lo moderno capitalista y de sus discursos solo puede ser heredada desde el diálogo reflexivo realizado a partir de una ontología del presente. Si consideramos la ‘lectura’ como un acto de contemporizar una interrogación crítica, ¿qué se actualiza en el campo del pensamiento y en el campo de la cultura, así como en el campo político, desde la experiencia crítica?

Una ontología del pensamiento crítico, necesario y urgente para el pensar latinoamericano, se ocupa de un tipo de acontecimientos, los acontecimientos conceptuales, la emergencia de los objetos del pensar que estremecen los horizontes de inteligibilidad en momentos concretos. Conceptos y objetos que hacen posible el despliegue de narrativas, de apropiaciones y creación de sentido. Para nosotros, la escritura echeverriana constituye uno de los momentos más intensos de la reflexión crítica en América Latina. Sin duda, es un acontecimiento filosófico. No hay un acontecimiento sin derrumbe de un orden de lo decible y de lo visible o —por lo menos— de la promesa inminente de realizarlo. Los conceptos aparecen ahí donde emergen nuevas posibilidades expresivas, nuevos lenguajes, nuevos objetos-problemas para la reflexión, la investigación, y el desafío político, vivencial y existencial, porque los conceptos son invenciones culturales, sociales, políticas. Todo concepto encarna al contexto al que quiere pensar, objetivar, describir

y clasificar, respondiendo al orden de la verdad y del saber. Podemos parafrasear con Deleuze, lo que impide que el pensamiento sea simplemente una opinión es el concepto, un parecer, una discusión, una habladuría. De esta manera, todo Concepto es, obligatoriamente, paradoja. En este sentido, capturar la dimensión histórico-experiencial de un acontecimiento es advertir el apareamiento de nuevos lenguajes. Esto implica una guerra contra un horizonte de pensamiento, y es ahí donde Bolívar Echeverría se vuelve deslumbrante.

La modernidad, como categoría ontológica y política, constituye una de las problemáticas articuladoras de la reflexión filosófica-política de Echeverría. El sueño de esta ‘edad histórica’ que es la modernidad, sueño de conquistar la emancipación, la igualdad y la abundancia —que no solo se refería a un incremento en la capacidad productiva sino a las inmensas promesas abiertas por el horizonte de la tecnología y la democracia—, parece haberse convertido en uno de los tantos fetiches que circulan en la sociedad del espectáculo, si no acaso —como atestigua el siglo XX— en las más abyectas formas de rotundo sinsentido. Preguntarse acerca de sus potencialidades al tiempo que de su anverso presente en las muchas versiones de la barbarie, abre una interrogación en la que está en juego no una forma de vida histórico-social, sino la contingencia misma de la vida.

En el desplazamiento reflexivo que puede percibirse en Echeverría, desde una fundamentación de la ‘utopía comunista’ a una deconstrucción crítica de la modernidad capitalista, convergen varios acontecimientos: la crisis y posterior hundimiento de los países del ‘socialismo real’; el advenimiento del neoliberalismo como doctrina hegemónica en la gestión biopolítica de las sociedades occidentales, y el

agotamiento de las categorías filosóficas y políticas modernas. Esta interrogación crítica que busca capturar el presente, a su vez, se desplaza de la denuncia del carácter contradictorio de la modernidad capitalista, de la explotación y genocidio, a la necesidad de entender las categorías estructuradoras del mundo de la vida. Se trata de asumir la “experiencia abismal” (Nietzsche) donde el futuro prometido, inscrito en la noción de progreso, se mostró como una ficción necesaria de la modernidad, convertida en verdad ontológica. Después de todo, el desencanto moderno no fue una salida de la teología cristiana, sino su secularización.

Deconstruir la modernidad, deconstruir el marxismo: en ello radica una apuesta por la inteligibilidad de la crisis civilizatoria de escala planetaria, que no quiere perder el impulso crítico que supuso el discurso crítico marxista, cuya apuesta política se había encaminado a concretar la promesa de un mundo donde lo humano se despliegue en toda su capacidad imaginativa. Quizá por eso mismo una manera de definir la utopía comunista no sea otra que la sociedad de la desenajenación, como la plantea Marx en sus Manuscritos. Pretender la deconstrucción de la modernidad capitalista implica desplegar el discurso crítico. A través de él, Echeverría reconoce la importancia de las batallas teóricas acerca de los fundamentos y de los conceptos con los que se construye la legitimidad de un *ethos* histórico. Es también un acto de desidentificación de lo moderno con lo capitalista, de desnaturalización de este como el mejor de todos los mundos posibles, de mostrar la arbitrariedad de las determinaciones en la producción de una forma de vida que opera en el tiempo ordinario, sugiriendo la multiplicidad de actualizaciones posibles de lo moderno. Es el discurso crítico entendido como una fuerza disruptiva que desestabiliza

la praxis cotidiana, con la única finalidad de producir oberturas a una posibilidad humana distinta a la efectiva, concreta, realmente existente del capitalismo.

El discurso crítico lleva a cabo una batalla en el campo de la teoría en la búsqueda de la objetivación de las potencialidades históricas, contradictorias, reales, contra aquello que obstruye la vida. El horizonte espacial e histórico de la modernidad es planetario, abarca la diversidad de mundos de la vida; es en esta dimensión planetaria donde las leyes del régimen de valorización del valor subsumen y ocuyen a las formas naturales de la reproducción social. Mientras esto acontece, la experiencia vital moderna está dominada por el vértigo, la aceleración, la continua racionalización técnico-instrumental cuyas consecuencias de devastación sobre el mundo de la vida observamos aparentemente como si fuésemos simples espectadores. Prisioneros de la paradoja, por una parte, de la promesa de la emancipación y autocreación en tanto sujetos; por otra, por la incertidumbre de estar gobernados por la férula de hierro de la ley abstracta de la reproducción del capital. En tal sentido, el proyecto intelectual de crítica de la modernidad capitalista planteado por Echeverría es una respuesta y un desafío para hacer inteligible la situación actual de la crisis civilizatoria en el presente.

El capitalismo contribuyó a hacer posible el programa de la modernidad en términos ambivalentes. Es su 'vehículo', pero también su principio de negación. Por una parte, abre las posibilidades del programa ilustrado —que durante el siglo XVIII alcanzó su forma discursiva filosófica y política, pero cuya herencia es hoy problemática—, al confiar al programa matemático de dominación técnica de la naturaleza, las 'promesas' de la 'libertad' humanas. Por otra, es negada la promesa emancipadora por el

'vitalismo' fetichista de la mercancía, la 'religión' de los modernos, que opera en la lógica de la valorización del valor en la reproducción capitalista. Echeverría continúa la propuesta lukacsiana de crítica del fetichismo de la mercancía como la categoría central en el discurso crítico de Marx, pero comprendiéndola en una escala mayor, la de la civilización de la modernidad enajenada por el capital.

Los textos aquí reunidos buscan interrogar la escritura echeverriana desde distintas vertientes. Interrogaciones que heredan, porque heredar significa dilucidar aquello que nos llega para filtrarlo, desmontarlo, volverlo a montar, reconociendo que aquello que nos llega también nos interpela. El 'pasado' nos interpela, como nos recuerda Benjamin, en los combates presentes. En definitiva, este *dossier* nos plantea una exigencia, una responsabilidad: ¿cómo se captura, se hereda, una experiencia crítica? Una primera respuesta está asociada a eludir el consuno de homenajes y su impronta reificadora. También, en negar una actitud patrimonialista cuando de lo que se trata es de abrir horizontes de sentido. Se trata de heredar, en definitiva, desde las preguntas contemporáneas, pero sin dejar de preguntarnos por la condición actual del discurso reflexivo y crítico de Bolívar Echeverría, de reconstruir los problemas que se planteó y los desafíos teórico-críticos a los que respondieron sus intervenciones en el campo filosófico. Esta opción nos exige una apuesta: evitar que se conviertan en lugares comunes, dar continuidad y vitalidad al desafío que la crítica plantea al presente, retornando a la vitalidad de un autor que, para nosotros, no ha dejado de ser un verdadero acontecimiento filosófico.

Reverberación del valor de uso: vida cotidiana, corporeidad y disfrute en el *ethos* barroco

Reverberation of the use value: Daily life, corporeity, and enjoyment in the Baroque Ethos

Ángeles Smart

Universidad Nacional de Río Negro

Resumen

Valor de uso, cuerpo y disfrute conforman un posible universo conceptual desde donde abordar el *ethos* barroco. Un régimen generoso en el uso de los objetos y de los recursos naturales y culturales está en su base, sea en el ornamento, la vestimenta, los decorados, en el empleo de las palabras, en el gobierno de los gestos o en las prácticas de la cocina. Como el arte, el comportamiento barroco es pródigo, espléndido, garigoleado. Este trabajo recorre aquellos aspectos de la reflexión de Bolívar Echeverría que subrayan en el *ethos* barroco su estrategia que afirma la dimensión corporal y material del valor de uso. Estrategia que reverbera y se expande hacia modos de vida y organización, donde el *eros*, el éxtasis y la abundancia adquieren protagonismo y primacía.

Palabras claves: barroco; valor de uso; corporeidad.

Abstract

Use value, body and enjoyment make up a possible conceptual universe from which to tackle the baroque ethos. A generous regime in the use of objects and natural and cultural resources is at its base: in the ornament, clothing, decorations, in the use of words, in the government of gestures or in the practices of the kitchen. Like art, baroque behavior is prodigal, splendid, garigoleado. This work reviews those aspects of Bolívar Echeverría's reflection that underline in the baroque ethos his strategy that affirms the bodily and material dimension of the use value. Strategy that reverberates and expands towards ways of life and organization, where eros, ecstasy and abundance acquire prominence and primacy.

Key words: baroque; use value; corporeity.

Recibido: 11/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

I. En crisis

La evidencia de la crisis que atraviesa la modernidad capitalista se ubica en el centro de las reflexiones de Echeverría sobre el *ethos* barroco. Ya desde el prólogo de *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 2005, p. 11), al señalar las dos direcciones explícitas que han tomado las tematizaciones sobre lo barroco en el campo de la cultura —sea considerado como una “característica de las culturas cuando decaen” o “como fenómeno específico de la historia cultural moderna”— se hace patente la relación entre la crisis y lo barroco. Pero más allá de los alcances que esta relación puede adquirir en los distintos ámbitos, las reflexiones de Echeverría se centrarán en torno a la crisis provocada por el advenimiento del capitalismo, cuya manifestación se intensifica y agudiza en la actualidad:

Resulta ya evidente que no es solo lo económico, lo social, lo político o lo cultural, o una determinada combinación de ellos, lo que no alcanza a recomponerse de manera más o menos viable y duradera desde hace ya más de cien años. El modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan sí parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria. (Echeverría, 2005, p. 34)

Es a partir de esta conciencia de la crisis radical que atraviesa la vida contemporánea, que Echeverría dirige su mirada al siglo XVII, no como “un ‘divertimiento’ cultural ni un afán de inmiscuirse en la historia del arte sin otro propósito que hablar larga e ingeniosamente sobre la decoración barroca” (García Venegas, 2012, p. 11), sino que su interés está motivado por la semejanza que encuentra entre ambas épocas. Esta semejanza consiste en que ambas parecerían hallarse en

una suerte de *impasse*, en una situación en suspenso, en donde las formas vigentes y establecidas, entran en confrontación con otras nuevas que, queriéndolas suplantar, generan inestabilidad, desequilibrio y creciente anormalidad. El siglo XVII y los finales del siglo XX hasta nuestros días, se presentan para Echeverría, como momentos paradigmáticos de crisis general, donde las alternativas de futuros posibles se multiplican y la incertidumbre sobre el futuro gana terreno. Indeterminación que vuelve más acuciante la necesidad de una reflexión que encauce las acciones, las prácticas y las decisiones. En este sentido, Echeverría se ubica en la tradición conceptual benjaminiana y brechtiana en la cual la ‘crisis’ se asocia a funciones cognitivas como la decisión, la distinción, el juicio y la orientación. Donde se considera que no solo se puede conocer y analizar la crisis, sino también producirla y conducirla para que decline hacia lo esperado y buscado. Desde esta perspectiva, el término *Krise* no se entiende solo como el fin de algo sino también como la posibilidad de acelerar su proceso, tal como se utiliza en alemán la variante *Krisis* —que remarca más enfáticamente el origen griego del término— para describir el clímax en el proceso de una enfermedad el cual es seguido, o bien por la recuperación, o bien por la muerte (Wizisla, 2007, p. 139-140). Echeverría va a entender la disolución que trae una crisis como la oportunidad para una praxis que trabaja en favor del surgimiento de una nueva actitud que responda adecuadamente y con miras a la superación de las contradicciones de una época. La crisis en la que se focalizará Echeverría será aquella que atraviesa toda la modernidad y que se configura en el conflicto que, en su núcleo, se vive entre

el valor de uso y la valorización del valor; en la pugna que se da entre la forma natural y las formas abstractas de las sobredeterminaciones secundarias de la reproducción social. El imperativo de que la valorización del valor suplante los valores de uso —con la consecuencia de que la reproducción de la riqueza colonice todas las formas de la reproducción social— arrasa los equilibrios milenarios en que se desarrolló la forma natural a lo largo de la historia y hace estallar “el sistema armónico y dinámico del subsistema de capacidades de producción con el subsistema de las necesidades de consumo” (García Venegas, 2012, p. 18). Esta subsunción del valor de uso a la valorización, que Echeverría (2005, p. 37) llama “hecho capitalista”, es la contradicción esencial y fundante de todas las otras que en la totalidad de los niveles y dimensiones del actuar humano y bajo innumerables formas, se presentaron y se siguen presentando desde los inicios de la circulación mercantil. Muchas son las consecuencias que, hacia el adentro de la práctica cotidiana, tanto a escala material, espiritual, como también afectiva, podrían describirse a causa del impacto de esta contradicción. Pero aquella que más esclarece la relación entre la crisis y la actitud barroca es desarrollada por Echeverría a partir de las reflexiones que hizo Martín Heidegger^[1] sobre la experiencia que corresponde a la abolición moderna de la socialidad comunitaria:

El desarraigo o *heimatlosigkeit* es uno de los rasgos más reconocidos de la condición humana en la modernidad. Hace referencia a la experiencia de una imposibilidad: la de

llegar al núcleo de la utilidad de los objetos del mundo de la vida. O, lo que es lo mismo, de una ausencia: la de una fuente última de sentido o coherencia profunda en las significaciones que se producen y consumen en la práctica y en el discurso. El ser humano moderno, criatura de la sociedad universalizada abstractamente por el mercado, se percibe condenado a la lejanía, extrañeza o ajenidad respecto de aquel escenario concreto en el que un valor de uso deviene lo que es. (Echeverría, 2005, p. 157)

Fuera de un mundo de la vida en donde reflejen su sentido, los valores de uso que se producen y consumen en la modernidad capitalista pierden atractivo y vigor. Condenados a ser formas emergentes, pasajeras, imposibilitadas de cumplir con la satisfacción que prometen, brillan por un instante en su momento de aparición para inmediatamente después perder visibilidad, razón de ser e interés. Por esta imposibilidad, la sociedad moderna recrea y perpetúa un dispositivo donde “la artificialidad y la fugacidad de las configuraciones cada vez nuevas que se inventa para su vida cotidiana y que se suceden sin descanso las unas a las otras hacen evidente su afán de compensar con aceleración lo que le falta de radicalidad” (Echeverría, 2005, p. 160). Así, el desarraigo se vive, por un lado, como una ausencia de las cosas y la naturaleza ante el hombre —aun cuando física y materialmente están presentes—, y por otro, como una retirada del estar presente del sujeto en el mundo de las realidades concretas y cotidianas de su espacio vital.

1 Con el título “Solo un dios puede salvarnos aún” apareció publicada de manera póstuma —a pedido de Heidegger— la entrevista que Der Spiegel le hiciera en mayo de 1976, donde aparte de profundizar y pronunciarse sobre sus actuaciones en 1933, Heidegger reflexiona sobre la técnica moderna y la experiencia del “desarraigo”. Existe una traducción al español publicada en Colombia en la Revista de la Universidad Nacional, número 15 (pp. 43-70), a cargo de Freddy Téllez y Elviera Bobach.

Esta constante fluctuación de encuentros y desencuentros del hombre con las cosas y la naturaleza, provoca la ambivalencia anímica que fue también propia del hombre barroco y que Benjamin describió en su estudio sobre los dramas alemanes del siglo XVII. Serán la pesadumbre, el duelo y la melancolía luctuosas por un lado, y el juego y la risa por otro, los dos polos en tensión que sostienen esta ambigüedad; ambigüedad que también Echeverría retoma en su conceptualización del *ethos* barroco:

La *stimmung* básica, el estado de ánimo elemental que acompaña al *ethos* barroco es por ello múltiple, inestable y cíclico. Parte de la melancolía en la experiencia del mundo como invivible, sumido en una ambivalencia sin salida, en el que “todo, por más diferente que parezca, va a dar a lo mismo”. Se hunde ahí hasta topar [...] con la contradicción que suscita y al mismo tiempo anula el sentido del mundo, y se levanta, finalmente, en el entusiasmo de la invención de una “vida breve” que, teatralizando a la otra, la mayor, suspende el conflicto que hay en ella. (Echeverría, 2005, p. 177)

Son justamente la extrañeza, el desarraigo y el desafecto los que posibilitan al *ethos* barroco sostener la ambigüedad para eventualmente levantarse y no hundirse en la melancolía y la desolación. Los ecos de las páginas finales de *El origen del drama barroco alemán*, donde Benjamin (1990, pp. 230 y ss.) habla de la ‘voltereta’ que dan los cuerpos

al precipitarse en su caída, que aluden al cambio de sentido que permitirá al dramaturgo barroco transfigurar el luto y el duelo en una apoteosis final de júbilo y salvación, son ecos que reverberan en este levantarse a una vida breve en la teatralización de la que habla Echeverría. Ecos que no parecen, de ninguna manera, casuales. Ya que sí, para Benjamin, el alegorista siempre puede despertarse “en el mundo de Dios” (Benjamin, 1990, p. 230), es porque previamente se ha anulado “el sentido del mundo” e impera la “ausencia de una fuente última de sentido o coherencia profunda en las significaciones” (Echeverría, 2005, p. 157). Este distanciamiento (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 11), esta infidelidad a la significación establecida, es la que permitirá al *ethos* barroco generar productividad a partir de este desarraigo o extrañeza, ya que nada de lo que se le presente, podrá tener un carácter estancado y permanente. Los valores de uso, el campo de los objetos y utensilios, aun habiendo sido arrancados de un contexto que los interpreta, aun habiendo perdido un sentido firme y establecido en su mundo fáctico, aun presentándose como ruinas o escombros de una forma natural perdida y, en última instancia, precisamente por carecer de cualquier acepción establecida, pueden ahora suspender el conflicto que los habita y, teatralizando, construir nuevos sentidos a partir de lo que resta. Así, la insistencia en la construcción a partir de las ruinas de los valores de uso degradados y devaluados, se constituye en uno de los impulsos fundamentales y más productivos del *ethos* barroco.

II. El día después

Si bien la inconstancia, la traición y la distancia frente a las significaciones y al mundo tal cual se presenta son las actitudes

que habilitan al comportamiento barroco a hacer un vuelco con las imágenes y las cosas, será su fidelidad a las formas clásicas, su

voluntad de forma (Benjamin, 1990; Kurnitzky y Echeverría, 1993), la que guiará la reconstrucción de lo perdido. Y será en Roma donde más se evidencia cómo “ese *dar forma* no consiste tanto en inventar o *crear formas* antes inexistentes como en un *re-formar* lo ya formado, en un hacer de una forma preexistente la sustancia del propio formar” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 82). El barroquismo de Roma pudo darse ya que las ruinas y restos del antiguo imperio dominaban el paisaje y se insertaban en la vida cotidiana de sus habitantes. Lo interesante del caso es que, a diferencia del Renacimiento, donde las formas clásicas fueron exitosamente evocadas, en el barroco lo que prevaleció fue justamente una *voluntad* de clasicismo más que una concreción del mismo (Echeverría, 2005, pp. 44-45). La voluntad clásica de orden y armonía fue contradicha enfáticamente por el mundo convulsionado del barroco, por la crisis que se atravesaba en todos los órdenes, por la caída de las certezas, por la duda y el escepticismo crecientes en los poderes establecidos y por las catástrofes de la guerra y la política. Ni el esplendor de la reconstrucción ni la pomposidad de la ornamentación pudieron ocultar el desequilibrio, la inestabilidad y la caducidad que sus materiales hicieron retornar como síntomas, huellas o *lapsus* de aquello que sí había acontecido. La muerte de un pasado que exigía su redención permaneció como índice oculto en esas ruinas y despojos, de la misma manera que sobrevivió la forma natural en el comportamiento barroco que se negó al sacrificio sin más del valor de uso. Que el barroco no haya logrado evocar fielmente las formas clásicas también se comprende si se evalúa el lugar preponderante que la libertad ocupó en él. Los juegos libres de la imaginación y la preeminencia

de una fantasía y una creatividad que se complacía en la invención y la experimentación solo podían sobresalir en espíritus libres y con pocas intenciones de sacrificar su originalidad a la obediencia. De ahí que Echeverría resalte la libertad fundamental que caracteriza al *ethos* barroco, el cual, aun dentro de su voluntad de clasicismo, responde a la destrucción de su mundo y de sus valores con formas nunca antes ensayadas.

Isaac García Venegas (2012) sostiene que el tema de la libertad ocupa un lugar fundamental en el sistema echeverriano. Por un lado, por el carácter central que le asigna en el proceso de reproducción de la vida humana, y por otro, por la dimensión que la libertad tiene en el comportamiento social estructurador barroco. Efectivamente, en *Definición de la cultura*, siguiendo a Marx, y aleccionándolo con la ontología existencial, Echeverría (2010, p. 56) afirma que los procesos de trabajo, producción y disfrute, son procesos de autorrealización, donde el sujeto social se da a sí mismo diversas figuras no determinadas por su animalidad. En el ser humano, no hay una ley fija de repetición al estilo del comportamiento instintivo, sino invenciones e inconstancias que se siguen de las sucesivas proyecciones que el sujeto elabora a partir de su relación con la naturaleza (Echeverría, 2010a, p. 58). En “Sartre a lo lejos”, dirá:

Ser libre significa ser capaz de fundar, a partir de la anulación de una necesidad establecida, una “necesidad” diferente, de otro orden; una “necesidad” propia que es ella misma “innecesaria”, gratuita, contingente, basada en la nada, sin encargo físico ni misión metafísica alguna que cumplir. (2010b, p. 161)

Estas necesidades gratuitas y contingentes, propenden a la producción de objetos adecuados para su satisfacción. De esta

manera, la elección, dentro de la diversidad de configuraciones posibles, de una figura social determinada, evanescente y cambiante, se realiza por la mediación del campo o sistema de los productos útiles o con valor de uso que, al igual que lo que proyectan, son ellos mismos múltiples e inestables (Echeverría, 2010a, p. 53). Los objetos prácticos, con los cuales el ser humano dialoga con la naturaleza y que le permiten ir más allá de la redundancia de la vida animal, “están vinculados con la libertad del sujeto de dicho proceso y el modo en que la ponen de manifiesto” (Echeverría, 2010a, p. 67). Por otro lado, cuando este lugar de mediación de los objetos se da en el marco del *ethos* barroco, la estrategia con la que los hombres y mujeres enfrentan y resuelven la contradicción del hecho capitalista potencia la ductilidad y arbitrariedad de esos mismos objetos producidos. Así, la ambigüedad y libertad desorbitada con la que las significaciones son asumidas, disparan, en el *ethos* barroco, ese desquiciamiento tan propio de los objetos y de las formas subjetivas que conforman su mundo. Asimismo, García Venegas repara en la influencia del texto que Jean Paul Sartre escribió sobre la imaginación en 1940, sobre el pensamiento echeverriano en torno al cuádruple *ethos* de la modernidad. Para Sartre la conciencia tiene una función irrealizante que es la imaginación, en la medida en que puede construir un objeto al margen de la realidad, distanciándose de ella. El proceso imaginativo implicará, para Sartre, tanto liberarse de las cosas tal cual existen, como negar las configuraciones con las cuales existen. García Venegas (2012, p. 37) se focalizará en que esta negación no es de la totalidad de lo real sino de un punto de vista determinado sobre el mundo que “al distanciarse, libera”

y afirmará que la propuesta sartreana sobre la imaginación “ayuda a explicar el recurso ‘ofensivo y activo’ del *ethos* histórico” (García Venegas, 2012, p. 38). De la misma manera, la perspectiva de una imaginación que tiene la ductilidad de enfocarse en distintos aspectos y dimensiones de lo real, permite entender cómo el “segundo orden”, que según Echeverría construye el *ethos* barroco, puede a un tiempo aceptar el mundo y resistirlo.

Por la evidencia de que hay un sustrato vencido, por la presencia de este conjunto de escombros y gestos clásicos petrificados, por las huellas y vestigios de las numerosas capas que conformaron las distintas significaciones de las sociedades de la modernidad, es que Echeverría va a hablar de la “densidad histórica de toda forma natural” (García Venegas, 2012, p. 16). Densidad que no es ni estática ni invariable, sino que resuena y refleja al ritmo de las inquietudes de la vida cotidiana y también de los grandes acontecimientos, en los objetos y en los discursos, en el arte y en la política. Como aquellos sonidos que persisten ligeramente una vez que su fuente original ha dejado de emitirlos, la forma natural reverbera en los objetos de uso, cuyo espesor material alberga, resguarda y comunica significados, vigencias y valores de una vida que alguna vez no se sintió extraña ni desterrada. La reverberación se constituye, así, en la condición de posibilidad de la comunicación de significaciones y contrasignificaciones que se suceden en el dinamismo de una historia que no solo continúa después de la destrucción, sino que la asume como condición de sí misma. El *ethos* barroco, por lo tanto, en lugar de sufrir como una fatalidad la violencia que padece el valor de uso de parte de la valorización, se posiciona frente a esa situación de una manera activa

y resuelta, aprovechando la posibilidad que aún resta de responder a las circunstancias que, si bien son insoslayables, todavía dejan un margen tanto para la acción como para la comunicación de sentido.

Cobra relevancia, por lo tanto, la caracterización que, una y otra vez, Echeverría hace del *ethos* barroco como una estrategia. En virtud de esto, el fragmento Barocchissimo, aparecido en *Ziranda*, adquiere interés al describir qué significa comportarse de manera barroca. El pasaje comienza con un aforismo en alemán, su traducción y una breve explicación: “Aus der Not der Zeit ewige Tugend machen (“hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna”), presentar lo que es improvisado como si fuese algo premeditado; hacer una comprobación de poder de lo que fue un simple golpe de suerte” (Echeverría, 2003, p. 107). El breve desarrollo que continúa circunscribe la reflexión del aforismo a cuando las circunstancias no son un golpe de la buena suerte, sino precisamente de la mala. Ya que de lo que se va a tratar es de “que el mal venga por bien” y de que no se sufra lo que es impuesto, “achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino *asumirlo* como decidido por uno mismo, y de este modo transformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es ‘bueno’ en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual, sin duda, sigue siendo un ‘mal’)” (Echeverría, 2003, p. 107). Ser barroco no significa conformarse con poco ni asumir como bueno aquello que no lo es. No implica tampoco ver el lado bueno de lo malo. Tampoco instalarse en lo malo de lo malo. La estrategia consiste en enfrentar los embates, poner el cuerpo e intentar seguir decidiendo sobre la propia

vida. Resulta interesante comparar este fragmento con aquel que escribiera Benjamin en *Calle de mano única* donde evoca la figura del romano Escipión que, al llegar a Cartago, tropieza cayendo en tierra y, dándole vuelta a la situación, abre ampliamente sus brazos exclamando victorioso: *Teneo te, terra africana!* En aquel instante decisivo que podría haberse fijado como un vaticinio de mal augurio o infortunio, Escipión, que como todos los antiguos “conocía la verdadera praxis” (Benjamin, 2014, p. 117), no se amilana y, en su despliegue imposible de disimular, convierte su mal paso en una excelente oportunidad para demostrar su poder. Benjamin (2014, p. 115) contrapone la pasividad de los que intentan interpretar con antelación lo que les espera, a la posibilidad que tiene el valiente de “[t]ransformar la amenaza futura en un ahora cumplido”. Solo “una presencia de ánimo corpórea” (Benjamin, 2014, p. 117) —que en la antigüedad formaba parte de la vida cotidiana de hombres y mujeres— puede medirse con la fortuna y los azares, y ganar. Escipión, dirá Benjamin (2014, p. 117), vinculado corporalmente al instante, vence a la señal del infortunio “convirtiéndose a sí mismo en factótum de su cuerpo”. En sintonía con estas ideas, el comportamiento barroco implicará, para Echeverría, un no abandonar el espesor del entramado corporal ante la amenaza, un no ‘achicarse’, sino, por el contrario, redoblar la apuesta hacia una materialidad y dramaticidad exageradas, donde la desmesura de la puesta en escena disolverá, si no el mal, sí, por lo menos, la violencia destructiva de sus efectos.

III. La nueva presencia corpórea

Una de las operaciones que más resaltarán Echeverría sobre el *ethos* barroco será la estetización que realiza de la vida cotidiana como respuesta al imperativo realista de purificar el tiempo diario del trabajo de toda desviación improductiva. Habiéndose roto, con el advenimiento del capitalismo, el tejido que unía desde las sociedades arcaicas las dos modalidades fundamentales en que se desenvolvía la vida cotidiana —el tiempo de la ruptura, como tiempo improductivo y el tiempo de la rutina, como tiempo productivo— el *ethos* barroco, resistiéndose “a la separación quirúrgica de los dos tipos de cotidianidad”, reafirmará más allá de sí mismo el valor de uso como una “estrategia propia y diferente de construcción del mundo” (Echeverría, 2005, p. 195). Dice Echeverría que, en el siglo XVII, cuando la modernidad capitalista, ciega a la complementariedad de las dos esferas de la vida, promovió que el tiempo de trabajo y sus categorías colonizaran la totalidad de las dimensiones humanas, se topó “con resistencias insuperables” (Echeverría, 2005, p. 193). La densidad de la sustancia histórica del valor de uso no cedió ante la presión de la mera valorización del valor, y allí el *ethos* barroco configuró la respuesta, el paso de la ascesis puritana encontró cerrado el camino. Consolidándose en los pilares de la libertad, de la imaginación y de la presencia corporal, el *ethos* barroco propuso una vida cotidiana donde ahora no solo no estaban separados los tiempos de ruptura y de trabajo —ni difusa, ni drásticamente— sino que tampoco había límites fijos entre la realidad y la ilusión. La vida misma, también en los tiempos de rutina y labor, se vistió de fiesta, se impregnó de energía lúdica y se dejó envolver por los valores que rigen en el arte:

Construir el mundo moderno como teatro es la propuesta alternativa del *ethos* barroco frente al *ethos* realista; una propuesta que tiene en cuenta la necesidad de construir también una resistencia ante su dominio avasallador. Lo que ella pretende es rescatar la “forma natural” de las cosas siguiendo un procedimiento peculiar: desrealizar el hecho en el que el valor de uso es sometido y subordinado al valor económico; transfigurarlos en la fantasía, convirtiéndolo en un acontecimiento supuesto, dotado de una “realidad” revocable. (Echeverría, 2005, p. 195)

El hombre y la mujer barrocos desarrollan nuevas capacidades para el nuevo escenario en que se ha convertido su mundo vital. Ante la destrucción de los modos conocidos y de las costumbres familiares, no se sumergen en la desolación, sino que responden evocando esas antiguas formas a partir de los restos que han quedado, reconstruyendo una vida cotidiana igual pero distinta. A un tiempo incondicionalmente fieles a las formas naturales, pero prácticos ante la urgencia de responder a lo ineludible de su destrucción, aceptan el golpe. Pero escépticos ante la fuerza definitiva de la agresión, potencian cada uno de los escombros en una nueva configuración. Esta vez, recargada y enriquecida.

Lo primero que da cuenta de la nueva corporeidad barroca es la necesidad de la construcción de un nuevo hábitat, tanto público como privado. A cuerpos nuevos, espacios nuevos. Kurnitzky afirma que la “forma de las plazas barrocas contiene en sí la idea del teatro, del festejar-escenificar los distintos elementos de la relación sociedad-naturaleza mediante el juego de presencias de las fachadas que dan hacia ella” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 51). Rodeada de edificaciones con balcones,

terrazas, torres y miradores, el centro de la plaza estaba a la vista de todos. Allí transcurrían las celebraciones cívicas y religiosas, las ferias y las fiestas. Lo humano se consolidaba al paso de la racionalidad mercantil que empedraba las plazas, las calles y los caminos que llegaban a ella. La amplitud espacial promovía el movimiento y la visibilidad, así como las galerías techadas y con pórticos, evitaban que los factores climáticos entorpecieran las necesidades de un nuevo hábito de consumo. En las casas, la lógica de la visibilidad y el afuera se ve en la construcción de las fachadas. Según Echeverría, en la arquitectura barroca, la organización del espacio está planteada de afuera hacia dentro; y si bien la fachada es lo que sobresale en las casas por su importancia, no es solo por razones ornamentales o decorativas. La fachada mira al espacio público, al centro de la vida social, al espacio del culto y el mercado; “es como la ‘persona’: se configura en esa reverberación de las miradas” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 58). Pero también interesa lo que está detrás, ya dentro de la casa barroca, el sector de la fiesta. En este recinto, los salones se erigen como contrapunto de la plaza, en donde ahora, se lucen las personas y sus bienes, y lo público se introduce en la intimidad de lo privado (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 57). La estratificación horizontal continúa en los espacios que se suceden: en los recintos del estar cotidiano, en los lugares de la producción y almacenamiento y al fondo, en la huerta y en las habitaciones de servicio. Este último sector, adquiere proporcional importancia al del resto de la vivienda en la medida en que,

a través de él, se volverá a conectar el interior privado con el afuera de la naturaleza. Así se reanuda el contacto de la vida cotidiana con el atrás de la finca y del campo, renovándose la comunicación con lo agreste y salvaje.

Si bien Echeverría no ha tematizado de manera específica y separada el asunto de la corporeidad en cuanto tal, podríamos aventurar que es un motivo que atraviesa horizontalmente gran parte de sus preocupaciones y que ha sido desarrollado como parte de otras problemáticas. Por un lado, son claras, en relación a la tematización echeverriana sobre el tema del cuerpo, tanto las indagaciones sobre la blanquitud y la corporeidad enajenada propias del *ethos* realista, como las últimas contribuciones en *Ziranda*². Por otro lado, en *Definición de la cultura*, cuando describe el acontecimiento transnaturalizador a partir del cual deviene lo humano, se focalizará en cómo el cuerpo del animal humano y el cuerpo exterior del territorio, conforman el trasfondo natural a partir del cual tiene lugar esta transformación. Describiendo la transnaturalización como un proceso comunicativo donde algo cambia y algo permanece; dirá que lo que se sostiene como sustrato de ese cambio es “el cuerpo animal o sustancia de la identidad” y que hay “que suponer una ‘forma’ protohumana, un ‘material’ que habrá de convertirse” (Echeverría, 2010a, p. 135) en la nueva sustancia que está siendo formada. Con reminiscencias de la teoría hylemórfica aristotélica, sostendrá que el “contacto” o encuentro entre la forma anterior y aquella que viene a suplantarla, “está dado por la permanencia de ese portador del yo” (Echeverría,

² Los artículos “De corpus” y “Teratológica” aparecidos en *Ziranda* (números 628 y 630-631 de la Revista de la Universidad de México) ofrecen diversas reflexiones sobre la corporeidad enajenada. En especial resultan interesantes, en relación a los tópicos aquí tratados, los apartados “Danza y metafísica” y “Suddenly, one sommer”.

2010a, p. 135) que es el cuerpo. Así, el cuerpo humano, al tiempo que asume las propiedades ya presentes en el cuerpo animal, adquiere otras nuevas. Echeverría destaca cómo la donación de forma propia de la vida humana, que es el origen de las transformaciones desde la animalidad y de todas las subsiguientes, opera transfigurando la materia en productos, la sexualidad en erotismo, el individuo en persona y la espontaneidad corporal en gesto. Y si nos detenemos en lo propio del barroco, su particular donación de forma, en cuanto “gestificadora del movimiento corporal” (Echeverría, 2005, p. 90), ocurre de un modo tal que el ademán, como presencia delegada, comparece desde la exaltación, la efervescencia y el desquicio. Ya que en su afán de despertar la vida que permanece oculta tras las contradicciones, conflictos y desequilibrios que el canon clásico buscó silenciar, el gesto barroco reanima, junto con esa vida, las pugnas y hostilidades que la acompañan. De este modo, la manera barroca, al igual que el arte barroco, “acepta la incuestionabilidad del canon formal, pero lo emplea de tal manera que, al despertar el gesto petrificado en él, revitaliza el conflicto salvado por esa incuestionabilidad” (Echeverría, 2005, p. 110). Retomando los conceptos de Benjamin (2014, p. 117), podríamos sostener que el comportamiento barroco implica “una presencia de ánimo corpórea”, un modo de vivir que se instala enfáticamente en el cuerpo y que, por lo tanto, no quiere obviarlo o ignorarlo sin más. El cuerpo es ese sustrato material a partir del cual pueden articularse nuevas expresividades y nuevos habitares; unos que no niegan, ni ocultan aquello reprimido en el pasado, sino que, por el contrario, lo exhuman y exponen, lo horadan y revelan. Así, la corporeidad que ha sido sacrificada por el advenimiento de

una forma posterior, sea la de la animalidad, la de la forma natural, la del valor de uso o la de la articulación clásica, retorna, en los restos y despojos triunfante de ese sacrificio, para hacer de ellos “el material de una nueva corporeidad” (Echeverría, 2005, p. 110). Y en el barroco, esta corporeidad volverá, a un tiempo, recargada y enriquecida.

Así, la gestualidad barroca adquiere una performatividad y una teatralidad exasperadas. Tanto el cuerpo propio, como también el externo de la naturaleza, se irritan ante la pretensión totalitaria del capital, del trabajo y del tiempo administrado. Reacios a ser neutralizados y disciplinados, solo permiten una simulación de domesticación que, parecería, huye por la tangente y vuelve como un impulso interior pero esta vez representado. En un nuevo juego de fidelidades e infidelidades, la voluntad de forma barroca retoma la gestualidad natural desmantelada y, con la misma ampulosidad que tuvo el gesto en la caída de Escipión, la reconstruye con un realce de exterioridad tal que lo único que se ofrece a la mirada es el artificio y la afectación. El lujo peculiar y desordenado del espacio barroco del que habla Echeverría, también habla de los cuerpos en ese espacio que, de acuerdo con las necesidades de los tiempos y confiados de estar a la altura de las circunstancias, devuelven su lugar a las pulsiones naturales, pero ya no ofreciéndolas en crudo, sino cinceladas y trabajadas por los artilugios y los mecanismos de la representación. Los decorados y los vestuarios teatrales que, como dispositivos, fortalecen el sentido de una puesta en escena, inundan ahora la vida de todos los días y pasan a cumplir su función en el drama, cuyo escenario se ha extendido de la plaza a la casa y, en esta, hacia el mobiliario y los atuendos de la rutina de todos los días.

IV. La reparación del disfrute

La resistencia a la separación nítida entre trabajo y tiempo de ruptura, propia del *ethos* barroco, es principalmente la negativa a erradicar la noción de disfrute de la actividad laboral; exigencia esta propia del trabajo capitalista y de los modos de producción moderna. La crítica al concepto corrupto de trabajo —del que habla Benjamin en su *Tesis XI* sobre la historia y que imperó tanto en el *ethos* realista como en el marxismo vulgar sobreviviendo como figura secularizada de la antigua moral protestante— está en la base de las reflexiones echeverrianas. El disfrute del mundo y de los bienes de la naturaleza, la alegría ante las distintas posibilidades que se le ofrecen al ser humano como ser corpóreo, el gozo en la cooperación en el encuentro con los otros y la satisfacción frente a un trabajo bien hecho, hablan de la amplitud de dimensiones que se abren cuando los hombres y las mujeres entran en relación con su entorno en un modo que trasciende la pura búsqueda de rédito mercantil. El trabajo es siempre más que el trabajo. Retomando a Benjamin que rescataba en esa misma *Tesis XI* el “sentido sorprendentemente sano” de la concepción del trabajo de Charles Fourier, la concepción de Echeverría y también la del *ethos* barroco goza de la misma salud y vitalidad. Ya que así como el disfrute no está enemistado con los tiempos de ruptura, tampoco lo está, necesariamente, con el tiempo de trabajo³. La vida humana se construye en torno a la variedad y riqueza de los empleos del tiempo, tanto de los productivos como de los libres, y el placer puede darse en cualquiera de ellos. La multiplicidad de los “*tempi* de la existencia más

allá de la lógica de la acumulación” (Villalobos-Ruminott, 2014, p. 107), que el modo de vida barroco promueve en una convivencia material diversa, descentrada y prolifera, habilita muchas formas del goce, del juego y la satisfacción. El *ethos* barroco no actúa con la lógica del reducir sino del ampliar, no “achica” sino que agranda, no ahorra sino que derrocha. Se enfrenta, de esta manera, a la difamación del principio de placer que no solo ha mostrado su poder irresistible en la ética realista, sino también su funcionalidad en un mundo donde la productividad lo es todo (Marcuse, 1968, 1969, 2001). La propuesta de Echeverría no consiste en construir un mundo alternativo —basado en la ética del sacrificio— que erradique las mercancías, los productos materiales o la circulación de los objetos. No implica una condena *per se* a los flujos de producción y consumo, sino un impugnar la reducción de las numerosas formas de circulación y comunicación a la univocidad del tráfico capitalista. Oliva Mendoza (2013, p. 127) señala cómo, para Echeverría, “la relación entre una forma de valor abstracta y una forma de valor concreta (natural, de uso) es benigna para el desarrollo de la historia humana”. Su propuesta consiste en mantener un equilibrio entre ambas dimensiones de los objetos, al estilo de como sucede en las formas mercantiles simples no capitalistas. Lo que le interesa no es condenar ni destruir el espacio de lo mercantil, “sino retrotraerlo del espacio enajenado del capital, donde la forma del valor por el valor mismo subsume toda otra forma de valorización” (Oliva Mendoza, 2013, p. 127). Así, no encontramos una demonización ni

3 Herbert Marcuse ha desarrollado ampliamente este tema en sus obras *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*.

puritana ni militante de la condición material de la vida humana, ni una lógica heroico-sacrificial, sino una respuesta más aguda y compleja a las problemáticas generadas a partir de una situación histórica particular. De lo que se trata, una vez más, es de “des-realizar la realidad de la modernidad capitalista” (Echeverría, 2005, p. 218), fomentando aquellas dimensiones que aún subyacen en los valores de uso y en las formas de relacionarse con ellos que aún son posibles.

La “Segunda conversación” sobre lo barroco giró en torno al tema del mercado y a lo que Echeverría describió como la “ampliación de lo que podríamos llamar el elogio de la esfera de la circulación que hace Marx en el tercer capítulo del primer libro de *El capital*” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 21). La ponderación del mercado se basó en los siguientes tópicos: el mercado como lugar por excelencia del mestizaje es el espacio donde confluyen distintos valores de uso; ofrece la posibilidad al consumidor de ampliar su sistema de relaciones con los objetos a la vez que le da la oportunidad de conectarse con otras identidades sociales; potencia el sistema de necesidades promoviendo la interpenetración con los otros y —como instrumento de la universalización de los valores de uso y potenciación de la producción— el mercado es también un dispositivo civilizatorio de primer orden. Kurnitzky también elogia las consecuencias que ha tenido la circulación de productos a través de largas distancias, en el arte culinario y la esfera del disfrute: “El mercado es un medio que mezcla y que también posibilita el aprecio de sabores distintos; el desarrollo de una forma de sensualidad, de sensoriedad, de sabor en la lengua” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 25). En especial va a surgir a lo largo de toda

la conversación el interés por la mezcla de las formas de deleite gustativo que conllevó, desde la antigüedad, al tráfico de productos a través del Mediterráneo y la trascendencia, para el desarrollo de los sentidos del gusto y del olfato, de la cocina mestiza en América a partir del siglo XVI. Solo después de haberse producido el encuentro entre la comida azteca y la europea, explica Echeverría, es cuando se dan creaciones culinarias como la del mole poblano, “en el cual se intenta esa combinación festiva muy peculiar del sabor de la salsa europea con el de la poción prehispánica que tiende al éxtasis” (Kurnitzky y Echeverría, 1993, p. 28). Si bien esta “Segunda conversación” no profundiza en la tradición del mole y la cocina mexicana, sino que son tomadas, principalmente, a título de ejemplo, son muchas las investigaciones que se han llevado a cabo y que permiten ahondar y desplegar las intuiciones de Echeverría. José Luis Curiel Monteagudo ha realizado un exhaustivo estudio histórico sobre el mole desde sus orígenes prehispánicos hasta la continuación de su preparación en nuestros días. Con un lenguaje barroco, florido y abigarrado, describe la particularidad de esta tradición culinaria a partir de la fundación española de la ciudad mexicana de Puebla de los Ángeles en el año 1531 (Curiel Monteagudo, 2004, p. 35). Por primera vez, en un solo lugar, se reúnen ingredientes y especias de los cinco continentes del globo. Si bien el mole es un guiso autóctono, su evolución, demostrará Curiel Monteagudo (2004, p. 36), integrará los elementos de ultramar, de Oriente, de África y de Europa:

Por vez primera en la historia aparece un guiso cuyos destellos de sabiduría ancestral y sabores milenarios representa al planeta Tierra. Todas las especias del mundo se

almacenan en Puebla para desplegar sus aromas y sabores en las cazuelas. Se puede afirmar que en ese entonces en una cazuela de mole se condensa el mundo.

Las numerosas recetas de mole, son testimonio de la riqueza de variedades que surgieron a partir de los distintos ingredientes que, según los gustos, tradiciones, capacidades económicas y épocas, se fueron alternando. En especial llaman la atención, por lo pintorescas y creativas, las distintas leyendas que cuentan el origen del mismo en manos de frailes y de monjas poblanas que recibían a los comensales en los conventos. La historia también narra diversas anécdotas culinarias de Sor Juana Inés de la Cruz, quien, según cuentan, a la mismísima virreina doña María Luisa “le escribía frecuentemente y enviaba guisos” (Curiel Monteagudo, 2004, p. 41).

El motivo de un disfrute que es sistemáticamente negado, y la necesidad de su reparación, permite también desplegar las propiedades de lo que Echeverría (2005, p. 146) llamó “el modelo del *eros*”. Modelo que no es exclusivo del *ethos* barroco pero que sí aparece en él con fuerza y claridad. Como ya se ha mencionado, el paso de la sexualidad al erotismo es una de las transformaciones de la donación de forma propia de la vida humana una vez acontecida la transnaturalización. Los objetivos meramente reproductivos son trascendidos en la búsqueda de un bien que, como un fin en sí mismo, disfruta libremente por el “estado gozoso del cuerpo del

otro” (Echeverría, 2010a, p. 143). La sexualidad animal, transida por el instinto de preservación ante la escasez, da lugar, en la forma humana, a una nueva lógica, regida por los principios de autonomía, disfrute y encuentro con el otro⁴. En la misma línea de las reflexiones de Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, Echeverría sostiene que esta lógica erótica abre la posibilidad de una relación con lo natural —tanto con la naturaleza exterior, como con la naturaleza instintiva aún vigente en la corporeidad humana— basada en la abundancia y la emancipación, en el despliegue y el juego, en el placer, el éxtasis y la gratificación. Orfeo y Narciso, como símbolos marcuseanos de esta posibilidad, son los que expresan los valores del eros:

[S]u imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza. (Marcuse, 1969, p. 155)

El modelo del *eros*, busca la reconciliación con la totalidad, la unión con los otros y lo otro; implica una reparación al encontrar resguardo, alivio y cuidado en el vínculo amoroso, una vez acontecida no solo la violencia original de la separación de la naturaleza, sino los innumerables sufrimientos históricos y personales que asolan toda vida en su forma humana. De ahí que este modelo participa, también, del carácter de cura que tiene la cultura frente a lo traumático del

4 Será solo con el advenimiento de la segunda técnica o técnica lúdica, acaecida alrededor del siglo X, cuando esta lógica erótica encuentre las condiciones completas para su realización, ya que “se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural” (Echeverría, 2010b, p. 22). Posibilidad que, si bien no ha sido actualizada por la “modernidad efectiva o realmente existente” (Echeverría, 2010b, p. 26), permanece como índice oculto que acosa en los detalles más mínimos de la vida, abriendo así “en la vida cotidiana, un resquicio por donde se vislumbra la utopía” (Echeverría, 2010b, p. 33).

desgarramiento de la transnaturalización (Oliva Mendoza, 2013, p. 216). Carácter que ilumina la lectura que hace Echeverría de *El erotismo* de Georges Bataille (1997, p19), en cuanto la vida erótica implica fundamentalmente, para el pensador francés, un apagar, aunque sea temporalmente “la nostalgia de la continuidad perdida”. A diferencia de la reproducción que suma más discontinuidades individuales —la de los hijos o crías— a la discontinuidad ya existente de los progenitores, el deseo erótico busca la disolución relativa de la discreción de esos seres. “Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas”, promete una salida al sufrimiento original que provoca “nuestro aislamiento en la individualidad discontinua” (Echeverría, 1997, pp. 23 y 25). Es a partir de estas reflexiones que se entiende porqué, tanto para Bataille como para Echeverría, el erotismo guarda el secreto de la muerte, en cuanto el encuentro erótico es la experiencia que anticipa y descubre una continuidad del ser que solo en la muerte se puede dar y que solo ella puede ofrecer. Así, la promesa de una vida que se ofrece si rechazamos la inercia de replegarnos sobre nosotros mismos es articulada como “la ‘aprobación’ de la vida aun dentro de la muerte” (Echeverría, 2005, p. 91), idea que puede ser trasladada, según Echeverría, a la definición del *ethos* barroco.

Crisis y reconstrucción por un lado, y valor de uso, cuerpo y disfrute, por otro, conforman de esta manera, algunos de los motivos del universo conceptual que da cuenta del comportamiento barroco. Un

régimen generoso en el uso de los objetos y de los recursos naturales y culturales está en su base, sea en el ornamento, la vestimenta, los decorados, en el empleo de las palabras, en el gobierno de los gestos o en las prácticas de la cocina. No hay región del cuerpo que no haya sido enriquecida, explorada, percibida o gustada. Hasta el lenguaje, la ciencia y el saber debieron ser sabrosos y estar suficientemente sazonados. Y no es casual que Echeverría haya finalizado su “Prólogo” a *La modernidad de lo barroco* con las palabras de Severo Sarduy que subrayan la crítica que la práctica del barroco tiene con respecto a la economía burguesa “basada en la administración tacaña de los bienes” (citado en Echeverría, 2005, p. 16). Como el arte, el *ethos* barroco es pródigo, espléndido, garigoleado. La “estrategia de afirmación de la corporeidad del valor de uso” (Echeverría, 2005, p. 110) se presentó para reclamar y hacer uso del disfrute de todo aquello que la nueva circulación mercantil prometió y que su versión burguesa, realista y avara quiso escatimar. Vino a desenterrar las múltiples capas y sedimentos de la materialidad corporal, “los ‘ruidos’ o residuos de animalidad” inhumados en el cuerpo humano (Echeverría, 2010a, p. 141) que reverberan aún a través de gestos y ademanes que los evocan. Con el modelo del eros, del éxtasis y de la abundancia, la *estrategia* barroca “demostró cómo es posible reivindicar y festejar la corporeidad sensorial” y “cómo es posible no encontrarle el lado ‘bueno’ a lo ‘malo’, sino desatar lo ‘bueno’ precisamente en medio de lo ‘malo’” (Echeverría, 2006, p. 165).

Referencias bibliográficas

- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Taurus.
- . (2014). *Calle de mano única*. El Cuenco de Plata.
- Curiel Monteagudo, J. L. (2014). Construcción y evolución del mole virreinal. *Patrimonio cultural y turismo*, Cuaderno 12, 29-47.
- Echeverría, B. (2003). Fragmentos. Ziranda. *Revista de la Universidad de México* (620), 106-107.
- . (2005). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- . (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- . (2010a). *Definición de la cultura*. FCE, Ítaca.
- . (2010b). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. UNAM.
- Kurnitzky, H. y Echeverría, B. (1993). *Conversaciones sobre lo barroco*. UNAM.
- Marcuse, H. (1968). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- . (1969). *Eros y civilización*. Seix Barral.
- . (2001). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Oliva Mendoza, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. UNAM, Ítaca.
- Villalobos-Ruminott, S. (2014). Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida. En M. Moraña (ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría* (pp. 91-108). DGE/Equilibrista.
- Wizisla, E. (2007). *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Paidós

La historia de los vencidos a través de los indicios: Benjamin y Ginzburg en el pensamiento histórico de Bolívar Echeverría

History of the defeated through evidence: Benjamin and Ginzburg in the historical thought of Bolívar Echeverría

Patricio Pilca

Universidad Central del Ecuador

Resumen

Hay una preocupación central en el pensamiento de Bolívar Echeverría: leer desde la teoría marxista, la modernidad capitalista, para escudriñarla teóricamente. En este afán, es central su lectura sobre la historia con inclinación marxista. Echeverría utiliza dos corrientes históricas que le permiten reflexionar sobre la modernidad capitalista: la historia de los vencidos postulada por Walter Benjamin y la microhistoria que la postula la escuela italiana. La microhistoria y sus estrategias epistemológicas y metodológicas permiten mirar las grietas de los grandes bloques históricos para, desde ahí, criticar y ponerlos en cuestión. En este sentido, la catástrofe que mira el Angelus Novus en la historia se convierte en posibilidad de transformación, y para esto son centrales los vestigios y huellas como indicios que permiten repensar la historia.

Palabras clave: historia, modernidad, pensamiento crítico, microhistoria, historia de los vencidos

Abstract

There is a central concern in Bolívar Echeverría's thinking: reading from Marxist theory, capitalist modernity, to scrutinize it theoretically. In this eagerness, his reading of history with a Marxist bent is central. Echeverría uses two historical currents that allow him to reflect on capitalist modernity: the history of the vanquished postulated by Walter Benjamin and the microhistory that the Italian school postulates. The microhistory and its epistemological and methodological strategies allow us to look at the cracks in the great historical blocks, and from there to criticize and question the historical processes. In this sense, the catastrophe that the Angelus Novus sees in history becomes a possibility of transformation, and for this the traces and traces are central as signs that allow us to rethink history.

Key words: history, modernity, critical thinking, micro-history, history of the vanquished.

Recibido: 22/12/2019 / Aprobado: 13/05/2020

Por tanto, más importante que el texto es la clave de lectura.

Carlo Ginzburg

Pensar la cosa es transformar la cosa, o dicho en otros términos, que mi pensamiento o mi entendimiento es un momento de la existencia de la cosa: entre la cosa queriéndose pensar, y usándome a mí para pensarse; o yo pensando una cosa que al pensarla se transforma porque la pienso.

Bolívar Echeverría

Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal.

Walter Benjamin

I

El ser humano es un ser histórico porque los hechos que resultan de esas acciones, los triunfos, pero también los fracasos en los que ellos consisten, quedan como recuerdos grabados en la memoria muda, objetiva, que es inherente a la consistencia misma de las cosas de ese mundo de la vida; recuerdos que pugnan por expresarse, por re-vivir los momentos de esas acciones (Echeverría, 2003, p. 29).

En la revista *Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura* (2003, 1), el *dossier*

fue dedicado a la *Microhistoria italiana*. En él, apareció el artículo de Bolívar Echeverría titulado *La historia como descubrimiento*. Ahí recupera dos enfoques contemporáneos para analizar el papel de la disciplina histórica. Por un lado, la tradición benjaminiana, sobre la base de la historia de los vencidos, que se expresa claramente en parte de la tesis II del texto *Sobre el concepto de Historia*¹¹ (SCH): “El pasado trae consigo un índice secreto que lo redime a la redención”. Por otro lado, en ese mismo artículo, Echeverría recoge la microhistoria como paradigma que cuestiona la investigación histórica tradicional para plantear aquello que se ignora: “[C]ada vez se investiga más sobre lo que ellos callaron, expurgaron o simplemente ignoraron” (Ginzburg, 1999, p. 9).

Indagar sobre los vencidos, tal como postula Walter Benjamin, es trabajar en la contraparte de la historia tradicional. Este tipo de exploraciones es un reto que muy pocos investigadores han acogido y han podido agregar a sus trabajos. Pues esto significa una crítica directa a la historiografía dominante, pero, sobre todo, porque reflexionar desde la otra cara de la historia, parece ser cada vez más arduo, no solo porque esto implica cuestionar las concepciones conformistas, que miran en la historia de los vencedores su pasado inmediato, sino porque un trabajo de ese tipo necesariamente involucra tomar una postura política frente al quehacer histórico. Bajo este presupuesto, recuperar y rescatar —*redimir*— el pasado de los vencidos, donde muchas veces la ausencia de pruebas es el denominador común, es posible hacerlo desde las huellas que deja la vida cotidiana como marca humana. En este sentido, se recupera

11 A lo largo del artículo, cuando se cite las tesis sobre la historia, se utilizará el libro *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, escrito por Michael Löwy, 2001, y reeditado en el año 2012. De esta manera solo se colocará el número de la tesis respectiva, basándose en el texto de Löwy.

el paradigma *indicial*, pues permite mirar a los ‘albañiles anónimos’ que construyeron el relato histórico desde la cotidianidad; es decir, se accede a ese pasado invisible que cierto tipo de historia ignora. A la luz de esta discusión que relaciona la historia de los vencidos y la microhistoria, el objetivo del presente artículo es ampliar el debate que junta el pensamiento de Benjamin y Ginzburg en las reflexiones de Bolívar Echeverría.

II

Hay una preocupación central en el pensamiento de Echeverría: leer, desde la teoría marxista, la modernidad capitalista para escudriñarla teóricamente (Serur, 2014), y para esto era clave reflexionar sobre la historia, pero no cualquier tipo de historia, sino la historia en clave marxista, para, desde ahí, buscar su actualidad^[2]: “[Q]uisiera explorar —dice Echeverría— lo que puede ser el destino de algunas posibilidades reflexivas que, desde mi punto de vista, se abren en y desde los textos concluidos o dejados truncos, publicados o dejados en estado de manuscritos, por Marx en el siglo pasado” (Echeverría, 1998a, p. 38). Para Echeverría, es necesario reconstruir la historia del marxismo como un *discurso reflexivo moderno*, ya que está sumido en una crisis: el derrumbe de “los grandes relatos históricos”, cuyo punto más álgido se encuentra temporalmente en la década del noventa, tras la caída del Muro de Berlín. Bajo

este presupuesto, el pensamiento de Echeverría, se sumerge en una reflexión alrededor del marxismo, de la mano del análisis de la disciplina histórica en su conjunto. Esto le permite al autor de *Las ilusiones de la modernidad* cavilar sobre lo cínico^[3] de la historia a finales del siglo XX.

Para llevar a cabo este trabajo histórico se plantea una estrategia dicotómica: por un lado, rescatar la historia del género humano, pero no cualquier historia sino aquella que ha permanecido invisible; y, por otro, analizar los “días comunes”, porque ahí se muestra el plano de la colectividad. Con relación al primer punto, es decir el rescate de la historia del género humano, Echeverría sostiene que el ser humano es un ser histórico porque las acciones más fundantes comprometen a las generaciones siguientes (Echeverría, 2003, p. 29), produciendo un porvenir que debe ser asumido por el presente. Las acciones, ya sean éxitos o fracasos, quedan grabadas en la memoria muda. Por tal motivo, tal como dice Benjamin: el pasado tiene un derecho sobre el presente, está en condiciones de exigirle que lo rescate (Echeverría, 2003, p. 29), de la invisibilidad, pues no debe darse nada por perdido para el pasado. Como se advierte en la tesis III de SCH: “El cronista que narra los acontecimientos, sin distinción entre los grandes y los pequeños, tiene en cuenta, al hacerlo, la siguiente verdad: de todo lo que sucedió alguna vez, nada debe considerarse perdido

2 Sin lugar a dudas, Bolívar Echeverría se juntó a aquellos pensadores marxistas que después de la caída del Bloque Soviético, re-piensan el marxismo para re-actualizarlo. Claramente se observa esto en la ponencia: “Marxismo e historia hoy”, presentada en el año 1994.

3 “Si lo que predominó en la percepción de la historia durante todo el siglo posterior a la redacción de *El capital* fue un *ethos* reflexivo moderno de corte romántico, *ethos* que giraba en torno al mito y al concepto de revolución, lo que predomina en este fin de siglo [se refiere al siglo XX] es algo por completo diferente: un *ethos* reflexivo de un realismo abiertamente cínico, contrarrestado por un *ethos* barroco de alcances solo periféricos” (Echeverría, 1998a, p. 40).

para la Historia”. Esto implica rescatar los días exuberantes de la historia porque ahí se juega la politicidad.

La vida durante los días “especialmente cargados de historia” —días brillantes, extraordinarios, únicos— es la que pertenece a la dimensión o al plano que podría llamarse “político” de la sociedad civil, es decir, a la dimensión que es propia en esta en tanto que colectividad cuya actividad gira en torno de la disputa violenta del poder. (Echeverría, 1998b, p. 50)

Sin embargo, está el otro plano, el de los días comunes cuyo tiempo profano los vuelve aburridos, donde se reproduce el cuerpo y el espíritu de la colectividad, que gira en torno al trabajo ordinario y las actividades cotidianas; estos días son importantes en tanto se legitima ese poder público desplegado en los días extraordinarios de la historia, en el tiempo sagrado. Es decir, que en los “días opacos, ordinarios, interminablemente repetidos, la sociedad civil vive en tanto que ‘sociedad de civilización’” (Echeverría, 1998b, p. 50), pues son esos días donde la disputa por el poder público encuentra una “competencia interindividual”, que da cabida a la legitimidad política. Bajo este axioma, que junta dos tiempos: el sagrado (ligado a lo extraordinario) y el profano (ligado a lo ordinario), Echeverría explora las dos vías históricas que enriquecieron su pensamiento, y a la vez la disciplina histórica en su conjunto.

III

Si bien, en un primer momento el *continuum* histórico está habitado por momentos de éxito y fracaso, Benjamin dota de mayor preferencia a los segundos, ya que la incompletud del mundo indujo a que ambos no sean sucesivos (Echeverría, 2003, p. 29). El progreso, propio

de la modernidad, provocó un cúmulo de fracasos, que devino en una historia dividida entre vencedores y vencidos. Benjamin miró en el progreso moderno capitalista una doble dimensión: por un lado, se catapultó la historia de los vencedores, y, por otro, se enterró paulatinamente la historia de los vencidos. Desde esta premisa, el autor de *Los pasajes de París* repiensa el papel del historiógrafo y dice que este posee un don: “El don de atizar para el pasado, la chispa de la esperanza solo toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar” (Tesis VI). Lo que permite pensar que la historia de los vencidos no ha terminado de enterrarse, y, por tanto, hay que rescatarla de ese triunfo histórico de los vencedores para reposesionarla como posibilidad.

Desde este postulado se entiende el cuestionamiento al *continuum* histórico, dirigido directamente a la idea de *tiempo* como algo lineal e inmutable, sobre todo por su relación directa con la ideología dominante, desde donde se funda la historia de los dominadores. “Esta concepción —dice Stefan Gandler— es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma económica existente hoy en día prácticamente sobre toda la tierra, para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos” (Gandler, 2003, p. 8). Es decir, que la historia, la ideología y la economía van construyendo un relato histórico del vencedor e invisibilizan cualquier otro relato.

Esto, sin lugar a dudas, enfatiza en uno de los nodos centrales de la modernidad: el tiempo, ligado al progreso y al desarrollo, que devendría en la obtención de un futuro

mejor; un *Telos* paradisiaco donde el fin sea la felicidad. Sin embargo, sucedió todo lo contrario, se da un alejamiento del paraíso perdido (Gandler, 2003). Se mira el progreso como un viento huracanado (Echeverría, 2003), que sobresalta a la humanidad y que la sume en el caos a la sociedad. Se rompe ese *Telos* ofrecido por la modernidad y más bien se produce su contraparte: lo bárbaro. Bajo este argumento, donde la historia empieza a ser criticada, es necesario que el historiador abandone y destierre de su pensamiento esa forma tradicional de hacer historia. En Benjamin —tal como sostiene Echeverría— domina un principio epistemológico básico: la posibilidad que tiene el discurso historiográfico de convertirse en el vehículo de un conocimiento verdadero del pasado.

Ahora bien, la historia de los vencidos (que actúa como posibilidad en el presente), recuperada por Benjamin, podría encontrar en la microhistoria⁴, un factor que aporte en la contribución de este tipo de historia, sobre todo porque abre más posibilidades al historicismo tradicional, y hace posible desbaratar el *continuum* histórico lineal. Giovanni Levi parte de una pregunta central en su trabajo: el *problema de la escala*. Para esto se plantea las siguientes preguntas: ¿Cómo puede un historiador estudiar y describir sistemas de grandes dimensiones, sin perder de vista la situación

concreta de la gente real y de su vida; o viceversa? ¿Cómo puede describir las acciones de una persona y su concepción limitada y centrada sobre el ego, sin perder de vista las realidades globales que pesan en torno de esa misma persona? (Levi, 2004, p. 63). ¿Cómo hacer que la historia de los vencidos pueda ser narrada desde otra perspectiva a la tradicional? ¿Cómo romper la interpretación del *continuum* histórico a través de la microhistoria? “[D]e lo que aquí se trata en realidad no es de la relevancia que tienen los objetos que se estudian, sino más bien del modo en que esos objetos son insertados en su propio contexto” (Levi, 2004, p. 64). Para desde ahí cuestionar, fragmentar y criticar la historia tradicional.

Frente al trabajo dimensional escalar⁵, Giovanni Levi proponen dos premisas utilizadas para referirse al trabajo a pequeña escala: 1) las situaciones locales o personales no son más que el reflejo del nivel macro; y 2) se asume un orden de relevancia dado por las dicotomías campo-ciudad, civilizado-primitivo, culto-ignorante, donde el primer término posee un dominio, por el sentido de progreso y el sentido de la historia. En medio de estas dos premisas se introduce el trabajo microhistórico. “La consideración de la pequeña escala se propone, entonces, como un modo de captar el funcionamiento

4 Uno de los primeros autores en enarbolar el término de microhistoria fue un estudioso estadounidense, George Stewart, en 1959. A pocos años, de manera independiente a Stewart, Luis González y González proponía la microhistoria como historia local, donde prima la visión cualitativa en desmedro de la cuantitativa (Ginzburg, 2010). También se utilizó el término Historia patria para referirse a la “microhistoria”: historia pequeña, débil, femenino, sentimental de la madre, gira entorno a la aldea, o historia yin, que evoca a lo femenino, conservador, terrestre, dulce, oscuro y doloroso; existente. (Ginzburg, 2010, p. 355).

5 Lo macro: “Es un cuadro que tiende a no darle la debida atención a la debilidad de los sistemas de poder, porque descuida la fuerza de las respuestas y de las inercias, y también las modificaciones que son introducidas en los compromisos elegidos que cada situación individual lleva a cabo sobre las prescripciones que provienen de aquellos que dominan” (Levi, 2004, p. 65).

real de mecanismos que, en un nivel ‘macro’, dejan demasiadas cosas sin explicar. Y la insuficiencia de esas explicaciones se puede comprobar en los debates sin salida, que continuamente nos involucran a todos” (Levi, 2004, p. 65-66). Lo que permite volver sobre la cotidianidad de esos días dominados por el tiempo profano para, desde ahí, mirar la historia más allá del relato dominante.

La microhistoria se levantó como una opción distinta de hacer historia social, era volver a fuentes ignoradas y, por tanto, procesos que pasaron inadvertidos; es volver sobre las huellas humanas como pruebas y sobre archivos desconocidos que nutren un tipo de historia distinta. Desde este punto de vista, se refleja una insatisfacción con relación al modelo macroscópico y cuantitativo que dominó la historiografía internacional, que limitó mucho a la disciplina histórica. Lo que implicó una discusión directa al modelo historiográfico del tiempo como *larga duración*, cuya característica eran los acontecimientos basados en la serialidad, donde se construye lo obvio, dejando de lado lo anómalo que rompe la rigidez de lo dado. De alguna forma, era mirar lo micro sin perder de vista lo macro.

En defensa de lo microhistórico, Roger Chartier sostiene que, gracias a la escala reducida, se puede comprender, sin reducciones deterministas, las relaciones entre sistemas de creencias, de valores y de representaciones y pertenencias sociales (Ginzburg, 2010, p. 372). *El queso y los gusanos* no se limita a reconstruir una peripecia individual: la relata y ayuda a comprender procesos macro, sin limitarse a lo micro. No hay que perder

de vista el contexto en el que se desarrolla el fenómeno histórico: “[L]a mirada de cerca nos permite captar algo que escapa a la visión de conjunto, y viceversa” (Ginzburg, 2010, p. 377). Desde este punto de vista, es necesario juntar los dos niveles de análisis: el micro y el macro. Esta prescripción metodológica obliga a un constante ir y venir entre micro y macrohistoria, desembocando en una afirmación ontológica: la realidad es discontinua y heterogénea. “Ninguna conclusión obtenida a propósito de determinado ámbito puede ser transferida automáticamente a un ámbito más general” (Ginzburg, 2010, p. 380). La historia ya no se plantearía como lineal y homogénea, encontraría sus puntos de inflexión gracias a la microhistoria, que abre la historia en una ramificación interpretativa.

Esto implicó, necesariamente, cuestionar la figura del historiador-narrador⁶ omnisciente, ya que esa figura, dice Ginzburg, es una de muchas posibles. Lo que incluye una revisión de las fuentes, ya que es menester, antes de empezar a escribir, producir la documentación; producir un relato que transforme las lagunas documentales en una superficie tersa (Ginzburg, 2010, p. 374). Esto no quiere decir que todas las lagunas documentales van a quedar tersas y cubiertas, más bien lo que se procura es crear nuevas lagunas a partir de nuevas preguntas. Por supuesto, esto no debe comprometer una fragmentación o distorsión de un acontecimiento. La propuesta de la microhistoria fue no caer en el relativismo histórico, para esto se debe conocer bien que todas las etapas de la investigación son construidas, no dadas (Ginzburg, 2010, p. 389).

6 Este tipo de relato llevó a Ginzburg a pensar en la literatura. Particularmente recoge los aportes de Tolstoi en su novela *Guerra y Paz*, donde resulta comprensible un fenómeno histórico mediante la reconstrucción de la actividad de todas las personas que intervinieron en él. Se miran los vínculos que hacen posible ese fenómeno (Ginzburg, 2010, p. 375).

Esto implica volver a los acontecimientos en tanto anomalía, pues generalmente nos fijamos tan solo en los aspectos “normales” de los fenómenos históricos. Las investigaciones basadas en series tiene como base epistémica la repetición de los acontecimientos, y es desde ahí que se construye el objeto de estudio; al contrario, la microhistoria, no se plantea desde la analogía, sino desde la anomalía⁷: se plantea la hipótesis desde lo improbable. “Naturalmente no cualquier microanálisis es explicativo; precisamente la escala del problema que uno se plantea es la que nos reenvía hacia una correcta dimensión del punto de aplicación de la investigación” (Levi, 2004, p. 67-68).

En este punto es central lo indiciario como una herramienta metodológica que posibilita investigar, desde la huella⁸ dejada por otro(s), más allá del nivel descriptivo, sumiéndose en la historia en un nivel más complejo de investigación. Retomando las investigaciones de Morelli, el “paradigma indiciario” sostiene que “no hay que basarse, como se hace habitualmente, en las características más evidentes, y por eso mismo más fácilmente imitables, [...]”. Por el contrario, se debe examinar los detalles menos trascendentes, y menos influidos” (Ginzburg, 1999, p. 139). Es volver sobre aquello que casi nadie observa. “El indicio es un dato que está allí en lugar de la prueba que falta o más allá de la prueba existente”

(Echeverría, 2003, p. 31); y lo fundamental, es que, a través de un indicio, se reconstruye un hecho.

Un indicio no es un dato, documento o prueba insuficiente; no es, por ejemplo, el resto óseo que la paleontología reconoce como fragmento de un maxilar, y a partir del cual es capaz de reconstruir el esqueleto entero e incluso la apariencia exterior de un animal prehistórico. Y es que el carácter de indicio no le viene al documento de su precariedad, o de su fragmentariedad, de una insuficiencia cuantitativa suya, que le impida cumplir con el ideal de ser una prueba plena. Le viene simple y llanamente del hecho de ser una huella humana (Echeverría, 2003, p. 31).

Los detalles que generalmente son poco considerables, designados como “bajos” en importancia, son aquellos que proporcionan una gran riqueza en la investigación, son la clave para alcanzar los mejores resultados. Los datos marginales —dice Ginzburg⁹— eran para Morelli reveladores. A este paradigma hay que ligarlo de manera directa con lo *ficticio*. A partir de las huellas dejadas por los sujetos, y con la contribución de la imaginación, es posible ir reconstruyendo un mapa de sucesos que crean un sentido histórico. El investigador debe poner en práctica su capacidad inventiva al momento de ir narrando las huellas encontradas, para *reconstruir* los diferentes acontecimientos.

7 Las historias personales vistas ya no como patologías sino como ocasión concreta de medir los espacios que se abren entre las reglas que se encuentran en conflicto entre sí, para de este modo superar las explicaciones tautológicas (Levi, 2004).

8 La huella, como herramienta de investigación, posee una polisemia: como impronta material, como impronta afectiva y como impronta documental.

9 Ginzburg establece una analogía entre Sherlock Holmes, Freud y Morelli para explicar la funcionalidad de los indicios en el trabajo microhistórico.

La escasez de testimonios sobre los comportamientos y actitudes de las clases subalternas del pasado es fundamentalmente el primer obstáculo, aunque no el único, con que tropiezan las investigaciones históricas. No obstante, es una regla con excepciones. Este libro narra la historia de un molinero friulano —Domenico Scandella, conocido como Menocchio— muerto en la hoguera por orden del santo oficio [...]. Los expedientes de los dos procesos en que se vio encartado a quince años de distancia *nos facilitan una elocuente panorámica* de sus ideas y sentimientos, de sus fantasías y aspiraciones. Otros documentos nos aportan información sobre sus actividades económicas y la vida de sus hijos. Incluso disponemos de páginas autógrafas y de una lista parcial de sus lecturas (sabía, en efecto, leer y escribir). Cierto que nos gustaría saber otras muchas cosas sobre Menocchio, pero con los datos disponibles ya podemos reconstruir un fragmento de lo que se ha dado en llamar cultura de las clases subalternas o cultura popular. (Ginzburg, 1999, p. 10, énfasis añadido)

Partiendo del supuesto de que los indicios son creaciones humanas y, como tales, imperfectas y cargadas de errores, que tienden a ocultar algo, la realidad histórica se presenta como enigmática (Echeverría, 2003, p. 32) y, por tanto, cargada de indicios que deben ser analizados y reconstruidos para alcanzar verosimilitudes que vayan más allá de simples miradas. Bajo este paraguas analítico, es posible colocar un nuevo elemento en la discusión histórica: analizar las huellas de los vencidos a través de la microhistoria.

Tal como sugiere Echeverría, hay una misma condición epistemológica que prevalece en la argumentación de Walter Benjamin, cuando escribe que todo documento de cultura, toda prueba luminosa de la excelencia de la historia humana, tiene una cara oculta que hace de

este, al mismo tiempo, un documento de la barbarie de esa historia, una cara que solo resulta sospechosa a partir de indicios que hay que saber detectar (Echeverría, 2003, p. 32). O tal como el mismo Benjamin propone en su tesis VI: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue en concreto’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro”; es decir, poder captar el recuerdo (la historia) para desde ese conocimiento vislumbrar la ‘verdad’. Es decir, mirar los documentos de barbarie que se esconden en la oficialidad del archivo.

El vínculo con la microhistoria es directo, ya que promulga una capacidad de mirar el lado oculto —la historia de los vencidos de la que nos habla Benjamin—, desde el paradigma indiciario, lo que implica ir más allá de las particularidades que rompen con lo local del estudio de caso, para concentrarse en las singularidades de los acontecimientos, que ligan lo universal y lo particular en uno solo. A través de este trabajo, se podría poner en cuestión la historia tradicional sustentada en héroes y leyendas heroicas. Esta visión compartida entre historia de los vencidos y microhistoria donde se conjuga lo micro y lo macro, despliega elementos que enriquecen la historia. Tal como dice Bolívar Echeverría: los indicios de los que habla Ginzburg derivan de la constante historia humana a la que se refiere Walter Benjamin, “al hecho de que viene siendo la historia de la represión y el dominio de una parte de la sociedad sobre el resto de la misma, una historia que se piensa a sí misma bajo el supuesto de una legitimidad natural de esa injusticia” (Echeverría, 2003, p. 33). Los indicios del pasado crean compromisos con el presente, con un presente cargado de fuerza mesiánica. Esa

fuerza mesiánica¹⁰ que obliga al investigador a separarse en ciertos momentos del objeto de estudio para poder analizarlos.

Esto implica reconstruir los fragmentos de una historia no contada; atrapar una imagen dialéctica, a través del materialismo histórico; una imagen del pasado, tal como esta se enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El discurso sobre el pasado, dice Benjamin, no consiste en “reconocerlo tal como sucedió realmente”; consiste en apoderarse de un recuerdo tal como él relumbra en ese “instante de peligro” (Echeverría, 2003, p. 30), es decir, reconstruirlo para desde ahí postular una mirada política a la historia que se deslinde de la complicidad de los dominadores.

IV

A manera de conclusiones. El punto de partida que subyace en la historia es, tal como dice Echeverría —refiriéndose al pensamiento de Benjamin— que el ser humano es un ser en el tiempo; por tanto, es un ser que piensa en el devenir, en esa existencia que orienta el sentido (*Telos*) de la vida, dejando huellas y vestigios que deben ser reconstruidos a la manera de un mapa que ha perdido ciertas piezas y que solo la imaginación permitirá armarlo, para que tome sentido y transmita un aspecto de la vida. Generalmente, la historia que se ha transmitido ha sido la de los vencedores, ocultado la de los vencidos; se ha creado un devenir intencionado desde una clase social en particular. Es decir, la historia fue utilizada para crear una memoria que responde a cierto tipo de intereses políticos,

desde el plano ideológico. Frente a este juego de intereses político-académicos se levanta la historia de Benjamin, para romper con el *continuum* histórico que ha justificado la historiografía tradicional. Desde esa fragmentación, se muestra la cara oculta de la historia de los vencidos. Por tanto, es necesario, tal como sugiere Benjamin, tomar partido en el trabajo investigativo.

Esto involucra cuestionar aquella noción de la historia vista como albergue y almacén de acontecimientos, que repite los hechos “tal y como son”, atrapada en el aspecto empírico; por el contrario, la enseñanza de Benjamin y la escuela de la microhistoria, miran una posibilidad analítica, con capacidad de reflexionar sobre los hechos, y no solo repetirlos. Esto involucra, necesariamente, debatir el historicismo, o tal como dice Benjamin desbaratar la historia tradicional. Para poder alcanzar tal objetivo, es menester pensar la práctica histórica, reflexionar desde la creación de documentos, la escritura, la búsqueda de archivos y la manera de elaborar las tramas históricas, ya que la historia, a través de los conceptos, es productora de relatos.

Sobre la base de esta reflexión, el cuestionamiento es a uno de los ejes centrales de la modernidad: el tiempo, y con esto la crítica al pasado homogéneo y sin sentido, pero también al progreso y al desarrollo, a ese futuro esperado, pero a la vez truncado. El tiempo, visto como lineal y homogéneo, es incapaz de mirar las rupturas, por tanto, de mirar las condiciones de posibilidad que el progreso ha negado, o simplemente ha ignorado. En suma, leer desde la teoría

10 “Es importante subrayar —dice Gandler— que Benjamin no propone abandonar el materialismo histórico para dirigirse hacia la teología. Tampoco sugiere mezclar el materialismo histórico con la teología como si fueran dos componentes de la misma categoría. Más bien, está muy claro que se trata de poner la teología al servicio del materialismo histórico, para que este gane en contra de cualquier retador” (Gandler, 2003, p. 12).

marxista, la modernidad capitalista, significa escudriñarla teóricamente.

Finalmente, el relámpago que disputa la historia puede ser posible gracias a la microhistoria y sus estrategias epistemológicas y metodológicas, ya que permite mirar las grietas de los grandes bloques históricos, para desde ahí criticarla y ponerla en cuestión. Permitir que la catástrofe que mira el Angelus Novus en la historia se convierta en posibilidad, para que nuestros muertos no permanezcan en el

piso humillados por la historia de los vencedores. La idea es despertarlos, a través de los vestigios y huellas que dejaron para pensar con ellos y provocar un cuestionamiento al historicismo. En este sentido, Echeverría es pionero en plantear la relación entre dos vías de interpretación histórica: por un lado, redimir la historia de los vencidos y, por otro, la microhistoria, para desde ahí buscar los indicios de una historia “escrita a contrapelo”.

Referencias bibliográficas

- Echeverría, Bolívar. (1998a). Marxismo e historia hoy. En *Valor de uso y utopía* (pp. 37-48). Siglo XXI.
- . (1998b). Deambular: El “Flâneur” y el “Valor de uso”. En *Valor de uso y utopía* (pp. 49-60). Siglo XXI.
- . (2003). La historia como descubrimiento. *Revista Contrahistorias* (1), 29-34.
- Gandler, S. (2003). ¿Por qué el Ángel de la historia mira hacia atrás? Acerca de las tesis Sobre el concepto de historia de Walter Benjamin. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (8), 7-39.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos*. Atajos.
- . (2010). *El hilo y las huellas*. Fondo de Cultura Económica.
- Levi, G. (2004). Un problema de escala. *Revista Contrahistorias* (2), 63-70.
- Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Fondo de Cultura Económica.
- Serur, R. (2014). Bolívar Echeverría y el *Home legens*. En *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI* (pp. 17-23). IAEN.

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

Tras pasada 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.

Bolívar Echeverría como teórico del arte y de la estética

Bolívar Echeverría as art and esthetic theorist

Samuel Arriarán^[1]

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen

¿Hay una teoría del arte y de la estética en la obra de Bolívar Echeverría? Aunque no la hay en una forma acabada y sistemática, podemos encontrar algunos fragmentos a lo largo de sus libros. Estos fragmentos deberían ser considerados a la hora de realizar un balance de su obra filosófica. ¿Podríamos hablar entonces de un legado que incluye lo estético a su pensamiento político? ¿Por qué hablar de legado y no de un estilo? Porque se trataría de una obra que constituye varios focos de atención sobre determinados problemas que nos preocupan y seguirán preocupando a las próximas generaciones. Sin duda es una reflexión sobre la problemática social de América Latina, una interrogación sobre la praxis política, pero, además, es un enfoque del arte y de la estética fundamentado en Marx. No se trata de un enfoque apoyado en conceptos sustantivos o en categorías rígidas. Como filósofo político y pensador del arte y de la estética, se podría situar también dentro de un marxismo que rompe con la mayoría de las corrientes ortodoxas con sus tesis sobre el determinismo de clase o sobre el sujeto histórico. El legado de Bolívar Echeverría no se reduce a transmitir un enfoque político tradicional del marxismo. Lo más importante es el modo en que replantea la transformación de la sociedad no solo a través de una modernidad alternativa —la del *ethos* barroco—, sino también a través del arte y de la estética. En este sentido es importante valorarlo también como un pensador del arte y de la estética en la medida en que nos propone una reflexión original sobre el significado del tiempo, de la fiesta, el juego y la ruptura temporal de la historia.

Palabras clave: *marxismo, América Latina, arte, estética, Bolívar Echeverría.*

Abstract

Does it exist a theory of art and aesthetics in the work of Bolívar Echeverría? Although it is not exist in a finished and systematic form, we can find some fragments along his books. Those fragments should be considered in a balance of his philosophical legacy. Can we then talk about a legacy that includes aesthetics in his political thinking? Why talk about a Marxist legacy and not that a style? Because it would be treated of a work that constitutes several focus of attention about determinate problems that concerns us and will be concern to future generations. No doubt it is a reflection

1 Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional. Autor de varios libros entre los que se destacan *Filosofía de la posmodernidad*, *La derrota del neoliberalismo en Bolivia*, *Barroco y neobarroco en América Latina*. *Estudios sobre la otra modernidad* y *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*. E-mail: arriaranmx@yahoo.com.mx

about social problematics of Latin America. His legacy is an interrogation about political praxis, but also is an approach of art and aesthetics based on Marx. It is not an approach supported by substantive concepts or by rigid categories. As a political philosopher and art and aesthetics thinker he also could be located in a Marxism that breaks with most orthodox currents with his thesis about determinism of classes or about historical subject. Legacy of Bolívar Echeverría is not reduced to transmit a traditional approach to Marxism. Most important is the way in that he rethinks transformation of society not only through the foundation of an alternative modernity –Baroque Ethos-, but also through art and aesthetics. In this way, it is important value him also like a thinker of art and aesthetics to extent that he proposes an original reflection about the meaning of time, festivity, playing and the temporary rupture of history.

Keywords: *Marxism, Latin America, art, aesthetics, Bolívar Echeverría*

Recibido: 09/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

¿Cómo caracterizar las etapas de la obra de Bolívar Echeverría?

Habría por lo menos cuatro etapas:

1) La de los años sesenta cuando, a raíz de su estancia en Alemania, sus primeras reflexiones se caracterizaron por una posición libertaria; es decir, por un conjunto de reflexiones en torno de la actualidad del socialismo y de las luchas de liberación nacional.^[2]

2) La segunda etapa se puede caracterizar como la de su regreso a México donde desarrolló, en la Facultad de Economía de la UNAM, sus reflexiones sobre *El capital* de Marx.

3) La tercera etapa, a partir de los años ochenta, cuando pasó de la Facultad de Economía de la UNAM a la de Filosofía y Letras. En esta Facultad desarrolló sus reflexiones sobre la modernidad y sobre la

cultura en América Latina. También se puede advertir que fue en esta etapa cuando, en su exploración sobre el *ethos* barroco, Bolívar comenzó a reflexionar y a escribir sobre la función del arte y de la estética.

4) Finalmente la etapa posterior al derrumbe del “socialismo real”. En sus principales ensayos de esta época, Bolívar trata de situarse contra el discurso de la muerte del marxismo, contra el consenso sobre la muerte de Marx y del marxismo, contra la ideología del triunfo del capitalismo y del “fin de la historia”. Aquí se insertan sus ensayos sobre las tesis sobre la historia de Walter Benjamin para reafirmar la necesidad de pensar de otra manera la revolución social.

¿Hay una unidad en la obra de Bolívar?, ¿o se trata más bien de giros teóricos y de

² Bolívar Echeverría estuvo en Alemania durante casi una década (1960-1970) donde adquirió su formación filosófica y desarrolló actividades políticas junto a destacados líderes de la rebelión estudiantil como Rudi Dutschke. En este clima de agitación, expresó una alta valoración de los movimientos revolucionarios de aquella época. No es extraño entonces que uno de los primeros escritos de Bolívar giró en torno a los ideales libertarios del Che Guevara en Bolivia (ver Gandler, 2000, p. 102).

rupturas? La mayoría de los que han estudiado su obra coincide en señalar que dicha unidad reside en la continuidad de las reflexiones sobre *El capital* hasta el *ethos* barroco.³

Durante toda la década de 1970, luego de su regreso de Alemania, el esfuerzo de Bolívar se concentró en la interpretación de *El capital* de Marx. En aquellos años, ya se conocían diversas interpretaciones sobre esta obra desde una perspectiva estructuralista, es decir, de cómo funciona el capitalismo dejando en segundo lugar su origen y su desarrollo. Frente a este tipo de interpretaciones, surgieron otras que acentuaban más el aspecto genético. Lo necesario, sin embargo, no era debatir con estos autores, sino realizar una lectura minuciosa y profunda de la principal obra de Marx. Es así como destacó ciertas categorías que podrían entenderse como verdaderos pivotes: la contradicción entre el valor de uso y el valor el cambio, el fetichismo de la mercancía, la tendencia de la tasa de ganancia, etc. Lo que motivó a Bolívar a destacar estas categorías fue la necesidad de fundamentar un discurso crítico contra la sociedad capitalista. Hasta el final de su vida mantuvo esta lectura de *El capital* que le sirvió para desarrollar su concepción de la modernidad en general y de la cultura latinoamericana en particular. Debemos valorar de esta lectura como una mirada aguda de lo que no es visible o que permanece velado. Lo que hace Bolívar es subrayar lo que no dice, o sea leer *El capital* desde una perspectiva similar a la de Carlo Guinzburg, quien señalaba que lo que debemos ver en la historia son las huellas e indicios ocultos:

Marx es el iniciador de ese tipo peculiar de discurso al que hoy conocemos como el discurso crítico sobre la modernidad, y la afirmación que quisiera aventurar es que el discurso crítico de Marx es un discurso que emplea necesariamente el paradigma indiciario y que descubre, en la ambivalencia de lo moderno, aquel momento de barbarie cuyo pasado se proyecta sobre el presente. En efecto, lo que Marx hace en esta, que es su obra más importante, es precisamente partir de lo que podría llamarse una actitud de sospecha ante la realidad descrita y explicada por la ciencia de la economía política. (Echeverría, 2006, p. 140)

Se entiende entonces que la interpretación de Bolívar de *El capital* hay que concebirla como una metodología de investigación. De ahí que no la reduzca al siglo XIX, sino más bien de explicar de modo creativo las transformaciones del capitalismo posmoderno, es decir, de la época de la globalización y el neoliberalismo. Como ejemplo de esta aplicación creativa del método de Marx podemos señalar su afirmación cuando, a raíz de la polémica en torno de la vigencia del *Manifiesto comunista*, expresó que si bien es cierto que en la actualidad no parece que se den las condiciones objetivas de una revolución (principalmente la existencia de un sujeto como el proletariado del siglo XIX), sin embargo, sigue vigente por su misma radicalidad:

Quienes pensamos que todavía, como los comunistas de hace ciento cincuenta años, es posible darle forma a una sociedad en la que el libre desarrollo de cada quien sea la garantía del libre desarrollo de todos, estamos en la necesidad de re-decir la radicalidad del Manifiesto comunista. La peculiar cercanía del Manifiesto consiste justamente, en este reto,

3 Además del libro de Stefan Gandler (2000), *Marxismo crítico en México*, hay que citar a Diana Fuentes, Isaac García y Carlos Oliva (2012) con su compilación *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*; y Raquel Serur (2015), *Bolívar Echeverría: modernidad y resistencias*.

en este desafío. En efecto, en contra de lo que suele tenerse por caduco en el comunismo, lo verdaderamente cercano de su Manifiesto para nuestra época parece estar precisamente en su radicalismo. (Echeverría, 2016, p. 115)

Hay que señalar también que, en los primeros años de la década de 1980, comenzó a desarrollar investigaciones específicas sobre el concepto de cultura⁴. Según él, había necesidad de ampliar la crítica de la economía burguesa con una crítica a la superestructura como sistema de signos. Así, basándose en ciertos autores como Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev, Roman Jakobson, André Martinet y Emile Benveniste, adoptó y reformuló la concepción semiótica de la cultura. Esto le permitió desarrollar la crítica de los objetos económicos como sistema de signos. Bolívar se cuidaba de no concebir el lenguaje como algo autónomo o ahistórico; se puede estudiar la cultura como lengua o conjunto de códigos y símbolos, pero siempre tocando el mundo real donde sucede la praxis.

Recuerdo que, en aquellos años, no solo en la facultad de filosofía de la UNAM sino en otras universidades de América Latina, existía un verdadero culto del estructuralismo. Los sociólogos, antropólogos, psicólogos, etc. se sentían fascinados con la idea del lenguaje como modelo de las ciencias. En este contexto, se puede comprender entonces el esfuerzo

teórico de Bolívar. Lo que él trataba era de no salirse del marxismo, de ahí el énfasis en rescatar a Georg Lukács, Ernst Bloch o Henry Lefebvre⁵. Pero Bolívar quería rescatar especialmente la semiología francesa, la antropología e incluso el psicoanálisis, concretamente aquellos planteamientos basados en la lingüística como método. A partir de ahí se podía replantear la cultura como conjunto de códigos o discursos que se debía interpretar:

Quando empleamos el término discurso en expresiones como discurso fílmico, discurso gestual, discurso culinario, discurso de moda, etcétera, vamos más allá de su acepción propia, que le reservaría para referirlo a ciertas configuraciones de las comunidades lingüísticas. Al hacerlo, sin embargo, subrayamos el hecho del logocentrismo en aquellos procesos de comunicación cuya sujeción a él es doble o que se encuentran en una relación de dependencia respecto de él. (Echeverría, 2010, p. 104)

Al subrayar que hay otros lenguajes no logocéntricos (como el lenguaje olfativo, táctil, gestual, etc.), lo que Bolívar destacaba es la homología entre el proceso de la reproducción social y la comunicación lingüística. Esto significa que deberíamos reelaborar la idea de la cultura introduciendo aquello que es propio de la individualidad humana: la expresión simbólica.

4 Estas investigaciones aparecen formuladas por vez primera en su trabajo *La forma natural de la reproducción social*, publicado en la revista *Cuadernos Políticos* (41), en 1984. Durante esos años, expone estas ideas en sus cursos de la Facultad de Filosofía y Letras y más tarde aparecen en el libro *Definición de la cultura*, en el año 2001.

5 Con respecto a Lukács, Bolívar Echeverría escribió varios ensayos. No sucede lo mismo con Ernst Bloch y Henry Lefebvre a quienes siempre le gustaba citar elogiosamente. Para caracterizar su concepción del marxismo, hace falta investigar la influencia de estos autores. Tomando en cuenta la cantidad de referencias a ellos, se destacan más sus alusiones a Sartre (el de la *Crítica de la razón dialéctica*) y a Walter Benjamin. Estas alusiones demuestran que Bolívar estuvo muy alejado de las corrientes ortodoxas del marxismo. Su forma de interpretar a Marx lo situaba al lado de los filósofos marxistas más renovadores (como Ernst Bloch, Henry Lefebvre, J. P. Sartre y Walter Benjamin).

El concepto de modernidad

En la última etapa de Bolívar, su principal preocupación filosófica giró en torno del concepto de modernidad. Y esto se debía probablemente a que vislumbró que era el tema fundamental en el debate político contemporáneo. En América Latina, no podíamos seguir pensando en la adopción del tipo de modernidad capitalista como la única modernidad posible. Lo que hay que precisar es que desarrolló su concepto de modernidad a partir de los debates que fueron dándose con especial fuerza en los años de 1980 a raíz del advenimiento de nuevos paradigmas como el posmodernismo⁶. En efecto, lo primero que Bolívar quiere refutar es a los filósofos que declaran que la modernidad capitalista representa el único camino posible. La modernidad es algo más amplio que implica un desarrollo tecnológico propio de un tipo de civilización material. O sea que lo importante en la primera formulación de su concepto de modernidad es diferenciar varios tipos de modernidad, entre ellos el capitalista, que se

habría desarrollado con posterioridad deformando y pervirtiendo su carácter emancipatorio. Dicho con otras palabras, Bolívar, en principio, se dedicó a rastrear el origen de la modernidad independientemente de su encarnación en la forma histórica del capitalismo. Para ello se sirvió de las investigaciones de autores como Lewis Mumford que ubican el origen de esa modernidad en el siglo XII a partir de la gran transformación tecnológica de aquellos años. No es que Bolívar postule un determinismo tecnológico; solo reconoce la importancia que tuvo en la gestación de una nueva cultura que comenzaba a emerger. Observar esta emergencia en un momento histórico (el siglo XII) le permitió diferenciar⁷ la modernidad como algo todavía no identificado con el capitalismo. Una cosa era la modernidad que prometía un desarrollo y otra cosa era el capitalismo que posteriormente la pervirtió al convertir todo en valor de cambio.

6 Este paradigma también nos afectó en América Latina en la medida en que nos obligaba a pensar una profunda crisis y recodificación de la cultura y las formas de vida. Debíamos entrar a un debate sobre el lugar que ocupábamos los países latinoamericanos en el proceso de la globalización. El paradigma de la posmodernidad adquiría pertinencia ante las dificultades para sustituir las explicaciones lineales de la historia y la búsqueda de conciliaciones en todos los ámbitos de la ciencia. Al mismo tiempo, el pensamiento de la continuación y trascendencia del proyecto moderno ofrecía indicios de lo que puede ser el desarrollo futuro de la sociedad. Resultaba así oportuna la exploración del horizonte cultural y social que nos corresponde a la luz de conceptos de gran radicalidad. La conjunción del *ethos* barroco y la posmodernidad convocaba a la tarea filosófica, la sensibilidad estética, el análisis sociocultural y a la epistemología de lo complejo. Además, permitía reunir la experiencia de “la modernidad como utopía y drama civilizatorio”. Así lo señaló Bolívar en el seminario *Diálogos del nuevo siglo. Barroco y posmodernidad*, con la presencia de Jean Baudrillard y Michael Maffesoli, en el año de 2001, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

7 En América Latina, el tipo de modernidad no es el mismo que en Europa y Estados Unidos, que proviene más del proceso industrial tecnológico. En nuestros países, el inicio de la modernidad no arranca de dicho proceso sino del siglo XVII, que es un siglo fundamentalmente barroco por arrastrar símbolos culturales de las comunidades locales. En este sentido no es concebible pensar nuestra modernidad como equivalente a la modernidad europea occidental. Bolívar Echeverría conocía muy bien a autores como Alejo Carpentier, Lezama Lima y Severo Sarduy que hablaban de un barroco indoamericano, base de una modernidad alternativa diferente (ver Arriarán, 2007).

Una vez hecha esta precisión, Bolívar deriva en la reflexión sobre el *ethos* barroco como otro tipo de modernidad. La necesidad de hablar de otros tipos de modernidad se debía también a que la realidad de América Latina se diferenciaba de la realidad europea donde cabían otras formas de modernidad como la clásica o la romántica que no representaban transgresiones, al capital sino solo acomodaciones o adaptaciones para su mejor funcionamiento.

La principal diferencia entre la realidad de América Latina con respecto a la realidad europea reside en que el tipo de modernidad no deriva del proceso de la Ilustración sino del siglo XVII que, en nuestros países, se caracteriza por un modo específico de presentarse el barroco como mezcla entre las culturas indígenas y la cultura occidental. En el pensamiento de Bolívar, dicha mezcla no es un proceso híbrido (donde las culturas se confunden hasta diluirse) sino que se presenta como una predominancia de los elementos culturales propios.

O sea que la diferencia con la modernidad capitalista europea reside en entenderla también como una estructura que se identifica con la forma de vida estadounidense (la “modernidad americana”). Se trata del modelo que, como proyecto económico y político triunfante a escala mundial, se impone sobre la base de la reducción de lo humano a simple mercancía. Lo original en este modo de plantear el concepto de modernidad es la manera en que el autor vincula esta modernidad con la dominación racial. El éxito de este modelo mercantil se debería

a la aceptación sumisa de los ideales de la raza blanca. Bolívar no reduce el análisis a la descripción de la nueva forma de dominación ideológica (el mito de la blanquitud como sinónimo del buen ciudadano, de modernidad ideal y progreso), sino que plantea preguntas bastante críticas: ¿la historia es en verdad, como los medios de comunicación no se cansan de inducirnos a creer, algo que viene ya hecho por las circunstancias dadas? Si hay algo que influye en los modos contemporáneos de pensar la política en América Latina es justamente este planteamiento de que la modernidad capitalista no es algo inevitable. Esta idea de una supuesta inevitabilidad histórica se ha vuelto una ideología que justifica el predominio de la raza blanca. Hay que reconocer entonces que la obra de Bolívar Echeverría se sitúa en las antípodas de este tipo de planteamientos, ¿el progreso de la modernidad capitalista es un destino ineluctable dentro del cual nacimos y en el que igualmente moriremos?, ¿es imparable la devastación de lo natural y de lo humano que viene con ese progreso, el exterminio de razas consideradas inferiores y que vemos avanzar sin obstáculos?, ¿se trata únicamente de que, quien pueda, encuentre en ella un “nicho de bienestar” mientras termina el proceso? Este cuestionamiento radical de Bolívar a la modernidad capitalista constituye su aporte fundamental, pues muestra su ligazón con el proyecto de un Estado racista. Este apuntamiento tiene una gran actualidad ya que coincide con nuestras preocupaciones y pesadillas cotidianas sobre el advenimiento de líderes como Donald Trump.

La constitución inacabada de la teoría estética de Bolívar Echeverría

Quizá el filósofo que más influyó en la elaboración de la teoría estética de Bolívar Echeverría fue Walter Benjamin. En efecto, de Benjamin extrae varias ideas fundamentales⁸. En primer lugar, la tesis de la relación de la técnica y la modernidad capitalista. Como sistema económico, el capitalismo ha generado y desarrollado una “neotécnica” adecuada a sus necesidades, pero al mismo tiempo, la posibilidad de otro uso. Bolívar subraya esta contradicción que consiste, por una parte, en poner la ciencia y la tecnología al servicio del valor de cambio y, por otra parte, de crear las condiciones para su negación. En este sentido, recupera el texto de Walter Benjamin sobre la obra de arte en la época de su reproducción, texto donde se ejemplifica que hay en el cine un contenido ambiguo y contradictorio. El cine como nueva tecnología puede servir como dominación o liberación. Se puede ver que Bolívar recupera las observaciones de Benjamin desarrolladas en su obra de *Los pasajes*, especialmente en torno de la contradicción entre lo productivo y lo improductivo, entre el valor de uso y el valor de cambio, entre las mercancías que promete la modernidad y que efectivamente produce:

Benjamin parece creer que la perspectiva de aproximación más favorable para encontrar la clave del enigma de la vida moderna es que se abre a través de ese lapso de tiempo en el que tiene lugar el proceso moderno de disfrute improductivo y a través del escenario donde ese lapso transcurre.

El pasaje es el mundo al que pertenece el *flâneur*, y el *pasaje* es un centro comercial, un “templo de la mercancía”: el escenario fascinante sobre el cual las cosas de la vida moderna, se ofrecen a costa del sacrificio de su valor de uso. (Echeverría, 1998, p. 55)

Esto significa que Bolívar comparte con Benjamin su concepción estética de naturaleza revolucionaria; se trata de concebir el arte como arma de lucha de las clases oprimidas. Oponiéndose a la estética formalista y aristocratizante, resalta el vínculo con una tecnología que elimina el aura de las obras clásicas, lo que posibilita el desarrollo de un arte popular. Por supuesto que la estética, para Bolívar (lo mismo que Benjamin), no se identifica con ciertas estéticas panfletarias o populistas. Se trata más bien de revalorar lo propiamente estético que consiste en su dimensión de ruptura con el *continuum*. Esto se ve más claramente en las tesis benjaminianas sobre la historia. En otros trabajos, Bolívar se refiere ampliamente a estas tesis donde se opone a la concepción ilustrada del progreso y del desarrollo lineal de la historia. Esto significa compartir el mito de que la sociedad humana seguiría un camino de una etapa inferior a otra superior según una concepción teleológica de la historia. Bolívar subraya precisamente que no hay leyes, sino azar, que además se trata de oponerse a una concepción positivista que impregnó a muchos marxistas que conciben a los sujetos como meros objetos del “progreso”. Por esto reivindica la “concepción

8 Hay muchos textos donde Bolívar se refiere ampliamente a estas ideas. Habría que destacar los siguientes: Deambular: el *flâneur* y el valor de uso (en *Valor de uso y utopía*); El ángel de la historia y el materialismo histórico; Los indicios y la historia (en *Vuelta de siglo*); Arte y utopía (en *Modernidad y blanquitud*) y Benjamin, la condición judía y la política, en el libro *La mirada del ángel*, en torno de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin.

mesiánica” de Benjamin, pero aclara que, por ello, no debemos entender el retorno a alguna doctrina religiosa como la judeo-cristiana. La concepción de Benjamin significa otra cosa; no es un tratado sobre Dios, sino más bien un discurso que plantea una cierta relación del pasado con el presente. Se trata de introducir una concepción mesiánica en el marxismo⁹, lo que significa resolver una deuda moral con las víctimas, los vencidos:

Aquello que constituye la plenitud del tiempo, aquello que hace que el tiempo no esté vacío, como en la noción progresista, sino lleno, sería según las Tesis de Benjamin, la “potencia mesiánica”. Se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser “débil”, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, “la cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzando así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él. (Echeverría, 2005, p. 32)

¿Por qué es necesario reivindicar esta concepción mesiánica de Benjamin? Bolívar creía en la viabilidad de este concepto, ya que los hechos históricos después de la Segunda Guerra Mundial parecen contradecir el mesianismo benjaminiano, es decir, que no hubo nada que pudiera confirmar la ruptura del tiempo y el advenimiento de una nueva

sociedad. Por el contrario, lo que sobrevino fue un sistema que impide cualquier posibilidad de transformación histórica. Y por esto quizá Bolívar comparte este enfoque, precisamente por no haber salidas a la crisis, nos invita a recuperar el concepto mesiánico de revolución. En la medida en que en el momento actual nos encontramos ante la inminencia de una destrucción de todo lo humano, la única posibilidad entonces es detener la historia. Frente a la catástrofe inevitable ocasionada por el capitalismo neoliberal no hay otra alternativa. Lo más importante es el hecho de que, al detectar el tema en las tesis sobre la historia de Benjamin, Bolívar estaba desarrollando un giro teórico decisivo: la interrupción catastrófica del *continuum* es una manera de oponerse al discurso capitalista de la crisis. Esto significa que la revolución no puede ser reducida a una decisión de las clases sociales dominantes. Por esa razón, Bolívar destaca la idea de Benjamin de la dialéctica entre violencia fundacional y violencia restitutiva, que no significa concebir la violencia revolucionaria como una retórica hueca o una reconstitución heroica, se trata más bien de una suspensión del discurso o relato historicista del progreso:

Elaborar una concepción de la catástrofe adecuada a un concepto no teológico de lo político y no historicista de la historia se muestra como una tarea ineludible para

9 Este tema ya fue tratado ampliamente por Ernst Bloch en sus libros *El ateísmo en el cristianismo* (1983) y en *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (2002). Bolívar conocía estos libros aunque no llegó a escribir comentarios específicos al respecto. Hacerlo hubiera sido muy importante, pues nos permitiría comprender su concepción de la función liberadora de la religión. Lo que llama la atención es la apertura de Bolívar hacia el tema de la compatibilidad entre teología y marxismo. Lo que explica esta apertura es quizá el hecho de su visión del catolicismo latinoamericano. Pero habría que aclarar que por más que Bolívar valorara positivamente a los jesuitas, se aleja mucho de la ortodoxia eclesial que pregona un cristianismo puro y castizo: “Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa pero que no puede ocultar distintas supervivencias idólicas. El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios” (Echeverría, 2010b, p. 199).

confrontar la filosofía de la historia del capital que es, en su despliegue planetario, absoluta espacialización de la temporalidad y predominio de la circulación ampliada de mercancías. Una crítica de la economía política actual requiere, por lo tanto, de una diferenciación entre la destrucción improductiva como violencia pura (el gasto de la economía general batailleana), y la destrucción sacrificial como mecanismo definitorio del proceso de acumulación capitalista. (Villalobos Ruminott, 2013, p. 49)

¿Qué fue lo que llevó a Bolívar a desarrollar una teoría de la “destrucción sacrificial”? No es que nos proponga una teoría de la revolución en forma abstracta y ahistórica: tiene cuidado de centrarse en el contexto de la crisis de la cultura moderna. Por esa razón explica que hay una oposición entre la creatividad y la industria cultural. Discutiendo las tesis de Horkheimer y Adorno sobre el proceso de la Ilustración que desemboca en la integración total de toda forma de resistencia, plantea que la creatividad no puede ser destruida, ya que se relaciona con la parte de la subjetividad y lo propiamente humano. Aunque reconoce el gran poder de la industria cultural para convertirnos en mercancías, sin embargo, deja un lugar para el arte y la estética que se transforman en espacios políticos de resistencia frente al capitalismo. Hay que destacar entonces que el arte y la estética representan

para Bolívar Echeverría lugares estratégicos para oponernos a la lógica del valor de cambio. En esto coincide con la concepción estética de Adolfo Sánchez Vázquez.^[10]

Por supuesto que no se trata de plantear la utopía estética como alternativa al capitalismo, a la manera de Herbert Marcuse que hablaba de una sociedad cuyo principal objetivo fuera el eros y el goce lúdico. De lo que se trata más bien es de abrir lo artístico a la vida cotidiana. Por eso la insistencia en remitirnos a la corriente del constructivismo ruso que intentaba evitar el encierro del arte en los museos. También para Bolívar, el arte y la estética solo tienen sentido si no se reducen a los artistas; lo estético (y no solo lo artístico) deben reconectarse con la fiesta (lo opuesto a la vida ordinaria como dice Roger Caillois (2006)). Si el arte y lo estético representan lo que nos permite distanciarnos de lo real, entonces habría que repensar lo festivo como lo que representa la ruptura y la transgresión con lo establecido. A partir de la distinción entre las dos esferas de la cultura, la de la vida cotidiana y de la fiesta, sitúa la actividad estética en el nivel de lo festivo donde se opera el espacio para la subversión del orden social. El arte sería entonces lo que se opone a la realidad, y que como tal abre lo imaginario y lo creativo. Bolívar parte de la distinción fundamental entre *la política* y *lo político*. La política

10 Después de su retorno a México, durante los años en que Bolívar estuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, asistió regularmente a los seminarios de Adolfo Sánchez Vázquez. En estos seminarios Sánchez Vázquez desarrollaba sus conceptos sobre el carácter mercantil de la obra de arte (conceptos centrales que darían forma a su libro *Las ideas estéticas de Marx*). La coincidencia de Bolívar con Sánchez Vázquez consiste en la crítica del fetichismo de la mercancía y de la hostilidad del capitalismo con respecto a la producción artística. En este sentido, ambos autores se basaron en la oposición señalada por Marx en *El capital* entre valor de uso y valor de cambio. O sea que entre la filosofía de Bolívar Echeverría y la de Sánchez Vázquez hay más afinidades de las que se conoce ¿por qué Bolívar eligió México y no otro país? Uno de sus motivos fue encontrarse con Sánchez Vázquez. Pero no fue solo un encuentro más, entre muchos otros, sino que constituyó una verdadera fusión ideológica y de profunda amistad, que a lo largo de las décadas de 1970, 80 y 90 conformó uno de los momentos más altos de elaboración de un marxismo crítico y creador, fundamentado en la realidad de América Latina (ver Arriarán, 2015).

tiene que ver con la vida cotidiana, con las formas institucionalizadas; sin embargo, no se reduce a la conformidad. Hay necesidad de diferenciar *lo político* como aquello que, dentro de la política, irrumpe como burbujas de libertad, es decir como momentos extraordinarios donde se altera la vida cotidiana. Lo político se identifica entonces no con lo real sino con lo imaginario:

La política puede ser, por un lado, una actividad política “natural”, religiosa o comunitaria, y por otro, una actividad política “contractual”, laica o republicana. La primera, la política religiosa, propia de las comunidades premodernas o de tendencia “oriental” corresponde a una vida social en la que el momento extraordinario y el momento cotidiano no se encuentran separados ni clara ni definitivamente en el tiempo. (Echeverría, 2010a, p. 161)

Si *lo político* no se reduce a la concepción moderna, republicana, sino que abarca lo que las culturas antiguas entendían como lo sagrado, en oposición a lo profano, hay entonces una dimensión olvidada muy importante que tiene que ver con el modo fundamental en que las comunidades humanas se reproducen. Este modo fundamental no es otro que la fiesta, un hecho que va más allá del juego y del arte. Retomando el concepto de la ceremonia festiva según Georges Bataille, afirma que:

Para estar plenamente en el mundo, el ser humano de la historia que vivimos requiere de la experiencia de lo sagrado, o dicho en otros términos, del traslado al escenario de la imaginación, del “paso al otro lado de las cosas”. El vehículo por excelencia de este tipo peculiar de ruptura de la rutina de la vida cotidiana es la ceremonia ritual, sea esta la ceremonia festiva, pública de la religión, de la convocatoria por lo “divino”. (Echeverría, 2010a, p. 178)

Para Bolívar, el comportamiento festivo, por su radicalidad, es lo que más se parece al comportamiento estético. En este sentido, la fiesta, en lo público y en lo privado, es la puesta en acto de una revolución imaginaria, es decir, de una destrucción y de una restauración simultáneas de una configuración concreta de lo humano. O sea que hay una gran afinidad entre los actos festivos y los actos revolucionarios. Pero además, hay una afinidad con las experiencias artísticas y estéticas, aunque, claro, no se puede dejar de advertir una diferencia: en la experiencia estética, no se recurre a las ceremonias, ritos o drogas. En vez de esto, hay recurrencia a los medios propios que nos ofrecen las obras (formas, colores, sonidos, etc.). Según Bolívar, hay tres técnicas, lenguajes o ejes que forman el sistema de las artes: el eje de la palabra (poesía, drama), del cuerpo (música, danza) y del espacio (arquitectura, pintura, escultura). Estos tres ejes funcionan de manera articulada en la medida en que equivalen a la ceremonia festiva, hecho que incluye todas las expresiones del cuerpo y del alma. Lo que Bolívar parece indicarnos es que la fiesta, como integración y ruptura, se relaciona con lo que Wagner planteaba como drama escénico. Ciertamente estamos ante una obra total que alude a la ópera como síntesis de las palabras y los sonidos.

Lo que tenemos entonces en la teoría estética de Bolívar es una concepción de lo estético como integración de las artes. Esto significa que la poesía, la pintura o la música son experiencias estéticas particulares:

[C]ada una de las artes está obligada, así, a deformar la figura perfecta de lo que debería ser una traducción completa, como drama escénico global, de la ceremonia festiva; está obligada a hacerlo porque tiene que elegir uno de los ejes de simbolización, el espacial, el

temporal o el de la palabra, para desarrollar su propuesta de experiencia estética. (Echeverría, 2010a, p. 187)

O sea que Bolívar admite que cada arte pueda funcionar autónomamente, aunque esto suponga necesariamente subordinar a las otras. Según esta teoría, hay que diferenciar también la ciencia, el mito y la poesía. La ciencia no excluye lo lúdico ya que posee creatividad, pero lo que la diferencia del mito y de la poesía es su modo de hablar del mundo en términos fríos, lógicos y referenciales. El mito equivale a la ruptura festiva en tanto constituye un modo de hablar vinculado a las ceremonias y los ritos. No se caracteriza por un hablar frío sino caliente, se relaciona con los cuentos y las leyendas, es decir, con lo mágico y con lo religioso. El discurso poético se vincula con el mítico, la poesía trabaja el mito como un trasfondo pleno de sentido. Así como el arte solo revela lo que es cuando se lo pone en referencia a la fiesta, así también el discurso poético no puede entenderse sin el discurso mítico.

Para terminar de explicar y valorar la concepción del arte y de la estética de Bolívar Echeverría debemos señalar que en su investigación desembocó en el *ethos* barroco, es decir que se vincula con una teoría de la cultura más que con una teoría del barroco como estilo artístico.^[1] Antes de teorizar sobre el *ethos* barroco latinoamericano, se dedicó a investigar el significado del barroco en general. La importancia de autores como Henrich Wölfflin (1968), Wilhelm Worringer y otros fue que, por vez primera en la historia del arte europeo, se

comienza a ver el barroco de otra manera, no como un arte inferior desde el punto de vista estético. Desde esta perspectiva se podía contraponerlo al arte clásico como un arte con rasgos originales (predominio de lo dinámico, del color sobre el dibujo, de la parte al todo, etc.). Pero de esta justa valoración del valor estético del barroco no se podía deducir que podía estudiárselo solo en su aspecto formal. De ahí que no fue difícil para Bolívar colocar su mirada en el barroco latinoamericano donde resaltaba sus aspectos extraartísticos y extraestéticos. Había que entender entonces que lo barroco no se reduce a la concepción ornamental. Si bien es cierto que hay un exceso de ornamentos, esto no significa que sea puramente superfluo o decorativo.

Lo propio del barroco es justamente este exceso o teatralización, y lo que debe entenderse por ello es un modo diferente de representación. Además de T. Adorno (1980), se basa en Heidegger quien llamaba la atención sobre el hecho de que debemos cuidarnos de no caer en una concepción epistemológica de la verdad como correspondencia. De manera similar, señala Bolívar que, si bien encontramos relación entre la imagen y el objeto, entre lo representado, hay que concebir el barroco como algo que se relaciona más con la ficción. Lo barroco es una puesta en escena absoluta, es decir, una representación radical pero dentro de la pura ficción. Y es que en efecto, lo barroco no es otra cosa que una transfiguración imaginaria; su misma naturaleza es de teatralización:

II La mayoría de los especialistas reducen lo barroco a un estilo artístico. En el caso de México, se puede señalar los estudios de Manuel Toussaint, Justino Fernández, Francisco de la Maza y de Jorge Alberto Manrique (2002), quienes han estudiado con gran profundidad y acierto el arte barroco mexicano como arte completamente diferente del arte europeo-occidental. Esto no significa que no hayan considerado su dimensión cultural, pero lo que diferencia el enfoque de Bolívar es su rechazo al reduccionismo formalista. Lo formal no es algo separado o autónomo, sino que está implícito en el comportamiento cultural.

La obra que produce se distingue de otras representaciones de la vida por el hecho de que no se pone frente a ella como una copia o un retrato de ella, sino porque se pone en lugar de la vida, como una transfiguración... El arte barroco tiene una manera especial, peculiar, de cumplir la tarea implícita que la vida moderna ha confiado a la creación artística. Se trata de la tarea que consiste en procurar una representación, es decir, una apropiación cognoscitiva del mundo; pero no de hacerlo en un reflejo racional del mismo, no en conceptos dirigidos al entendimiento, sino de manera sensorialmente inmediata, en imágenes destinadas a la experiencia estética. El arte barroco cumple con esta tarea. Produce imágenes —plásticas, lingüísticas— a través de las cuales el mundo puede ser apropiado

en una representación estético-cognoscitiva; pero lo hace de una manera tal, que pone en crisis la esencia moderna de la representación cognoscitiva. (Echeverría, 2006, p. 159)

Si se otorga una gran importancia al aspecto transfigurador del arte barroco, podemos entender entonces el acento que coloca en lo festivo que no persigue la realidad pragmática sino la presencia de lo lúdico, cuando se rompe la rutina cotidiana. En este sentido, y en la medida en que subraya el carácter transgresor y liberador de lo estético podemos concluir que nos encontramos ante una propuesta original marxista, más allá de Marx, elaborada desde América Latina.

Referencias

- Adorno, T. (1980). *Teoría estética*. Taurus.
- Arriarán, S. (2007). *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. Ítaca.
- . (2015). *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*. Ítaca.
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets.
- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo*. Taurus.
- . (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Visor.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- . (2005). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Era, UNAM.
- . (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- . (2010a). *Definición de la cultura*. FCE, Ítaca.
- . (2010b). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Fuentes, D., García, I. y Oliva, C. (comp.). (2012). *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*. Ítaca.
- Gandler, S. (2000). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE-UNAM.
- Manrique, J. A. (2002). *Una visión del arte y de la historia* (v. 3). UNAM.
- Serur, R. (comp.). (2015). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. Era, UAM Xochimilco.
- Villalobos Ruminott, S. (2013). *Soberanías en suspenso*. La Cebra.
- Wölfflin, H. (1968). *Renacimiento y barroco*. Paidós.

La historia, *El capital* y el ethos barroco. Una aproximación a la mirada histórica de Bolívar Echeverría

History, Capital, and the Baroque Ethos: an approach to the historical view of Bolívar Echeverría

Isaac García Venegas
CIESAS

Resumen

En este trabajo se propone leer la obra de Bolívar Echeverría desde la perspectiva del historiador. En primer lugar, se analiza su obra con la intención de hallar en ella elementos que puedan ser útiles para la producción de una historia acorde con las exigencias de la crisis civilizatoria en la que nos hallamos inmersos. En segundo lugar, ofrece algunas pistas para, de acuerdo con Bolívar Echeverría, leer *El capital* de Marx como un libro en el que se practica cierta escritura de la historia y en el que se encuentra una teoría de la historia desconocida, en la inteligencia de que ambas cosas inspiran la propuesta en torno a la historia de Bolívar Echeverría.

Palabras clave: modernidad capitalista, crisis civilizatoria y disciplina histórica; cuádruple ethos de la Modernidad, ethos barroco e historia crítica; Bolívar Echeverría y conciencia de historicidad.

Abstract

This work proposes to read the work of Bolívar Echeverría from the perspective of the historian. In the first place, his work is analysed with the intention of finding in it elements that may be useful for the production of a history in accordance with the demands of the civilizational crisis in which we are immersed. Secondly, it offers some clues to, according to Bolívar Echeverría, read Marx's Capital as a book in which a certain writing of history is practiced and in which an unknown theory of history is found, in the intelligence that both things inspire the proposal around the history of Bolívar Echeverría's work.

Key words: Capitalist Modernity, Civilizational Crisis and historical discipline; quadruple ethos of Modernity, baroque ethos and critical history; Bolívar Echeverría and awareness of historicity.

Recibido: 21/12/2019
Aprobado: 13/05/2020

I

Sucede con los grandes pensadores que sus obras trascienden las fronteras disciplinarias dentro de las cuales, en un principio, elaboran y desarrollan sus ideas. Tómese como ejemplo a Karl Marx, quien desde la filosofía realizó la crítica de la sociedad burguesa. No cabe duda de que su obra trasciende esos marcos disciplinarios, incluso generando y/o alimentando movimientos y regímenes políticos, no siempre con buenos resultados, es cierto. Pero más que la condena o la valoración objetiva de las expresiones políticas que dicen inspirarse en tal o cual conjunto de ideas, lo que aquí interesa es subrayar este desplazamiento de los marcos disciplinarios en los que originalmente el filósofo alemán hizo sus contribuciones. En este sentido, no es exagerado señalar que, en una suerte de espejo, con la obra de Bolívar Echeverría está pasando lo mismo, aunque este desplazamiento se encuentre apenas en sus inicios. Aun cuando su obra sigue siendo una suerte de patrimonio del discurso filosófico-cultural, paulatinamente esta comienza a ser leída y trabajada desde ámbitos relativamente distantes a ese discurso. También es evidente que algunas de sus ideas se han utilizado ya para apuntalar discursos de orden político tanto desde el poder como desde lo que él mismo llamaba el “contrapoder” (Quang y Vercoutère, 2013), lugar al que en vida se adscribía sin dudarle un momento.

Las páginas que siguen quieren contribuir a este desplazamiento de su obra en favor de la historia, de la disciplina histórica, en la que se incluye no solamente el trabajo propiamente

artesanal del historiador, eso que Lewis Perry Curtis Jr. (1975) llamaba “el taller del historiador” y Luis González (1991) el oficio de historiar, sino también el de su teorización y su filosofía. En otras palabras, lo que se pretende es esclarecer, en la medida de lo posible, cuan útil puede resultar la obra del filósofo ecuatoriano para el historiador contemporáneo, de manera especial para el que se encuentra en formación, que es el más susceptible de sucumbir a modas pasajeras.

Leer la obra de Bolívar Echeverría como historiador, buscar en ella aquello que le resulte a este útil o sugerente, no obedece a un capricho. De hecho, es más que pertinente si se considera que, en rigor, el filósofo ecuatoriano era también un muy buen historiador. Probablemente sea el estudio introductorio al trabajo de Pedro de Mercado, *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?*, el ensayo que muestra los alcances de Bolívar Echeverría como historiador (Mercado y Echeverría, 2004), alcances que, en sus proyectos de investigación consignados por Stefan Gandler (2008, pp. 133-134), desplegaba constantemente. Parte de estos alcances pueden leerse en el libro *Conversaciones sobre lo Barroco* (Kurnitzky y Echeverría, 2011), mismos que han sido elogiados por sus muy importantes y esclarecedoras contribuciones a los estudios histórico, culturales y literarios virreinales (Bravo, 2004, p. 161-171). Por supuesto, no todos están de acuerdo con la afirmación aquí sostenida, e incluso se ha puesto en duda si su conocimiento del pasado incaico fue el suficiente a la hora de elaborar su teoría del *ethos* barroco o si conocía a fondo la historia estadounidense para poder hablar de una “modernidad americana”.¹¹ Ambos

11 En la mesa del 5 de junio de 2014, en el marco del Coloquio “Bolívar Echeverría. Una vida filosófica”, en la que participaron Isaac García Venegas, Stefan Gandler, David Chávez y Galo Cervillos Rueda, en el Auditorio de Flaco Ecuador, entre otras cosas se puso a discusión si el conocimiento de Bolívar Echeverría sobre

cuestionamientos son insostenibles en la medida en que su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad hubiese sido del todo imposible de formular sin un conocimiento amplio y profundo por lo menos de la historia occidental, pero también de esa que suele denominarse prehispánica. Esta convicción es la que induce a leer su obra, sí, desde Karl Marx y el discurso crítico, pero también de la mano de historiadores como, por ejemplo, Fernand Braudel, Eric Hobsbawm, Carlo Ginzburg, pero también de la de Alfredo López Austin, Luis González, Antonio García de León, entre muchos otros.

La afirmación de que Bolívar Echeverría era un muy buen historiador tampoco es una interpretación derivada de una lectura sesgada de su obra. Parte del hecho concreto de que, en vida, este filósofo conminaba a aproximarse a la “ciencia de la historia”, como la llamaba el joven Karl Marx. Aproximarse en este caso quiere decir hacerse de un saber decisivo por ser relevante. En su ensayo *Los indicios y la historia*, Echeverría (2006, p. 139) medita al respecto, sosteniendo lo siguiente para explicar la pertinencia del método histórico propuesto por el historiador Carlo Ginzburg:

Dada la confusión que reina entre los marxólogos acerca del género al que habría que adscribir este libro [*El capital*], que se presenta a sí mismo como una “crítica de la economía política”, podemos permitirnos

suponer —teniendo en cuenta que Marx decía en su juventud que no reconoce otra ciencia que no sea la ciencia de la historia— que se trata de un libro en el que de una manera u otra se practica la escritura de la historia.

Hay que señalar que muy pocos historiadores estarían de acuerdo con esta suposición, pero ese consenso no le quita relevancia a la suposición. No cabe duda de que quien la propone fue uno de los lectores más avezados de toda la obra de Karl Marx, por lo que es del todo imposible tomarla como una ocurrencia o una intuición. Pero, por otro lado, solamente la pudo hacer quien a su vez tuviese un interés e inclinación por la historia. Por su obra sabemos que Bolívar Echeverría explícitamente refería al historiador Fernand Braudel y a los trabajos de orden histórico de Lewis Mumford y de Walter Benjamin. Sin embargo, por anécdotas de quienes convivieron con él, ya fuese como alumnos o colegas, tenemos información suficiente para hacernos de una idea sobre la relevancia que para él tenía la historia. Entre todas estas anécdotas, vale la pena recoger una de ellas que también alude a la obra cumbre de Karl Marx.

En el homenaje que con motivo de su muerte se le hizo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México a finales de septiembre de 2010, el filósofo Pedro Joel Reyes dio cuenta de una anécdota en este sentido. En su intervención, comentó: “Su modo de dejar tareas

el pasado incaico era tan amplio y preciso como el que pudo tener sobre el pasado prehispánico mexicano, debido a su exilio. Esta discusión fue importante porque en cierto modo parecía poner en tela de juicio la pertinencia de su propuesta del *ethos* barroco. Por otro lado, después de publicado el libro *La americanización de la modernidad* (2008), el propio Bolívar Echeverría refirió que había recibido como crítica el supuesto desconocimiento de la historia estadounidense por su ensayo “La ‘modernidad americana’. (Claves para su comprensión)”. Más que desconocimiento, quizá este ensayo en principio, solamente en principio, llama la atención porque parece no tener cabida adecuada en el marco de su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad. Justamente en aquel coloquio 2014, Stefan Gandler y un servidor estuvimos dándole vueltas al asunto en conversación personal.

era abrumador, una vez me dijo después del seminario: por cierto, en *El capital* de Marx hay una teoría de la historia que nadie ha tomado en cuenta. Le pregunté ¿cómo?, pero ya se había ido y no me lo volvió a mencionar. Nada más allí la dejo” (Reyes, 2012, p. 26). Esta anécdota es de suyo interesante, sin embargo, lo es más si se toma en cuenta que esta referencia la hizo a un profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, cuya especialidad es la Filosofía de la Historia, y que, adicionalmente, formó parte del núcleo duro del grupo de investigación del proyecto El concepto de cultura política y la vida política moderna en América Latina, coordinado por Bolívar Echeverría entre 1994 y 1997 (Gandler, 2008, pp. 131-134). Esta sola referencia invita a realizar toda una pesquisa para dar con esa teoría de la historia desconocida. La convicción de que el modo de pensar la historia de Bolívar Echeverría halla su núcleo central en los planteamientos de Marx, torna inevitable que, en la búsqueda de la utilidad de su obra para la historia y el historiador, se abran las puertas de esa pesquisa sin que por ello se tenga la certeza de haberla llevado a buen puerto.

Para Echeverría, entonces, en *El capital* de Marx, se practica la escritura de la historia y hay una teoría de la historia desconocida. Aquí se parte de la idea de que ambas cosas se encuentran cifradas en la obra del filósofo ecuatoriano. Por eso, antes que aventurarse a una relectura de *El capital*, misma que se ha hecho desde hace 150 años, lo que aquí se intenta es decantar de la obra de este filósofo algunas claves que, en trabajo posterior, permitan una aproximación a aquel como la sugerida por él, sin caer en lo de sobra sabido y conocido: el materialismo histórico, la lucha de clases, los modos de producción, etcétera.

II

Además de la modernidad, la cultura, el capitalismo, su lectura de *El Capital*, todos ellos temas evidentes y fundamentales en la obra de Bolívar Echeverría, en ella aparece recurrentemente de manera explícita en unas ocasiones, implícita en otras, la referencia a la cultura política, entendida esta como esos esbozos de sentido en disputa que se intenta imprimir, a menudo de manera violenta, a la sustancia social en un determinado lugar, en una determinada época.

Aparece tematizada en la distinción entre lo político y la política, pero también como el “lugar” desde el cual se construye y se lee cualquier esfuerzo teórico sobre la realidad. En su obra, insiste en que este ámbito es decisivo si se quiere pensar la actualidad del esfuerzo teórico de Marx. Nos dice que, en ese caso en concreto, es necesario pensarlo desde el desplazamiento hacia un *ethos* reflexivo en el que ya no domina la idea de la revolución, como cuando él construyó su esfuerzo teórico, sino el del realismo cínico del capitalismo (Echeverría, 1998, p. 40). En otra parte, nos dice también, que en ello insistió, en su momento, Rosa de Luxemburgo, pero que su sugerencia no fue tematizada “en su magnitud verdadera” (Echeverría, 2002).

Para el caso de Bolívar Echeverría y el de su obra, este “lugar” no es otro que el de la prevalencia hegemónica de la modernidad capitalista con su *ethos* realista, cínico y bárbaro. Un “lugar” que genera y reproduce una crisis civilizatoria brutal que, además de afectar y degradar al extremo de la destrucción la relaciones entre los seres humanos, sometidas a la lógica del “hecho capitalista”, esto es, la valorización del valor, también destruye a la Naturaleza hasta el punto de un posible

no retorno, como es evidente en el ecocidio que actualmente vivimos.

Evidentemente, semejante crisis, por ser civilizatoria, es decir, total, afecta al conjunto de la vida que en ella se despliega, en todos sus niveles, en todos sus ámbitos. Con esto, lo que se está afirmando es que afecta también los saberes que forman parte de ese todo que es la civilización. La historia, como disciplina, como saber, como oficio, por supuesto, no escapa a ella.

El modo como afecta esta crisis civilizatoria a la historia se percibe en su justa dimensión al analizar dos niveles distintos. En el plano de un horizonte más visible, puede afirmarse que la historia se encuentra en crisis, o se ve afectada por aquella crisis civilizatoria, en la medida en que, a lo largo de la modernidad capitalista, ella ha acompañado de manera decisiva al Estado nacional y sus clases dirigentes, en la construcción, concreta y particular, de un rostro reconocible y asimilable, válido institucionalmente para el conglomerado que en él se aglutina, dotando de una “identidad social artificial” —como la llama Echeverría— de corte occidental-nacional (Echeverría, 2006, pp. 15-23; 261-272). Es menester considerar que con ello no se hace referencia solamente a las “historias patrias”, las “historias nacionales”, las “historias oficiales”, sino asimismo a aquellas que, siendo dura y severamente críticas de estas, finalmente abogan por un ensanchamiento de la base de ese Estado nacional —“traductor autorizado” le llama Echeverría— para que incluya en él a los “excluidos” por largo tiempo.

Hay que tener presente que, en efecto, esta construcción se erige con violencia sobre la base de lo que Echeverría llama “naciones naturales”, de culturas comunitarias, que, ante las exigencias de la modernidad capitalista, son desarticuladas, mutiladas, reconfiguradas, aglutinadas, cuando no arrasadas, para ejercer sobre sus restos una propiedad monopólica propia del capital que reconfigura tanto el territorio como la población sobre los que se levanta. De aquí la necesidad de construir una “identidad social artificial”, es decir, otorgarle su condición de nación moderna capitalista, en la que los saberes de esta modernidad juegan un papel decisivo. En este tenor, Echeverría pensaba que la tragedia de los intelectuales latinoamericanos era —y por desgracia en muchos de ellos sigue siendo— precisamente esa: pretender el ensanchamiento de la base del Estado nación para, en ese esfuerzo, terminar convirtiéndose, quizá de manera involuntaria, en apologetas de esa violencia originaria sobre las naciones naturales y las culturas comunitarias.²

En la “vuelta de siglo”, cuando el orden mundial instaurado por la Guerra Fría —o como en su momento le llamó el propio Echeverría, la Tercera Guerra Mundial— se colapsó, el Estado nacional dejó de ser ese “traductor autorizado” de la “sujetividad abstracta del capital”, y evidentemente, sus clases dirigentes ya no fueron necesarias para la generación de esa “identidad social artificial”, que por supuesto sigue siendo occidental pero no más nacional (Echeverría, 2006, pp. 15-25; 261-272).

² Esta idea la desarrolló Bolívar Echeverría en una conversación personal en la que, entre otras cosas, abordamos el tema de los intelectuales en América Latina. De acuerdo con mis registros, esta conversación tuvo lugar el 5 de febrero de 2003.

De este modo, la historia como disciplina se encuentra en una crisis. Lo está no solamente porque aquel al que ayudaba a darle rostro es obsoleto, sino porque, además, esta obsolescencia se expresa de modo más dramático en la pérdida de la hegemonía que, en la modernidad real y efectivamente dominante, hasta hace poco tuvo la “alta cultura”, esa que el filósofo ecuatoriano definió como reflexiva, espiritual, de alta calidad técnica, en la que la escritura y lectura de libros era decisiva (Echeverría, 2006, pp. 15-24), y de la que la historia fue parte constitutiva.

En esta situación inédita, los medios de comunicación masiva, la industria cultural y la publicidad son los nuevos “traductores autorizados”, “los pontificadores”, que poco o nada tienen que ver con aquella “alta cultura”, es decir, no hacen gala de una “obsesiva preocupación” por la espiritualidad, llevan al desfallecimiento de la “alta cultura”, debilitan seriamente a la cultura popular como consecuencia de una retroalimentación circular abortada, y prescinden cada vez más de la escritura/lectura de libros (Echeverría, 2006, pp. 15-24). Todo lo cual minó el soporte “tradicional” sobre el cual la historia se solía elaborar y transmitir.

En principio, lo anterior pudiese parecer contradicho por la evidente y creciente presencia de temas históricos en nuestra vida cotidiana. Actualmente vivimos, a través de los medios de comunicación masiva, particularmente radio, televisión, cine y la red, una ofensiva de programas, series, documentales de corte histórico, reportajes, películas, etcétera, que se suman a una interminable cantidad de exposiciones o inauguración de museos, visitas guiadas, turismo histórico cultural, identificaciones de recordatorios de particulares sucesos históricos en calles,

paredes, casas, etcétera. Esto, lejos de hablar de la buena salud de esta disciplina, lo que en realidad indica son los senderos de su refundacionalización en un nivel menos evidente, más profundo. En efecto, ahora que ella ya no es útil para la tradicional construcción de una “identidad social artificial”, muy rápidamente se ha puesto al servicio de una nueva, la del consumidor, esa que ahora exige la expansión universal del capitalismo. En este sentido, se ha convertido en la proveedora de una mercancía más que se consume en el mercado capitalista. La nueva realidad en la que ella se desenvuelve es, paradójicamente, propia del verdadero “fin de la historia” que propone la modernidad capitalista.

Con el fin de la Guerra Fría, en una reedición de una idea recurrente entre filósofos, Francis Fukuyama (1992) proclamó que, con la victoria de la democracia liberal sobre eso que el régimen soviético llamó “socialismo realmente existente”, había llegado el fin de la historia y el último hombre. Si bien su tesis central mereció una buena cantidad de críticas, particularmente en lo referente a la democracia liberal, lo cierto es que, vista a la distancia, inmersos de lleno en el nuevo siglo, pareciese que esa tesis en realidad fue el anuncio de un aspecto que no desarrolló pero que estaba implícito en ella: el “estallamiento del presente” (Cruz, 2002, pp. 9-32; 127-140). La convicción de haber llegado al máximo desarrollo posible de la historia humana, que de ahora en adelante solamente requiere ciertos mejoramientos, afinaciones, adecuaciones, es lo que proclama la modernidad capitalista con bombo y platillo.

Sorprendentemente, como lo reza un eslogan publicitario —¡el futuro ya está aquí!—, con este estallamiento del presente el futuro mismo ha desaparecido por completo del

escenario porque ya estamos en él. Y junto con ello, de alguna manera, se le da la vuelta de tuerca definitiva al menosprecio que esta modernidad tiene hacia la *densidad histórica*. El pasado ahora es solamente la inevitable y natural ruta *anecdótica* que nos trajo hasta aquí. Lo mismo da si se conoce el anecdotario o no. El presente ya no requiere de la historia-disciplina salvo como muestrario de mercancías en un aparador: episodios comprables, intercambiables, curiosos, todos ellos dignos de consumo, pero sin mayor efecto que el de consumir cualquier otra mercancía, por ejemplo, filetes de pescado etiquetados como procedentes del Nilo. Nada más elocuente en este aspecto que el programa de televisión de paga “El precio de la historia”, el programa de radio mexicano “Leyenda Urbana”, cuyo eslogan reza “Haga de su historia una leyenda urbana”, o los programas de History Channel, en los que la intención no es ubicar y proponer debates, sino si acaso consumir discrepancias para neutralizar sus efectos.

Es desde este “lugar” —desautorización del Estado por parte de la subjetividad abstracta del capital, pérdida de la hegemonía de la “alta cultura”, mercantilización de la historia— desde el que hay que buscar y entender la propuesta que hay para la historia en la obra de Bolívar Echeverría, y que probablemente atañe a lo que él asume como la escritura de la historia en Marx junto con su teoría de la historia desconocida en *El capital*.

III

Para Bolívar Echeverría la catástrofe que trae consigo la modernidad capitalista llevaría

sin óbice alguno a su consumación si en la cultura política de nuestro tiempo solamente existiera el *ethos* realista y cínico. Pero esto no es así. La autodestrucción de lo humano y la destrucción de la Naturaleza que ella lleva a cabo encuentran una resistencia sistemática que, afirma, “no es erradicable de la sociedad” (Echeverría, 2006, p. 18). Resistencia que, la mayoría de las veces desorganizada y espontánea, se presenta en los más diferentes registros y en los más diversos niveles. Uno de ellos es, sin duda, o debería ser, la historia como disciplina. Si bien este aspecto no está expresamente tematizado en ninguna parte de su obra, se hace presente como una suerte de bruma en los ensayos que dedicó a Carlo Ginzburg, Fernand Braudel, Walter Benjamin y Karl Marx. Esos ensayos pueden ser leídos como la propuesta más concreta que Echeverría tiene sobre la posibilidad de una historia que no responda a las exigencias que la modernidad capitalista le hace.

Su punto de partida es por supuesto Karl Marx, pero de un modo muy especial. Es notorio que, en su obra, el uso de toda esa terminología preferida por historiadores que se reclaman o que en algún momento se reclamaron “materialistas históricos” está completamente ausente. Hay que decir, de entrada, que esta ausencia no es en modo alguno una debilidad. En buena medida, ello sucede porque, además de su evidente distanciamiento del marxismo ortodoxo, su ámbito de reflexión está más cercano a una conciencia de historicidad que al “oficio de historiar” propiamente dicho.³

3 No es por supuesto que todos estos conceptos y tipos de argumentación le fueran desconocidos o no los tuviera en consideración. Puede sostenerse, no sin razón, que en cierto sentido en su obra los reelaboró. Pero esa demostración específica está fuera de las intenciones de este trabajo. Sin embargo, puede hacerse

La peculiar sabiduría de Marx, que para Echeverría (1997, pp. 111-131) consiste en “mirar el devenir histórico como un drama en el cual él, como individuo social, se encuentra involucrado decisivamente”, le es fundamental. Aunque no lo explicita en ningún momento, es evidente que, para él, la meditación sobre la historia debe formar parte lo mismo de la resistencia a la modernidad capitalista que de la posible construcción de una modernidad alternativa. Por lo tanto, esta meditación no es ni puede ser equiparable a la de aquellos que permanecen fascinados por la existencia de un “paisaje” ante el que solamente les es dable realizar un gesto aquiescente o reprobatorio.

Al parecer, entonces, el filósofo ecuatoriano acepta que la historia es un asunto político, de involucramiento político, que es lo que él mismo detecta, por ejemplo, en otro pensador que abreva de las ideas de Marx: Walter Benjamin, particularmente en su tesis IX de sus *Tesis sobre la historia*, en la que utilizó la figura del Angelus Novus para introducir la alegoría del Ángel de la Historia. Podría decirse incluso que esta aceptación se corresponde, en la figura de ese Angelus Novus convertido en el Ángel de la Historia, con el gesto de plegar sus alas para resistirse a los vientos huracanados que vienen del paraíso, es decir, del progreso. No se olvide lo que Echeverría (2006, p. 128) escribió acerca del Ángel de la Historia: es la resistencia mesiánica a la catástrofe.

Pero ¿cómo podría resistir la historia a ese viento huracanado en las condiciones actuales? Bolívar Echeverría encuentra, de nueva cuenta, la respuesta en Marx. Nos dice

que, como iniciador del discurso crítico sobre la modernidad, lo que hizo en *El capital*, su obra más importante, fue “partir de lo que podría llamarse una actitud de sospecha ante la realidad descrita y explicada por la ciencia de la economía política” (Echeverría, 2006, p. 140). Aquí está, planteada de manera sucinta y clara, la clave fundamental para esta resistencia. Ella reside en esa *actitud de sospecha* ante un discurso que se presenta a sí mismo impecable, luminoso, naturalmente impoluto, sin fisuras, con un sentido y dirección evidentes o supuestamente contrario a ese discurso pero que finalmente termina por sumarse en ese sentido y dirección evidentes.

Por esta razón es que las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin ocupan un lugar central en las reflexiones de Bolívar Echeverría. Lo que aquí importa rescatar es su idea de que el Ángel de la Historia, esa autonomía de la historia, es la “imagen que habla desde la experiencia de la historia como una experiencia del ‘otro lado’ de la humanidad, el lado oprimido y explotado” (Echeverría, 1998, p. 145). Ciertamente, Echeverría asume plenamente la idea de un único y continuo desastre para la historia. Es esta idea la que, para él, necesariamente le traza a ella los caminos por los cuales resistir y contribuir a una modernidad alternativa.

En su ensayo sobre el sentido del siglo XX, Echeverría (2006, p. 92) reelabora esta idea de Walter Benjamin afirmando que “la historia solo puede ser historia de la política; cuenta los hechos a partir de los esbozos de sentido que la política trata de imprimir en el progreso, en la sucesión caótica, *full of sound and fury*,

una comparación sencilla con, por ejemplo, el libro de Gerald A. Cohen (1986) para darse cuenta del tamaño de la reelaboración en caso de que se parta de este argumento.

de imposiciones violentas de forma sobre la sustancia social —imposiciones inclinadas por naturaleza al empleo de la masacre—. Con todo y lo clara que puede ser esta sentencia, la invitación que de ella se deriva —la de historiar la opresión, violencia, imposición, en suma, el fundamento del lado luminoso del discurso de los vencedores— no es tan sencilla porque, por un lado, esa “sustancia social” —que en otros ensayos refiere como nación natural, comunidades en las que podría prevalecer una “forma natural”, etcétera— no se mantiene en estado puro y sin cambios, y por el otro, sin el utillaje con que se le suele ver, es decir, desde la opresión, a menudo se difumina a la rígida percepción.⁴⁴

Es aquí donde a Echeverría le parece necesario otro elemento que la historia disciplina debe recuperar en paralelo con la “actitud de sospecha”. Se trata de lo que el historiador italiano Carlo Ginzburg denomina “paradigma indiciario”, pero que él mismo se encarga de mostrarnos que dicho paradigma estaba ya presente en la obra de Marx. ¿Qué es el indicio? Afirma Echeverría (2006, p. 136): “[E]s un dato que está allí en lugar de la prueba que falta o más allá de la prueba existente”. Y continúa: “El indicio invita a la interpretación y, antes que nada, a la interpretación de la circunstancia que hace que él deba estar ahí, en lugar o más allá del dato pertinente, supliendo la ausencia o incluso la presencia del mismo” (Echeverría, 2006, p. 136). Por ello, concluye, el indicio es una invitación a buscar algo que tuvo prohibido mostrarse, que era necesario ocultar.

Así, pues, la pregunta se impone: ¿qué es lo que el discurso vencedor, el de la modernidad

capitalista, desea ocultar? No solamente la represión y dominio de una parte de la sociedad sobre el resto, sino incluso a la sustancia social misma que se quiere transformada en simple materia sobre la que se desarrolla el luminoso proceso histórico. El indicio entonces es la prueba faltante de esa sustancia social negada, a partir de la cual la historia ha de entrar al “otro lado” a través de la actitud de sospecha que es propia del discurso crítico.

Podría afirmarse, entonces, que una historia que resiste a la modernidad capitalista y contribuye a una modernidad alternativa no puede prescindir de estos tres elementos centrales, a saber: concebirse a sí misma como un acto de involucramiento político; tener una “actitud de sospecha” ante la deslumbrante claridad del modo hegemónico de hacer historia; y hacer del indicio la clave de penetración hacia el “otro lado” de ese relato deslumbrante.

Al parecer, estos tres elementos, entre otros cabe suponer, Echeverría los encuentra sobre todo en *El capital*. Con ellos en la mano, quizá le sea dable a un historiador releer ese libro publicado hace 150 años, para encontrar tanto la desconocida teoría de la historia que yace en él como el tipo de *escritura* de la historia que lleva a cabo Marx en ese libro.

IV

No sin razón un historiador podría argumentar que todo lo dicho hasta aquí suena muy bien pero que es inviable en su oficio. Acostumbrado a exigir pruebas, demandaría que se le mostrara alguna historia hecha así. Al contrario de lo que se pudiera suponer, el propio Bolívar Echeverría mostró la viabilidad de esta propuesta. El cuádruple *ethos*

⁴⁴ Ello supone un reto consistente en la invención de un mirador distinto desde donde mirar. Esto en buena medida es lo que él hizo con el *ethos* histórico.

de la modernidad y el *ethos* barroco en particular son precisamente esto. Al respecto solamente importa subrayar lo siguiente.

Bolívar Echeverría postula que, en una gran parte de lo que actualmente denominamos América Latina, lo que en ella podríamos llamar nuestra “nación natural”, surgió en el siglo XVII. Su acto fundante fue el acto de codigofagia —violento, doloroso, necesario y espontáneo— que los indígenas (de ninguna manera para entonces puros) llevaron a cabo para superar la crisis civilizatoria en la que se encontraban tanto ellos como los españoles peninsulares y criollos mismos.

Si bien este planteamiento tiene cierto “aire de familia” con las reivindicaciones mestizas de los Estados nacionales, le es totalmente contrario en tanto que demuestra que la parte activa de ese proceso residió en los indígenas urbanos, mas no en los españoles o los criollos, como cuenta la historia a modo de la modernidad capitalista (García, 2015, pp. 251-259). Precisamente es este hecho central lo que los Estados nacionales americanos, modernos y occidentales quieren ocultar a toda costa, porque también les es necesario silenciar el hecho de que ellos, aún en su actual obsolescencia, pero obedientes a las exigencias al *ethos* realista y cínico de la modernidad capitalista, continúan con un proceso centenario de exterminio de esos indígenas que se reinventaron y reinventaron la civilización americana. Nada más incómodo, más resistente, más difícil para ese *ethos* que esta densidad histórica.

Este proceso, que dio origen a lo que Bolívar Echeverría denomina *ethos* barroco es lo que él reconstruye a partir de una sospecha y de un indicio. La sospecha de que la “uniformidad” de la modernidad capitalista es en realidad el ocultamiento de una diversidad

que le resulta incómoda, pero sobre todo innecesaria. El indicio estuvo muy probablemente en el reiterado acoso del *ethos* realista a un conjunto de comportamientos que describe y tilda, en el peor de los casos, como premodernos, y en el mejor, como desviaciones, aberraciones o incluso obstáculos para su plena realización, y que, por tanto, requieren ser disciplinados, eliminados, erradicados.

La concepción de la historia que subyace en la obra de Echeverría es una que puede denominarse *interesada*, puesto que no cede en modo alguno a la tentación de una historia mercancía, de una historia nacional, de una historia estatal, vale decir, a una historia dictada por las necesidades del capital, sino precisamente una historia exigida por aquello que es avasallado y demandado permanecer en silencio desde el viento huracanado del progreso (García, 2017, pp. 11-118). Esto y no otra cosa es el *ethos* barroco:

El *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor. Y en nuestros días, cuando la planetarización concreta de la vida es refuncionalizada y deformada por el capital bajo la forma de una globalización abstracta que uniformiza, en un grado cualitativo cercano al cero, hasta el más mínimo gesto humano, esa actitud barroca puede ser una buena puerta de salida, fuera del reino de la sumisión. (Echeverría, 2002)

V

Para un historiador atento, la obra de Echeverría resulta de suma utilidad porque propone un camino y un ejemplo de una historia que no es sumisa a las exigencias del capital, que le resiste. A diferencia de los

manuales para historiadores que abundan en el mercado, en su obra es posible hallar un conjunto breve pero potente de ideas y directrices para aproximarse y escribir la historia que requiere la crisis civilizatoria actual. No se trata de corrientes ni de temáticas, sino de un cierto tipo de mirada sobre el presente, el pasado y el futuro.

Esta mirada encuentra gran parte de su fundamentación en Marx, particularmente en *El capital*, aunque no exclusivamente. Como se indicó anteriormente, considerando que en la obra de Echeverría no abunda la tradicional terminología con que los historiadores asumen su influencia marxiana, y que para él en aquel libro se practica la escritura de la historia, además de sugerir que en él hay una teoría de la historia desconocida, es factible suponer que en su forma de entender y abordar la historia se encuentra cifrada tanto aquella forma de escritura de la historia como la teoría desconocida para la historia en *El capital*.

Por desgracia, este trabajo debe asumir que el desciframiento aquí realizado no es suficiente para esclarecer a cabalidad lo planteado por Echeverría en torno a aquel libro. En parte esto se debe a que falta regresar a la lectura de *El capital* desde esta perspectiva. No es este el espacio para ello. Sin embargo, como también se afirmó desde un principio, la intención principal de las presentes reflexiones es abrir las puertas a una pesquisa que, como señaló el filósofo Pedro Joel Reyes en aquel homenaje de 2010, se perfila como tarea abrumadora.

No obstante, habría que tener presente un par de cosas para llevar a buen puerto esta tarea. La primera es que Echeverría atribuyó a Marx la fundación del discurso crítico propiamente dicho, cuya científicidad se juega precisamente en su dimensión crítica. Si esto es así,

y si *El capital* es la cima del pensamiento de Marx, entonces habría que concluir inevitablemente que la escritura de la historia a la cual refiere Echeverría en ese libro es necesariamente una que juega su razón de ser precisamente en la crítica de la realidad capitalista, no en su descripción. Entonces, si para el joven Marx —nunca desdicho por el Marx maduro— la única ciencia era la ciencia de la historia, es porque esta podría dar cuenta del ocultamiento que, en el capitalismo, se opera de manera sistemática. Esta sería su contribución, su vocación. De este modo, la única historia posible dentro del capitalismo, la única que, de acuerdo con esto, merecería “ciencia”, sería aquella que procede críticamente. Con respecto a lo cual es fundamental precisar que la crítica no se refiere solamente a las fuentes, sino al discurso positivo y luminoso del capitalismo, o como suele decirse hoy, a su narrativa. En otras palabras, si ella no devela los ocultamientos de la realidad capitalista, puede llamarse de cualquier otro modo, crónica sofisticada, memoria especializada, mercancía de consumo inmediato, pero menos “ciencia de la historia”. En este sentido es altamente probable que efectivamente pueda pensarse que *El capital* es un libro en el que se practica la escritura de la historia.

La segunda consideración es que, si por teoría se entiende un mirador, quizá Echeverría haya encontrado en Marx un mirador que da cuenta del conflicto que se vive en la realidad capitalista. Un conflicto que deriva de la resistencia espontánea a la devastación que este trae consigo. En este sentido, la lucha de clases, tan cara para las historias marxistas de antaño, no sería pues sino la expresión más visible, y si se quiere más elaborada, de este conflicto, pero en modo alguno lo agota o concentra allí. Quizá por esta razón el

filósofo ecuatoriano atribuyó tal relevancia al Angelus Novus de Benjamin, y en buena medida también por esa razón planteó la crisis civilizatoria como decisiva dentro del capitalismo, pues desborda con creces el tema de la lucha de clases y la especificidad erudita de los modos de producción que tantas páginas útiles llenaron los debates del siglo pasado. De hecho, en cierto modo es posible afirmar que la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad de Bolívar Echeverría es precisamente la teoría del conflicto en la modernidad, desde la cual puede entenderse la resistencia que, de otro modo, por no aparecer

necesariamente estructurada dentro de un marco ortodoxo de la lucha de clases suele ser ignorada, desdeñada o minimizada. Pero que, desde otro aspecto, pone en duda los denodados intentos de incorporarla y administrarla desde y en la crisis civilizatoria en la que nos hallamos inmersos y sobre la cual el historiador está obligado a trabajar.

Tal vez con estas dos consideraciones, la pesquisa sobre lo planteado por Echeverría en torno a *El Capital* pueda tener un buen comienzo, con el pie izquierdo, como corresponde.

Referencias

- Bravo, D. (2007). Presentación de Bolívar Echeverría Andrade en *Destrucción del ídolo ¿qué dirán?* de P. Pedro de Mercado. Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, México, 2004. *Prolija memoria. Estudios de cultura virreinal*, Primera época 3 (1-2), 161-171.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*. Siglo XXI.
- Cruz, M. (2002). *Hacia dónde va el pasado: el porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Paidós.
- Curtis, L. (1975). *El taller del historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista.
- . (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- . (2002, 10 de enero). La clave barroca de América Latina. *Bolívar Echeverría*. <http://www.bolivare.unam.mx>
- . (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gandler, S. (2008). *Marxismo crítico en México*. Fondo de Cultura Económica.
- García, I. (2015). De mestizaje a mestizaje. Notas sobre el concepto de mestizaje cultural en Bolívar Echeverría. En Serur, R. (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias* (pp. 251-259). Era, UAM Xochimilco.
- . (2017). *El ethos barroco de Bolívar Echeverría. Modelo para armar* [Tesis de maestría]. UNAM.
- González, L. (1991). El oficio de historiar. El Colegio de Michoacán.
- Kurnitzky, H. y Echeverría, B. (2011). *Conversaciones sobre lo barroco*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mercado, P. de, y Echeverría, B. (2004). *Destrucción del ídolo: ¿qué dirán?* UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Quang, M. y Vercoutère, T. (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. IAEN.
- Reyes, P. J. (2012). ¡Qué cosa! *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación* (pp. 23-28). Ítaca, Universidad Nacional Autónoma de México.

La modernidad iberoamericana desde la clave económica: una aportación echevarriana a la Historia crítica

Ibero-American modernity from the economic key: an Echeverrian contribution to critical history

Néstor Véliz Catalán

Universidad de San Carlos de Guatemala

Resumen

El presente artículo se inicia explorando la incorporación de la “clave económica” echevarriana a la metodología de la Historia crítica. Seguidamente, se aborda cómo la forma que asumió el movimiento de las fuerzas del capital condicionó la irrupción la modernidad en Iberoamérica. En este sentido, en el próximo apartado se trata de comprender la integración de la región al sistema a partir de la acumulación de “hechos capitalistas”; el trabajo concluye abordando, desde la óptica de Bolívar Echeverría, cómo el capital se constituyó en elemento vertebral de la modernidad iberoamericana, trayendo variadas consecuencias económicas desfavorables para las mayorías.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, capitalismo, clave económica, Iberoamérica, modernidad latinoamericana.

Abstract

This article begins by exploring the incorporation of the echevarrian “economic key” to the methodology of Critical History. Next, it is discussed how the form assumed by the movement of the forces of capital conditioned the irruption of modernity in Ibero-America. In this sense, the next section tries to understand the integration of the region into the system from the accumulation of “capitalist events”; the work concludes by addressing, from the perspective of Bolívar Echeverría, how capital became the backbone of Ibero-American modernity, bringing various unfavorable economic consequences for the majority.

Keywords: Bolívar Echeverría, capitalism, economic key, Latin America, Latin American modernity.

Recibido: 22/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

Introducción

El presente artículo presenta cuatro apartados o secciones cuyo desarrollo parte de ideas y propuestas para comprender y explorar el aporte de Bolívar Echeverría a la Historia crítica de Iberoamérica^[1]. A pesar de ser él un autor escasamente leído y comentado en Centroamérica —región desde donde se emite y articula este trabajo—^[2], es de reconocer la proyección universal de la obra echevarriana a la explicación de las dinámicas propias del capitalismo periférico en el momento de instalación del sistema y sus momentos de consolidación.

La propuesta central del artículo consiste en incorporar, al corpus y posibilidades hermenéuticas de la Historia crítica, el planteamiento de la modernidad latinoamericana según la óptica e interpretación de Bolívar Echeverría. Por ello, el contenido se inicia explorando la posibilidad de incorporar la “clave echevarriana” al corpus metodológico de la Historia crítica, asumiendo que su aporte puede ser útil a quienes estudian la evolución del capitalismo en la región.

A continuación se expone cómo la “clave económica de la modernidad”, elaborada por Echeverría, puede dar lugar a una

nueva interpretación de las transiciones que permitieron el desarrollo del capitalismo en Iberoamérica. El seguimiento a esta “clave” permite comprender, desde la óptica echevarriana, cuál es la orientación general del movimiento capitalista en los países de la periferia, así como la configuración de un capitalismo local que evolucionó superponiéndose a un sustrato de relaciones precapitalistas.

La asimilación de la obra de Echeverría a la Historia crítica se propone en el tercer apartado buscando la explicación de la irrupción del capitalismo en la región iberoamericana a partir de la sumatoria de “hechos capitalistas”, acciones que permiten tanto la reproducción del sistema, como su participación en la configuración de nuevas realidades económicas y políticas. Finalmente, se analiza cómo el capital ha constituido un elemento que configura las lógicas societarias en América, modelando la faz de las sociedades desde lo económico y promoviendo el desarrollo de elementos intersubjetivos como un imaginario que configura nuevos sujetos sociales.

1 En pocas palabras, se puede comprender como Historia crítica a la que integra, a su corpus metodológico y conceptual, herramientas de múltiples proveniencias epistémicas en búsqueda de optimizar sus alcances explicativos. La evolución de las disciplinas científicas permite superar el posicionamiento favorable a buscar la explicación de los procesos en el solo conocimiento de los hechos pasados, en una narrativa descriptiva y carente de problematización.

2 La tradición de lecturas en la enseñanza-aprendizaje de la Historia, tanto en los contextos públicos como privados, apenas si deja lugar a que se conozca sobre la obra de Echeverría. Últimamente, la promoción de las ideologías construidas desde el sur ha hecho que se visibilicen sus aportes, incorporándolos al corpus conceptual y praxis investigativa en las Ciencias Sociales, esperando a ser asimilados a las posibilidades de creación del conocimiento desde la Historia crítica.

La modernidad iberoamericana en “Clave echevarriana”

La Iberoamérica³ actual, con sus crisis políticas y económicas, es un campo fecundo para la generación de nuevas teorías y edificios conceptuales e interpretativos de orientación crítica. Debido al desarrollo e impulso contemporáneo de las Humanidades y las Ciencias Sociales, a lo largo y ancho de la región han surgido intelectuales que, con sus construcciones y debates, aportan un conjunto de conceptos, teorías y categorías para la interpretación y explicación de la realidad contextual desde diversos posicionamientos ideológicos y académicos.

Entre ellos se encuentra Bolívar Echeverría Andrade (1941-2010), filósofo ecuatoriano, quien es uno de los pensadores que cuestionó y abordó a profundidad, desde la óptica del marxismo, tanto el concepto como la idea de modernidad en Iberoamérica, formulando una concepción propia, original. Este intelectual tuvo su maduración como intérprete de la realidad contextual de la región a partir de su formación filosófica y humanística que tuvo lugar a lo largo de la segunda mitad del siglo y se apuntaló con hitos históricos y políticos como la Revolución cubana, triunfante en 1959 en el marco de la lucha ideológica que supuso la Guerra Fría, aspecto que marcó la

vida y formación de tantos otros teóricos de tendencia marxista.

En su madurez, asistió, como muchos de los intelectuales de su generación, a la ofensiva neoliberal que se abrió paso a través de las políticas de ajuste estructural, cuya aplicación se ubica temporalmente a mediados de los años ochenta del pasado siglo, cuando se introducen reformas que, en poco tiempo, cambian la orientación de las políticas públicas y la acción del Estado⁴. Esto trajo como consecuencia la contracción de la jurisdicción estatal a través de las privatizaciones así como la elevación de los índices de desempleo y la consecuente profundización de la pobreza.

La visión de la modernidad explicada a partir del análisis del desarrollo del capitalismo que es aportada por este autor se genera en una obra sumamente trascendental en la obra echevarriana: las *15 tesis sobre modernidad y capitalismo*. En las mismas, Echeverría expresa una búsqueda de una modernidad diferente a la que se ha impuesto en la región, una “modernidad no capitalista”. (Echeverría, 1995, p. 4)

En las *Tesis*, Echeverría utiliza un tono discursivo propio del filósofo crítico que dispuntó desde su juventud, sin proyectarse

3 En este artículo, la utilización del término Iberoamérica en vez de Latinoamérica responde a una precisión que lleva a incluir, en un conjunto, a las naciones conquistadas por españoles y portugueses, pues la Historia de las mismas, en su fase de integración como colonias al mundo occidental, registra su conquista como consecuencia de expediciones originadas en un movimiento de carácter mercantilista. Portugal había iniciado ya, antes de Colón, la exploración de rutas alternativas a la de la Seda para activar el comercio “cortado” por los turcos, realizando la circunnavegación de África, siendo portugués también quien logró la primera circunnavegación, Fernando Magalhaes (Prieto Rozos, 2016). España y, más exactamente, Castilla y Aragón tuvieron en Cristóbal Colón, que se había formado como navegante con los portugueses, un agente de su poder que redituó con creces el apoyo y legitimación recibido de parte de Isabel y Fernando.

4 Mismas que estuvieron propiciadas por el consenso de Washington, promulgado en 1994 y que marcó el inicio de la construcción de nuevos consensos coincidentes con la agenda neoliberal.

al campo epistemológico o hermenéutico, pero marcando una impronta de construcciones categoriales útiles para realizar ejercicios interpretativos en Historia, como lo es proponer una nueva forma de “pensar”

la forma en que tuvo lugar la integración de Iberoamérica al capitalismo y la forma en que esta implantación generó una modalidad específica de la modernidad.

La “Clave económica” de la modernidad “aplicada” a la comprensión de las transiciones hacia el capitalismo en Iberoamérica

La primera de las 15 tesis de Bolívar Echeverría, “La clave económica de la modernidad”, expone las nociones básicas de modernidad y capitalismo, los conceptos centrales de sus posteriores propuestas explicativas. Ambos constituyen una díada complementaria en la que se afincan las bases de la interpretación del desarrollo capitalista en la región iberoamericana.^[5]

Echeverría, en el texto de su primera tesis, hace coincidir a la modernidad como al capitalismo en un mismo nivel de comprensión de la realidad y de incidencia en la conformación de las lógicas económicas vigentes cuando concibe a ambos como elementos complementarios

de una singular conformación de las fuerzas sociales. La primera asume el carácter peculiar de “una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana” (Echeverría, 1995, p. 4), con lo cual aporta una comprensión radical del movimiento global que expande la civilización, pero bajo una condición y modulación singular, propia del modo de producción dominante: la égida del capital^[6].

En esta reproducción de la modernización y la modernidad a partir de la operación del capital, Bolívar Echeverría privilegia el trabajo productivo como elemento básico para la existencia y reproducción de cualquier organización económica.^[7] El trabajo

5 El aporte de este autor constituye un soporte teórico para nuevas contribuciones realizadas desde el campo de la Historia crítica, cuya metodología de trabajo enfila a una superación de los alcances de la Historia positivista liberal, pues constituye un intento de explicación de los procesos que trasciende de su narración o descripción. Las aportaciones de autores como Echeverría, fuertemente orientadas hacia el método de la Economía Política derivada de la obra de Marx, son siempre útiles cuando se articulan propuestas comprensivas de la evolución particular del capitalismo en un país, región o localidad.

6 Ambas cosas se complementan y están relacionadas íntimamente, existiendo entre la Modernidad producida por el capitalismo un enlazamiento dialéctico de causa-efecto que acumula nuevos saltos cualitativos en cuanto a la modificación de los procesos productivos y la transformación de la naturaleza. Más allá del seguimiento a rajatabla de pensadores marxistas ortodoxos o bien de las propuestas del francés Georges Politzer, que expone las leyes de la dialéctica de forma esquemática en su famoso *Curso de Filosofía*, debe reconocerse la clarividencia de Echeverría al establecer que, el capitalismo y la modernidad, desde un punto de vista histórico y filosófico, constituyen expresiones de un movimiento de progresivo aumento de las capacidades humanas para modificar el contexto ambiental al punto de pasar de depredador a destructor del mismo.

7 El trabajo productivo fue también un elemento fundamental para otros “momentos” de la Historia de la Humanidad más, en ninguno de ellos juega un papel trascendental en la reproducción de las condiciones materiales de existencia. En el feudalismo, modo de que le antecede, de seguir a rajatabla la lógica staliniana, el trabajo

productivo no es solamente aquel que alcanza un rendimiento determinado según criterios de productividad,^[8] la concepción que se tiene de parte de Echeverría es muy distinta de la Economía Política liberal.^[9] Lo define como:

[L]a pieza central de todos los proyectos de existencia humana. Dada la condición transhistórica de una escasez relativa de los bienes requeridos, es decir, de una “indiferencia” o incluso una “hostilidad” de lo Otro o lo no humano (la “Naturaleza”), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la Revolución Industrial, de otra manera que como una estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. (Echeverría, 1995, p. 5)

Por otro lado, la incorporación del Nuevo Mundo a ese nuevo contexto universal de adelantos técnicos, comunicaciones cada vez más rápidas y producción masiva, se va a dar

de acuerdo con las condiciones que planteó el movimiento imperialista. En Iberoamérica, debido a su condición de periferia —carácter que condicionó la modalidad en que la región participa de la división internacional del trabajo y la producción—^[10], el capital no se generó como en Europa, atravesando la fase mercantilista, la cual sirvió de transición entre el feudalismo y el capitalismo^[11].

Aquí, donde el período colonial duró poco más de tres siglos se dio la coexistencia de varias modalidades de intercambio, producción y trabajo. En un mismo territorio, se puede encontrar la interacción de elementos precapitalistas, feudales y mercantilistas, los que configuran un perfil particular para la producción social; por tanto, no tiene lugar la secuencia ordenada planteada por Stalin^[12].

no representó la principal fuente de riqueza social, pues el principal medio de producción era la tierra y estaba acaparada por la clase terrateniente y la producción no tenía una dimensión social, mucho menos global. En cambio, el capitalismo, desde su etapa mercantilista, tiene una difusión mucho más amplia e invasiva. Es de destacar que, el mercantilismo, aun siendo un sistema económico y de política económica, no merece el lugar de modo en el esquema ortodoxo marxista (Berni, 1968).

- 8 Para los cuales, la rentabilidad es el criterio para definir la productividad, entendiéndola lo mismo que producción de mercancías abstrayéndose de cualquier connotación social.
- 9 La definición de producción tiene distinta significación en los discursos influidos por el materialismo histórico y los seguidores de Karl Marx. Para ellos, la misma es social y por ende, se realiza para la sociedad, mientras que para los otros, su destino es el mercado, concepto que hace referencia a la masa de consumidores potenciales.
- 10 Ambas divisiones no fueron establecidas por consenso alguno, sino que tuvieron lugar debido a la imposición de los intereses de las élites coloniales imperialistas que aprovecharon el hito colombino, de motivaciones mercantilistas, para asimilar los territorios de las Indias a las respectivas Coronas (Prieto Rozos, 2016).
- 11 Esto es independiente de que se acepte o no la ley de Stalin, que dicta una dirección progresiva de los modos de producción que se suceden, escalonadamente (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo), el capitalismo en América tiene una orientación singular, que no es el trasplante o el trasvase del europeo (Echeverría, 1998, p. 172).
- 12 Para asentar esta precisión no es necesario recurrir a mencionar la metodología de la microhistoria. El modo de producción que tuvo lugar durante el período colonial en Iberoamérica no posee las características de ninguno de los modelos “clásicos” manejados por la escuela ortodoxa. No puede ser calificado como feudal en su totalidad, pues si bien los conquistadores se convirtieron en terratenientes a través de la colocación de las tierras

En ese entonces, coincidieron rasgos del mercantilismo y esclavismo en la minería y la economía de plantación en la producción de azúcar de caña, cacao y otros productos de exportación aclimatados en la región, así como del feudalismo ibérico en la producción agraria que se complementaba con la ganadería en las regiones pobres en metales preciosos.

Debido a que los procesos de colonización fueron paralelos a los movimientos de búsqueda de oro y plata, la presencia española se asentó formando “enclaves” e islotes de colonización, quedando muchas áreas marginadas de la irrupción de la civilización occidental, tal es el caso de grandes segmentos de la Amazonía, el Darién, el Chaco y la Patagonia, cuya incorporación al capitalismo global se da tardíamente, con la intervención de intereses extractivistas en el siglo XXI^[13].

Esto condicionó que fuera hasta después de la independencia, que las élites locales

forjaran sus proyectos económicos a escala nacional, a veces introduciendo elementos ideológicos del liberalismo. Sobre todo los grupos de orientación liberal abrieron las puertas a la inversión extranjera, lo que permitió la inserción de capitales foráneos en la introducción de relaciones capitalistas. Por otro lado, las deudas acarreadas con los préstamos contribuyeron, además de establecer nexos de supeditación y dominación económica, a modelar el carácter dependiente de la economía, planteando una conexión de las élites locales con las foráneas, compartiendo ambas la explotación de las masas trabajadoras.^[14]

La Historia es, para Echeverría, la sucesión de rupturas y discontinuidades (Ríos Gordillo, 2011), y por tanto, el capitalismo no se asienta con la sola introducción de elementos capitalistas desde el poder, como sucedió con los gobiernos liberales del siglo XIX. Finalmente, el triunfo del modelo le confiere un carácter sistémico que se enunció con la popularización de términos como “mundialización” y

bajo la soberanía de una Corona que los premió con “mercedes”, una vez sometida la población originaria en las reducciones y articulada la administración territorial sobre la base de las divisiones eclesiásticas, existieron relaciones de trueque, así como también se dio la explotación colectiva de los recursos naturales mientras lo permitió la existencia de tierras ejidales, rasgo equivalente a la tierra colectiva en el comunitarismo precolumbino (Martínez Peláez, 2005). Por ello, el guatemalteco Julio Castellanos Cambranes propone la calificación de tal modo como “feudalismo colonial”, lo que constituye una síntesis de los elementos básicos feudales — que no pueden ser obviados—, y las particularidades de su desarrollo en las colonias españolas (Castellanos Cambranes, 2008), dando lugar al surgimiento de sociedades de cultura híbrida (García Canclini, 1989).

13 Las principales ciudades fundadas por españoles y portugueses fueron centros económicos y administrativos desde los cuales, los funcionarios imperiales administraron inmensos territorios (Prieto Rozos, 2016), quedando muchos de ellos sin presencia constante de agentes civilizatorios, que en la lógica discursiva de Occidente, serían todos aquellos europeos que generaran condiciones distintas a las observadas por los misioneros católicos en regiones cuyo clima y condiciones topográficas impidieron el establecimiento constante de colonizadores.

14 En muchos países de la región, estas inversiones, generadas en la exportación de capitales, contribuyeron al desarrollo de la infraestructura necesaria para asegurar el transporte de mercancías y mercancías, así como la expansión del mercado interno; por ello resulta tan frecuente, a fines de los siglos XIX y primera mitad del XX, la intervención de capitales extranjeros en la construcción de ferrocarriles e instalaciones portuarias, así como la formación de bancos privados.

“globalización”, una interconexión económica frente a la cual “no hay ninguna alternativa”, pues constituye el mundo en que vivimos (Wallerstein, 2004, p. 4).^[15]

La irrupción de la modernidad en Iberoamérica: ¿una sumatoria de hechos capitalistas?

La comprensión que articuló Bolívar Echeverría del carácter del capitalismo como realidad y como norma lleva a pensar también en que el mismo posee una lógica que está íntimamente relacionada con los movimientos de la superestructura. De hecho, en sus luchas contra los representantes del *ancien regime*, el grupo social que constituye la vanguardia capitalista, la burguesía, ha debido luchar para imponerse, capturando el poder en guerras abiertas contra los elementos nobiliarios.^[16]

Para argumentar en favor de esta propuesta, podría sostenerse la tesis de un triunfo de la burguesía por otros medios, como podría ser, por ejemplo, un reemplazo incruento, provocado por movimientos inerciales, el mero empuje económico que llevó a su quiebre y discontinuidad al modo de producción feudal. Esto último traería la hegemonía del

capital por mera inercia, en el caso de que existiera un movimiento progresivo cuyo empuje es irrefrenable e indetenible.^[17] Pero, de acuerdo con la Historia, la realidad es que, para triunfar e imponerse definitivamente como sector hegemónico y dictar las reglas del juego, la burguesía europea protagonizó cruentas luchas contra la nobleza, consiguiendo un desenlace favorable que permitió el ascenso al poder de los agentes del capital.^[18]

Revisando la Historia del ascenso capitalista y el industrialismo en Europa Occidental, se encuentra que, en Inglaterra, país en que los elementos burgueses saltaron a la palestra tempranamente, la lucha se dirigió contra la nobleza adversando también el absolutismo que avalaba los monopolios, la acumulación de la tierra e impedía el librecambio. Esta

15 Las palabras de Margaret Thatcher, primera ministra británica de 1979 a 1990 por el Partido Conservador, fueron al respecto “*There is no alternative*” (“No hay alternativa”) (Wallerstein, 2004, p. 4).

16 Si la Historia resulta ser, a modo de las propuestas de Marx y Engels, el desenvolvimiento de una lucha de clases, esta lucha tiene, en el enfrentamiento entre la burguesía y la nobleza un precedente altamente vinculado con el surgimiento del capitalismo, pues el triunfo de los sectores burgueses fue la condición necesaria para la existencia del capital.

17 Dicha interpretación supone que el feudalismo cayó víctima de sus contradicciones y que, necesariamente, dio paso a un sistema que, forzosamente, tiene que ser superior al fenecido.

18 Las dos revoluciones más importantes para la Historia del ascenso del capitalismo, la inglesa y la francesa, tuvieron lugar en procesos en los que chocaron los intereses burgueses y los de la nobleza. En Inglaterra, había tenido lugar, con anterioridad, otro proceso revolucionario liderado por Oliver Cromwell que logró la proclamación de la República, proceso que se vio truncado con la fragmentación de los sectores emergentes y el advenimiento de la Restauración (Thompson, 1977). En el caso de Francia, como se ha dicho, el carácter de clase de los movimientos de 1789 se ve ensombrecido por la valoración que suele darse en muchos discursos a la lucha por la igualdad y la abolición de los privilegios de la nobleza, una visión de orientación filantrópica que ignora los planes de ascenso de la burguesía sirviéndose de la combatividad del pueblo llano y del odio hacia los nobles que hizo célebres a los *sans coulottes*.

lucha terminó dando lugar a la proclamación de la monarquía constitucional tras el triunfo de la Revolución gloriosa en el temprano 1688. Con esta victoria, que canceló el poder absoluto de los reyes (Hernández Escamilla, 1990). La burguesía no se detendría en su ascenso, consiguiendo un equilibrio político favorable para el despuntar de la industrialización y la imposición de nuevas condiciones para el desarrollo de la economía y la reorganización de la sociedad^[19].

Para Marx, el análisis del surgimiento del capitalismo lo vincula al modo feudal pues: “La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse esta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquella” (Marx, 1967, p. 761). A partir de la victoria de la burguesía, su élite intelectual impuso leyes que modificaron el carácter de la tierra, base del poder feudal, pasando de ser un bien patrimonial intransferible a mercancía sujeta a compraventa.^[20]

Esta primera fase, en Inglaterra, la potencia capitalista del siglo XIX supuso la desaparición del trabajador libre, tras una fase en la que: “Las casas de los campesinos y los *cottages* (chozas) de los obreros fueron violentamente arrasados o entregados a la ruina” (Marx, 1967, p. 760).^[21]

En el caso francés, debido a que es común privilegiar el legado ideológico del hito de 1789 —que inevitablemente tiene un peso específico—, existe también una interpretación económica, por cuanto el recambio de poder impone también nuevas directrices. La superestructura no es una dimensión “apartada” de los procesos de producción, distribución e intercambio, aún más, en ella se registran los cambios que permiten la mutación de régimen, mismos que se expresan en lo político que es, a decir de Vladimir I. Lenin (1977), es una expresión concentrada de lo económico.

La Libertad, Igualdad y Fraternidad que constituyeron la bandera de aquellas luchas

19 El capitalismo, como los demás medios de producción, generó también un conjunto de valores y lógicas intersubjetivas que conformaron un imaginario derivado de la concepción del mundo y la vida triunfante con el ascenso de la burguesía. Hablando en términos funcionalistas y tomando como referente a Max Weber, se crea una ética que inicia su desarrollo con la Reforma Protestante en el norte de Europa y continúa hasta configurar un *ethos* plegado a las lógicas de reproducción de las relaciones capitalistas, entendido por Echeverría como vida social desplegada en su proceso de constitución y reproducción (Parra, 2015).

20 Este era un cambio fundamental para que se profundizara la acumulación originaria. Marx narra, a inicios del Capítulo XXIX con cierta crudeza, la forma en que la propiedad comunal vigente en Inglaterra fue desaparecida en los tiempos de la acumulación originaria hasta la expulsión de los campesinos (Marx, 1967). En Inglaterra, incluso, se había dado ya un despojo del campesino por los grandes propietarios: “Los grandes señores feudales, levantándose tenazmente contra la monarquía y el parlamento, crearon un proletariado incomparablemente mayor, al arrojar violentamente a los campesinos de las tierras que cultivaban y sobre las que tenían los mismos títulos jurídicos feudales que ellos, y al usurparles sus bienes comunales” (Marx, 1967, p. 760) Echeverría asimila esta referencia asumiendo que, el industrialismo inglés “despega” hasta que tiene lugar la “desfeudalización de la fuerza de trabajo” (Echeverría, 2011, p. 718).

21 Siguiendo el planteamiento hegeliano, en la obra de Marx, la burguesía funge como la tesis y el proletariado es su opuesto, la antítesis, coexistiendo en *cumplimiento* de la ley dialéctica de la unidad y lucha de contrarios. Marx realzó el carácter revolucionario del proletariado a partir de asumirlo como fuerza opuesta, económica, política e ideológicamente a los dueños del capital que, sin embargo, aporta lo que se necesita para generarlo, la fuerza de trabajo, necesaria a su vez para la existencia del valor (Marx, 1967).

predecesoras de muchos procesos de cancelación del *ancien regime* tienen una interpretación que, debido a la impronta que marcó el liberalismo, suelen entenderse como extendidas a toda la sociedad, abarcando todos los estamentos y estratos sociales. Esto desvincula a la burguesía de una lucha para que las mismas se impongan, albergando orientaciones igualitaristas, lo que es a todas luces utópico y en contradicción con el papel histórico y político de la misma^[22], condición que le lleva a luchar para satisfacer su necesidad de capturar el Estado para imponerse y establecer un panorama óptimo para reproducir sus intereses.

Por su parte, Marx interpretó y asumió el triunfo de la burguesía en las revoluciones en que las masas aparecen luchando junto a ella como un “secuestro” que los burgueses efectúan haciendo causa común con las masas obreras urbanas, enarbolando la bandera de la igualdad, lo que se refleja de forma nítida en el 18 Brumario de Luis Bonaparte, golpe de fuerza que, según él, replicó el protagonizado por su tío en 1799 (Marx, 2003)^[23].

La explicación que realizó Bolívar Echeverría de los procesos de conformación del

sistema, sobre la base de la lectura de Marx, le llevó a establecer que la reproducción del mismo tenía lugar a través de “hechos capitalistas”^[24], los que tienen su principal sentido en perseguir, obsesivamente, la acumulación del capital con el uso cada vez más eficiente de la neotécnica, de las innovaciones tecnológicas (Ríos Gordillo, 2011).

Teniendo presente estas palabras, puede interpretarse la modernidad iberoamericana como parte del desenvolvimiento, a escala global, de un sistema que inició su gestación con aquellos primeros movimientos de la burguesía europea, cuyos “primeros gérmenes” o elementos constitutivos se desarrollaron en el precario desarrollo comercial de aquellos mercados ambulantes que le “dieron”, por así decirlo, nombre al grupo social: los burgos medievales.

No obstante, el capitalismo, para cimentarse como modo de producción y relaciones sociales hegemónico, generó una dinámica en la que se gestó la transición entre la economía feudal (basada en la economía agraria signada por el monopolio señorial de la tierra) y la modalidad que la sustituyó, afincado en el intercambio monetizado producto del

22 La burguesía surgió como un estrato cuya orientación básica fue la búsqueda de una posición que le permita reproducir sus mecanismos de acumulación, por tanto, sus intereses son incompatibles con los del proletariado. Marx denunció, muchas veces, la manipulación de las masas a través de la prensa y la colusión de los redactores con la burguesía, lo que fue fundamental en coyunturas de lucha intersectorial en las revoluciones de 1848 (Marx, 2003; Jerez Mir, 2002).

23 Esta visión de Marx aportó el vocablo “bonapartismo” ampliamente usado, en Ciencia Política para nombrar las acciones que orientan, hacia el campo de las élites oportunistas, los logros de una ruptura del orden prevaleciente en la cual tienen papel activo las masas, que pasan de protagonistas a observadores y revalidantes de nuevos recambios bajo la dirección intelectual de la burguesía, como ocurrió en Francia en 1789, cuando tocó a su estado monárquico absolutista (Dussel, 2006).

24 Esta noción contiene mayor precisión histórica que la de “hechos económicos”, propia de la economía liberal, que generalmente se refiere a “toda aquella acción o hecho con impacto en las relaciones de producción, distribución e intercambio”, la cual asume a los elementos que constituyen al capitalismo existentes a priori, como si hubieran existido desde siempre.

incremento de la circulación dineraria y el consecuente ascenso social de las fracciones burguesas. Estas medraron a partir de la usura y los préstamos a las Coronas desprovistas de efectivo debido a su involucramiento en múltiples campañas bélicas, sobre todo en el caso del naciente Estado español.

Aplicando la construcción echevarriana a la lectura crítica de los procesos de modelaje de la economía y la sociedad a partir de la irrupción del capital, el descubrimiento para Occidente del Nuevo Mundo financiado por la burguesía se debe a un acto que bien puede calificarse como capitalista, pues fue una inversión con vistas al logro de un futuro lucro. Sin embargo, la objeción a ello asoma cuando se encuentra que el financiamiento dado al proyecto presentado a los Reyes Católicos por el genovés Cristóforo Colombo provino de sectores comerciales interesados en la apertura de una ruta alternativa a la bloqueada por los turcos otomanos en 1453, lo que impedía la continuidad del intercambio mercantil ya establecidos a través de la Ruta de la Seda y sus corredores derivados (España, 2005).^[25]

Asimismo, el denso período colonial, en el que no se puede hablar de la existencia de un desarrollo de elementos burgueses, no registró —a pesar de que la existencia de la economía monetizada— la existencia de un capital industrial, la producción en serie y el salario. El mismo permaneció en el carácter mercantil, logrando la acumulación a través

de la exportación del oro y la plata o artículos como el azúcar, el añil, la grana o cochinilla, después de la Independencia, el café o el banano (Ribeiro, 1982; Prieto Rozos, 2016)^[26].

Además, en la región tuvo lugar el trabajo forzado de muchos indígenas sometidos a servidumbre, y tuvo lugar la demanda de fuerza de trabajo africana que llevó a tierras americanas a millones de negros esclavizados para sustituir a los indígenas en aquellos puntos en que desaparecieron o fueron diezmados, lo que realzó el carácter precapitalista de las relaciones de producción. Los sustitutos de la fuerza de trabajo originaria fueron sometidos a regímenes de explotación intensiva y fueron escasamente remunerados (Ribeiro, 1982).

En gran parte de la región, el salario se instauró bajo condiciones sumamente particulares, determinadas más por las condiciones reales de la vida económica que por las disposiciones legales. Los primeros trabajadores asalariados en el período colonial tuvieron su evolución en el seno de sectores libres desposeídos de tierra, que en las ciudades ejercían la actividad artesanal y en el campo constituyeron la masa de peones agrícolas y ganaderos (Prieto Rozos, 2016).

Quizá los actos capitalistas plenamente definidos se encuentran en la inmersión gradual de los países iberoamericanos en el sistema con la independencia, si bien esta conexión no se realiza automáticamente al cesar el dominio colonial, sino paulatinamente.

25 Esta es una de las principales condiciones que permitieron el descubrimiento de América por Colón en 1492 (España, 2005).

26 Claro está, aquí no se incluye aún el petróleo, cuya producción en dimensiones exportables no es general en la región, como sucedió en el período colonial con el oro y la plata extraídos de Perú y México, los que fluyeron hacia España y permitieron su apogeo como potencia mundial antes del desastre de la Armada Invencible, momento desde el cual se registra gradualmente su decadencia (Braudel 1953).

Aquí se muestra una de las primeras condiciones que constituyen la especificidad del movimiento histórico americano, una de las “claves para la comprensión” de la forma en que irrumpe aquí la modernidad.

Esto fue a partir no de acciones de una burguesía nacional capitalista, sino de la expansión del capital que ya, desde entonces, penetra las fronteras económicas y adquiere un carácter transnacional.^[27] Las élites locales, para ese entonces estaban agrupadas en bloques —en los que ejercían como vanguardia los miembros ilustrados de clanes oligárquicos reproducidos por medio de la endogamia— (Casaus Arzú, 1992), carecían de fracciones capitalistas o que efectuaran el papel de “pioneros”, por cuanto el capital industrial no existía y la base económica de la sociedad aún no tenía participación del mismo^[28].

El capitalismo iberoamericano, entonces, se ha consolidado con la sumatoria de acciones decisivas para que el capital modele, gradualmente, la economía, el trabajo y las relaciones sociales. Una de las primeras fue el triunfo, cruento o incruento, de las élites liberales que, manejando las nociones de libre mercado y libre cambio, dio paso a la intervención

de capitales extranjeros y a la formación de nuevas élites que desempeñaron un papel en lo político similar a la burguesía europea en cuanto a su oposición al *ancien regime* defendido por los conservadores (Martínez Peláez, 2005)^[29].

Ese triunfo les permitió expropiar a las órdenes religiosas, desamortizar sus bienes y legislar para establecer un nuevo régimen económico, lo que tendría hondas consecuencias en lo respectivo al régimen del trabajo y la propiedad de la tierra. Tiene lugar entonces, una forma particular de acumulación que permitió la conformación de un capital comercial que permitió la inversión en tecnología e infraestructura, con la mira puesta en el aumento exponencial de la producción, y por tanto, tuvieron lugar saltos cualitativos y cuantitativos.

Con muy pocas variantes, en cuanto al momento cronológico de su “asalto al poder” a través del triunfo de la reforma liberal —mediados y finales del siglo XIX—, estas élites establecieron un régimen jurídico en el que quedaron asegurados los intereses de los sectores emergentes que lucharon por abolir el *ancien regime*, naturalizándose, a través de

27 El proceso de desarrollo capitalista en Iberoamérica no contó con el ingrediente del desarrollo de una burguesía local que emergiera en el seno del *ancien regime*. Si bien, en esta región existió, con sus particularidades, el feudalismo, no se trata de una copia o transferencia fiel del modelo europeo; del mismo modo, el capitalismo que se gestó aquí, tiene características particulares.

28 Por más que, en los discursos, los ideólogos del liberalismo se manifestaran favorables al progreso y la modernidad, no podían generar, con su seguimiento de las corrientes en boga en Europa, las condiciones materiales para que la región se equiparara a las naciones cabezas del bloque capitalista en cuanto a desarrollo material.

29 Esto es interpretado, desde posicionamientos historiográficos e ideológicos, como la defensa del *statu quo* colonial, que tenía uno de sus basamentos angulares en la obediencia al papado y al Rey (Bohoslavsky, 2008), lo que después de la independencia se desplazó, ejerciendo la hegemonía una alianza de sectores ilustrados, caudillistas y clericales que pretendieron instaurar un régimen regentado por caudillos que encumbrados por la apelación dictatorial, lo que permitió dictaduras como las de Gaspar Rodríguez de Francia en Paraguay (1814-1840), Rafael Carrera en Guatemala (1851-1865) y Gabriel García Moreno en Ecuador (1859-1875).

las Leyes, la hegemonía de los mismos en “la Nación” y “la sociedad” construida por ellos.

Por lo anteriormente dicho, la modernización en Iberoamérica, como proceso histórico y económico, devino de una secuencia de acciones decisivas que permitieron la irrupción del capital y su encumbramiento como elemento que sobrepujo las resistencias de anteriores formas productivas y generó las dinámicas societarias distintas a las de los regímenes precedentes.

Los actos capitalistas, para continuar con el seguimiento a la “clave echevarriana” en la interpretación del desarrollo del capitalismo iberoamericano, reflejan un aspecto fundamental para calificarlos como tales, la búsqueda de la mayor acumulación de capital a través de la aplicación de las innovaciones tecnológicas.^[30] En Iberoamérica, los actos que permitieron la acumulación de las élites, en un momento inicial, no generaron capitales,

pero posibilitaron el apoderamiento de la plusvalía y la ganancia como correspondía al modelo oligárquico.

Del mismo modo que el proceso de capitalización iniciada en el siglo XIX evidenció la confluencia entre una voluntad interna y externa (las élites foráneas y locales), el neoliberalismo expresa la sintonía entre sectores que desempeñan una función particular en los engranajes del sistema más o menos desde 1980. Aunque el mismo tenga un desnivel correspondiente a la jerarquía esquemática realizada por Immanuel Wallerstein, el sistema-mundo.^[31] La lectura de los movimientos expansivos del capitalismo propuesta por Echeverría revela, de modo radical, la resonancia en la periferia de los impulsos capitalistas del centro, evidenciando una posición crítica frente a quienes interpretan la mundialización como la realización de una modernización a través de la interconexión económica.

El capital como elemento vertebral de la modernidad iberoamericana

En el pensamiento hegemónico, la modernidad tiene una lectura a partir de un criterio que privilegia lo cuantitativo por sobre lo cualitativo. Aún si esta forma de juzgar el resultado de la irrupción del capitalismo en los territorios de la periferia no está ceñida al pensamiento pragmático, propio de las escuelas neoliberales, esta forma de interpretar la

realidad se reproduce cuando se asume que modernidad es sinónimo de tecnología, comunicación, informática, etcétera.

Obviamente, desde el posicionamiento señalado, existe un gran desnivel entre una modernidad signada por la profusión de las innovaciones tecnológicas que cada vez

30 Aplicando aquí la correspondencia dialéctica utilizada por Marx, se puede decir que el capital modela las sociedades en que irrumpe imprimiéndoles un perfil y organización de la producción que permite su reproducción y en consecuencia, la sociedad modelada por el capital ha de reproducirlo pues proporciona las dinámicas y la base empírica, los elementos materiales necesarios para ello.

31 “El mismo, una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales así como un flujo de capital y trabajo” (Wallerstein, 2004) consta de un centro industrializado, el emisor de la influencia y una periferia subdesarrollada, el espacio receptor.

acortan más el tiempo de la producción de las mercancías y un pasado en el que, la mayor parte del trabajo y la producción para el incipiente mercado interno y la exportación descansaban sobre la fuerza humana y la mecanización o automatización de las labores productivas era parcial, o mínima.

Bolívar Echeverría aporta una comprensión distinta de la faz que presentan los países de la región. Sobre todo, cuando se toma el materialismo histórico como metodología de análisis y herramienta teórica y conceptual, las interpretaciones no pueden resultar halagüeñas o complacientes con un sistema que depreda a gran parte de la Humanidad inmersa en él y al ambiente, ni permitir la afirmación de que el capital es el elemento que ha permitido el “desarrollo” de la región.

Empleando el método comparativo, podría pensarse de dicha forma, al sopesar las diferencias existentes entre el presente, hasta cierto punto, saturado por las mercancías con obsolescencia programada y los tiempos remotos en que la producción de las mismas era artesanal.^[32] Esta apreciación del desarrollo capitalista infunde un cierto acento optimista, algo ingenuo, al ejercicio explicativo con aspiraciones de objetividad y radicalidad, lo que no es posible sostener si el mismo se ciñe a las líneas interpretativas propias de las escuelas marxistas, tanto la stalinista u ortodoxa, como las subalternas. Esta orientación interpretativa permite generar una perspectiva al respecto de pensar que, en

el sistema, la interconexión económica le confiere simetría a los intercambios, cuando el desequilibrio es una de sus características históricas.^[33]

Trascendiendo de encontrar cómo, muy fácilmente, se puede perder el optimismo de la visión descrita del proceso de modernización en Iberoamérica en un “abrir y cerrar los ojos”, debe reconocerse que también, tomar a Marx y su escuela como guías interpretativas, lleva a reconocer en lo económico, la matriz de los demás aspectos que evidencia el análisis de la realidad que presentan las sociedades iberoamericanas del presente.

Aspirando a no permitir que el análisis agote su profundidad en la localización de las consecuencias de las regularidades históricas, esta orientación crítica también conlleva comprender que la realidad que encontramos objetivada es producto de la reproducción del capital y del sistema capitalista a través de la mercancía y las relaciones sociales. El capital es, visualizando el proceso desde la actualidad —cuando ya ha introducido una ética y una escala valórica en la subjetividad colectiva, creando un imaginario—, un elemento modificador del contexto y dinámicas relacionales de los países donde han triunfado los elementos favorables a la irrupción e instalación del capitalismo y el establecimiento de relaciones de producción que le son propias.^[34]

La aparición del capitalismo y su consolidación en la región, supuso un cambio

32 Opinando de esta forma, se omite que la sobreproducción actual conlleva una explotación intensificada sobre la fuerza de trabajo y puede consumir recursos difícilmente renovables a corto plazo como la tierra y el agua.

33 Pues la misma opera en contextos de explotación, expoliación y violencia que no son coyunturales, sino que constituyen constantes históricas, regularidades en el proceso de desarrollo civilizatorio.

34 Lo que también responde a los intereses de la acumulación a través del apoderamiento de la plusvalía.

radical en la fisonomía social, económica y ecológica de Iberoamérica. Siendo Bolívar un abanderado de una modernidad alternativa, diferente, “no capitalista” (Echeverría, 1995), puede decirse que la misma se está consolidando bajo la directriz de las escuelas neoliberales. Este factor incide en que se introduzcan, diseminen y reproduzcan, a escala ampliada, valores que forjan nuevos sujetos sociales hegemónicos, la inmensa mayoría de ellos ajenos a la tan sola idea de una modernidad alternativa debido a la instalación de valores propios de la sociedad de consumo y del encuadramiento masivo en ello.

Conclusiones

A pesar de que Bolívar Echeverría tuvo una formación preferentemente filosófica, algunos de los planteamientos en el contexto de la economía política resultan aportes sumamente importantes a la Historia crítica. Como parte de una generación que buscó en el marxismo la explicación de la realidad iberoamericana, pronto se enfiló a un diálogo con discursos que constituyen estructuras hermenéuticas de largo alcance y sistemas de pensamiento que buscan sistematizar una interpretación satisfactoria al respecto.

Las lecturas y su comprensión de *El capital* le permitieron formular una síntesis que se proyectó a la explicación de la forma en que el capitalismo adquirió su papel como fundamento radical de la modernidad a escala iberoamericana y mundial. Esta síntesis tuvo su maduración, en gran parte, en la redacción

de las generaciones jóvenes, la base de la fuerza de trabajo y reproductoras del capital, reproducen el sistema a través del consumismo y la replicación de una interpretación de la realidad social desde una ideología difundida por canales no ideológicos, lo que representa una ventaja para la reproducción del sistema³⁵. Este último aspecto resulta altamente peligroso, por cuanto esta forma de perpetuar el individualismo, el egoísmo y el privilegio del lucro que caracterizan al neoliberalismo se encuentran naturalizados, insertos también en la educación que reciben niños y jóvenes, por tanto, el planteamiento de modernidades alternativas resulta cada vez más utópico.

de las *15 tesis sobre la modernidad y el capitalismo*. Este es un escrito que desborda las posibilidades comprensivas del discurso filosófico, proyectándose a disciplinas interesadas en la explicación de las relaciones de producción y las ideas económicas, como Antropología, Sociología, Economía e Historia.

En dicha obra plasma su personalidad crítica e intelectual y esboza una forma de entender las dinámicas que presenta el capitalismo a escala global, si bien se decanta por una modernidad liberada del peso de la desigualdad que el mismo ha traído a Iberoamérica. Dicho planteamiento se presenta como una propuesta que confluye hoy con los planteamientos alternativos de escuelas como los estudios subalternos y las epistemologías construidas desde el sur,

³⁵ Los medios de comunicación masiva no constituyen instancias ideologizadas (sus contenidos ideológicos son evidentes solamente si se tiene una postura crítica), pero diseminan, a través de los discursos publicitarios, un conjunto de elementos favorables a la naturalización del consumismo.

surgidas a manera de contestación al pensamiento neoliberal.

Un importante aporte de Echeverría a la Historia crítica es entender que existe, en el análisis del desarrollo capitalista en sociedades periféricas —como las iberoamericanas—, una íntima relación entre capitalismo y modernidad. Ambos, según se comprende a través de su obra, son conceptos que nombran realidades íntimamente entrelazadas en un sistema esbozado para formular una interpretación propia del desarrollo capitalista basada en los aportes de Marx. Capitalismo y modernidad son, pues, condición y consecuencia, siendo el uno necesario para que se desarrolle la otra, lo que puede comprobarse haciendo una inmersión en la Historia universal desde fines del siglo XV, frontera cronológica entre el mundo moderno y el antiguo (Aguirre Rojas, 2003). Tanto uno como el otro son parte de un movimiento que se generó con la existencia del capital, en su proyección y reproducción, “oculta”

fenomenológicamente hablando, pues “el sistema” se deriva del mismo. La modernidad es una expresión empírica que concentra los cambios y la huella que el capital le ha imprimido a la realidad y los movimientos hegemónicos desde el comienzo de su empuje, en tiempos aún del mercantilismo.

El concepto “modernidad”, en palabras de Bolívar Echeverría, se interpreta no solamente desde el punto de vista de una valoración positiva, optimista de los cambios cuantitativos que la modernización capitalista ha traído a la producción. Para él, resulta ser “una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana”, lo que indica también, la expresión de una noción ascensional, “en espiral” del movimiento progresivo que ha permitido al hombre, a través de la Historia, un dominio más completo sobre la naturaleza para satisfacer sus necesidades, reales o ilusorias.

Referencias

- Aguirre Rojas, C. A. (2003). *Las luminosas edades oscuras*. Escuela de Historia-USAC.
- Berni, G. (1968). *Evolución del pensamiento económico*. Herrero Hnos. Suc.
- Bohoslavsky, E. y Godoy Orellana, M. (2008). Ideas complementarias para la historiografía de la política y el Estado en Argentina y Chile 1840-1930. *Polis* 19, 1-17.
- Casaus Arzú, M. E. (1992). *Guatemala, linaje y racismo*. Flacso Costa Rica.
- Castellanos Cambranes, J. (2008). *Sobre la recuperación de la Memoria histórica Entrevista a dos voces*. Editora Cultural de Centroamérica.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis sobre política*. Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1995). *Discurso crítico y filosofía de la cultura. Ensayos*. El Equilibrista.
- . (1998). *La modernidad de lo barroco*. UNAM.
- . (2011). *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- España, O. (comp.). (2005). *De Colón a Martí*. Universitaria.
- García Canclini, N. (1989). *Sociedades híbridas*. Grijalbo, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Hernández Escamilla, J. (1990). Notas sobre la evolución del régimen parlamentario británico. *Vínculo Jurídico* 1 (1), 1-10.
- Jerez Mir, R. *Marx y Engels el marxismo genuino*. Ediciones Pedagógicas.
- Lenin, Vladimir I. (1977). *Obras escogidas en 12 tomos* (tomo 12). Progreso.
- Martínez Peláez, S. (2005). *La patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1967). *El capital* (vol. 1). Editores Unidos.
- . (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Parra, A. F. (2015). El concepto de identidad en la Modernidad barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política* 10 (20), 75-106.
- Prieto Rozos, A. (2016). *Visión íntegra de América*. Centro de Estudios Latinoamericanos Manuel Galich, CELAT Escuela de Ciencia Política USAC.
- Ribeiro, D. (1982). La nación latinoamericana. *Nueva Sociedad* 62, 38-64.
- Ríos Gordillo, C. A. (2011). Bolívar Echeverría. Praxis revolucionaria, crítico y modernidad alternativa. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío, Prohistoria* 15, 1-13.
- Thompson, D. (1977). *Las ideologías políticas*. Labor.
- Wallerstein, I. (2004). *Análisis del sistema mundo. Una introducción*. Siglo XXI.

Bolívar Echeverría y el concepto de “abundancia”

Bolívar Echeverría and the concept of abundance

Yankel Peralta García

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El presente texto se concentra en el concepto de “abundancia” de Bolívar Echeverría entendido como “excedente”. La crítica que aquí se articula parte de la asociación marxiana entre el concepto de “excedente” y “plusproducto”, entendido este siempre como objetivación del “plustrabajo”. El plustrabajo es la forma en que tiene lugar una porción de la jornada laboral en condiciones de explotación. Desde este punto de vista, el concepto echeverriano de abundancia no tomaría la suficiente distancia crítica con la tradición productivista que su propuesta de una modernidad no capitalista pretendería superar.

Palabras clave: abundancia, modernidad, plusproducto, excedente, explotación, plustrabajo.

Abstract

This paper discuss Bolivar Echeverria's concept of «abundance» in the specific sense of “surplus”. The criticism that we formulate is based on the marxist conceptual affinity between “surplus” and “surplus-product”, understanding the latter as an objectification of “surplus-labor”. In marxist terms “surplus-labor” stands for a workday segment under conditions of exploitation. According to this, we believe that the echeverrian concept of “abundance” fails in its attempt to rise above the productivist and capitalist frame of thought.

Key words: abundance, modernity, surplus product, surplus, exploitation, surplus labor.

Recibido: 12/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

El concepto echeverriano de “modernidad” conoce dos formulaciones entre sí complementarias. En sentido amplio, la modernidad se refiere a una dimensión cultural específica; en un sentido restringido, al fundamento, a lo esencial de esa cultura.

“Cultura” significa crítica o crisis de la identidad social o comunitaria.^[1] En este sentido, la modernidad se refiere al período crítico de la identidad (que Echeverría denomina “productivista”. En medio de la escasez, dice Echeverría, cada comunidad puede conservar su ser solo en la medida en que se haga de un “excedente”, pero siempre en perjuicio de la existencia de otra comunidad. Al reiterado, compulsivo proceso de consecución del excedente se refiere el término “productivista” (Echeverría, 2001, pp. 140-142 y 175). Sin embargo, este mecanismo productivo no puede reconocerse en los juegos de permutación o de suma cero que la determinación de la escasez establece de manera inmediata. El acaparamiento tiene, sin duda, lugar, pero no sobre la base de la exclusión respecto del fondo común de riqueza. Antes, al contrario, la adquisición del excedente supone el incremento de la producción y, en consecuencia, el incremento de la magnitud de riqueza disponible. La escasez persiste, entonces, en

la apropiación, que la comunidad dominante lleva a cabo, de una porción de la riqueza producida por otra comunidad sometida. Esta produce tanto para sí misma como para la otra, es decir, arroja una magnitud de riqueza que, *para sí misma*, resulta *excedentaria*. Este excedente acaparado *ad baculum* es lo que, en términos marxianos, se denomina “plusproducto”.^[2] La extracción del plusproducto define, dentro de la masa de la producción, una magnitud de riqueza determinada que es correlativa a la magnitud del “trabajo necesario”;^[3] es decir, define un estándar de consumo para la capa social explotada y, de este modo, empobrecida. En cierto sentido, la escisión entre “trabajo necesario” y “plustrabajo” fundamenta la ulterior distinción ideológica entre trabajo material y trabajo espiritual (sin que la una sea análoga a la otra). La masa de riqueza que arroja el plustrabajo es absorbida por la capa social dominante que, de este modo, se “libera” del trabajo “material”; un trabajo que, en el contexto de una relación de explotación, resulta sin duda odioso y esclavizante.

Para la apologética del orden, sin embargo, la explotación aparece como una condición necesaria del desarrollo económico, del progreso social y de la abundancia. En este

1 “La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad”. (Echeverría, 2001, p. 187).

2 Véase sobre los conceptos de “plusproducto” y “plustrabajo”, Marx (2007, pp. 261 y 276).

3 En *El capital*, existen dos conceptos distintos de “trabajo necesario”. Uno es el famoso *tiempo de trabajo socialmente necesario*, el que determina la magnitud del valor, y otro es el *trabajo necesario*, que es el tiempo de trabajo en el cual producimos lo necesario para nosotros mismos. “Hasta aquí, en esta obra empleamos el término ‘tiempo de trabajo necesario’ en el sentido de tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía en general. De ahora en adelante lo aplicamos también en el sentido de tiempo de trabajo necesario para la producción de esa mercancía específica que es la fuerza de trabajo. El uso de los mismos *termini technici* en sentidos diferentes es inconveniente, pero no hay ciencia en que sea totalmente evitable” (Marx, 2007, p. 261).

sentido, escribía Heinrich Friedrich von Storch (Marx, 2013, 807): “El progreso de la riqueza social engendra esa clase útil de la sociedad [...] que ejerce las ocupaciones más fastidiosas, viles y repugnantes, que echa sobre sus hombros, en una palabra, todo lo que la vida tiene de desagradable y de esclavizante, proporcionando así a las otras clases el tiempo libre, la serenidad de espíritu y la dignidad convencional del carácter, etc.”.

De acuerdo con esta teoría conservadora, la escasez absoluta para gran parte de la sociedad es una condición necesaria de la abundancia para la menor parte. Así la resumía Giammaria Ortes (citado en Marx, 2007, pp. 806-807): “[L]a abundancia de bienes para algunos iguala siempre a la falta de los mismos para otros. [...] La gran riqueza de algunos está siempre acompañada de la privación absoluta de lo necesario en muchos otros”.

Es esta la *cultura productivista*, la cultura que la modernidad pone en crisis o cuya crisis expresa. De acuerdo con Echeverría (pero no solo con él), esta crisis obedecería al desarrollo de la maquinaria y a su introducción en el proceso productivo. La progresiva automatización de dicho proceso permitiría prescindir de la fuerza humana de trabajo a tal punto que volvería innecesaria la explotación o la extracción de un plusproducto para la consecución del excedente. Este persistiría, aunque con un aspecto distinto. Su persistencia, no obstante, conservaría la misma función: librar al “espíritu” del “odioso” trabajo material, ya sea porque la maquinaria reduce el tiempo que el trabajo exige, ya porque permite socializar el excedente. Así expresan esta expectativa primero Horkheimer y luego Adorno:

En las formas históricas de existencia de la sociedad, el excedente de bienes de

consumo producidos en la etapa alcanzada en cada caso benefició directamente solo a un pequeño grupo de personas, y estas condiciones de vida se manifestaron también en el pensamiento, imprimieron su sello en la filosofía y en la religión. Sin embargo, en lo profundo [el excedente] alentó, desde el comienzo, el anhelo de extender la posibilidad del consumo a la mayoría; a pesar de la conveniencia social que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. (Horkheimer, 2003, p. 244)

Que algunos vivan sin trabajo material y, como el Zaratustra de Nietzsche, disfruten de su espíritu, el privilegio injusto, dice también que es posible para todos; especialmente en un estado de las fuerzas productivas técnicas que hace posible la dispensa general respecto del trabajo material, la reducción del trabajo a un valor límite. (Adorno, 2009, p. 683)

Esta posibilidad de poner en cuestión la necesidad del productivismo es la esencia de la modernidad. Tal posibilidad tiene, a su vez, fundamento en el desarrollo de las fuerzas productivas. Mientras que la experiencia de esta crisis es la cultura moderna.

De acuerdo con Echeverría, en la medida en que el capitalismo fomenta el desarrollo de la maquinaria, contribuye también a la crítica del productivismo, del “privilegio injusto”. En ese sentido, tanto por su fundamento como por la crisis que ese fundamento induce, el capitalismo es o sería una forma de modernidad.

A la “necesidad” de que el espíritu permanezca preso del trabajo material, sometido, por otra parte, al capricho del curso de la naturaleza, y plenamente libre solo dentro de una tenue capa social (gracias a la violenta extracción del plusproducto), a esa necesidad, Echeverría la denomina “escasez natural”. Y a

ella se opone la introducción de la maquinaria. Esta tendería incluso a la “abundancia” y, por medio de ella, a la emancipación (respecto de la “necesidad” de hacerse del excedente como plusproducto).

En este contexto, “abundancia” no quiere decir otra cosa que *socialización del excedente*. Y la maquinaria es, por cierto, una condición necesaria, pero no suficiente. Las relaciones de producción, por ejemplo, deben aún fomentar esa socialización; la maquinaria debe todavía coordinarse con el curso natural, sin perder su autonomía. Consecuentemente, la técnica moderna abre la posibilidad de romper con la tradición productivista, pero solo en la medida en que logre coordinarse con otras condiciones. Sin esta coordinación, la posibilidad subsiste tal vez como una posibilidad abstracta, como una pura representación. La modernidad, sin embargo, no es para Echeverría esta mera abstracción, sino una tendencia histórica efectiva hacia la abundancia y la emancipación; es un quiebre real dentro del *continuum* productivista. Y si el capitalismo es moderno es porque participa de esta tendencia, porque de alguna forma tiende a coordinar la introducción de la máquina con el resto de condiciones. En este sentido, dice Echeverría (2001, p. 82): “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación”. No obstante, objeto de inmediato: “[P]ero es al mismo tiempo un ‘autosabotaje’ de esa actualización, que termina por descalificarla en cuanto tal”. ¿Cómo es que el capitalismo actualiza la esencial tendencia moderna? ¿Cómo es que la descalifica?

La representación de la abundancia como una “socialización del excedente” es una propuesta teórica congruente con la asociación teórica entre “escasez”, “necesidad” y “trabajo material”. Pero este encadenamiento tiene sentido solo como consecuencia de la ampliación del tiempo de trabajo que supone la consecución del excedente como plusproducto. Dicho de otro modo: el trabajo “material” representa un tormento no libre *solo en el contexto de una relación de explotación*. Estudios antropológico-empíricos como los de Marshall Sahlins muestran que, de hecho, la magnitud del trabajo necesario, fuera del contexto inhumano de explotación, tiende a ser sumamente breve y lúdica. Tan lúdica que resulta de todo punto ocioso diferenciar sustancialmente el trabajo material del espiritual: uno y otro caben sin distinción en el universo del trabajo necesario, donde no importa demasiado que la necesidad provenga del estómago o de la fantasía. Así, “en Balí, isla conocida por la profusión de objetos de madera de todo tipo, sus habitantes se vieron en serias dificultades para comprender a un etnólogo de principios del siglo XIX que se interesaba por su ‘arte’. Al final le respondieron: ‘Nosotros no tenemos arte. Tratamos de hacer todo de la mejor manera posible.’” (Jappe, 2011, p. 225).

Vale la pena cuestionarse si, en consecuencia, existe algo así como una escasez “natural”; si acaso, la figura predominante de la escasez premoderna no es, muy al contrario, una escasez inducida por la extracción del plusproducto (cuya forma de extracción define, según Marx, a cada modo de producción.⁴¹ La pregunta es importante por dos

41 “Es solo la forma en que se explota ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo la sociedad esclavista de la que se funda en el trabajo asalariado” (Marx, 2007, p. 261).

razones: 1) porque levanta la sospecha de que, a la base del concepto de escasez natural, se encuentra un mecanismo fetichista de naturalización: la función social del plusproducto (ampliación artificial, coactiva de la jornada de trabajo, precarización de las trabajadoras y los trabajadores) se toma por una consecuencia necesaria de una propiedad privativa de las fuerzas productivas, la propiedad de su “bajo desarrollo”; 2) porque el efecto emancipador de la maquinaria no guardaría, entonces, relación ni con la “socialización del excedente” ni con la “liberación” respecto del “trabajo material”. Tales nociones de abundancia (explícitamente mantenidas por Horkheimer y Adorno) han suscrito ya tesis conservadoras como las de Storch y Ortes, de las que se había distanciado explícitamente Marx (debido, antes que nada, a su falsedad).

¿Entiende Echeverría en estos términos los conceptos de abundancia y de escasez natural? No se puede afirmar esto de manera contundente (entre otras cosas, porque Echeverría nunca define ni lo uno ni lo otro). Yo creería, sin embargo, que sí existen bases textuales suficientes para establecer que Echeverría suscribe las nociones económicas de Adorno y de Horkheimer, al menos en lo relativo a las posibilidades emancipadoras del desarrollo de la capacidad social de producción. Solventar este punto precisa, por otra parte, de una investigación independiente. Lo que interesa resaltar es que estas nociones, al menos por un momento, naturalizan la necesidad de la explotación y, de este modo, hacen gravitar las posibilidades emancipadoras de la maquinaria en un punto en el que esta no tiene ningún peso. Pues, si se disuelve la relación de explotación, se disuelve el excedente (la magnitud de riqueza por encima de la que es correlativa al trabajo

necesario) y, con ello, *pierde todo sentido su socialización*. Dice, incluso Marx:

El límite absoluto de la jornada laboral está formado, en general, por esa parte constitutiva necesaria, pero que se puede contraer. Si la jornada laboral entera se redujera a esa parte, lo cual es imposible bajo el régimen del capital, desaparecería el plus-trabajo. La supresión de la forma capitalista de producción permite restringir la jornada laboral al trabajo necesario. Este último, sin embargo, bajo condiciones en lo demás iguales, ampliaría su territorio. Por un lado, porque las condiciones de vida del obrero serían más holgadas, y mayores sus exigencias vitales. Por otro lado, porque una parte del plus-trabajo actual se contaría como trabajo necesario, esto es, el trabajo que se requiere para constituir un fondo social de reserva y de acumulación. (Marx, 2007, pp. 642-643)

Lo que puede o no hacer la máquina depende de todo punto de su función determinada dentro de las relaciones sociales de producción, de la finalidad con que se desarrolla, del sistema que fomenta o no ese desarrollo. Dentro del modo capitalista de producción, la maquinaria somete a la trabajadora y al trabajador, pero también los desplaza, los “libera” del trabajo material. La maquinaria es, en este contexto, un instrumento de extracción de plusvalor relativo, que disminuye el valor de la fuerza de trabajo y mantiene a la baja el precio de la misma (incrementando la masa del ejército de reserva, “liberando” fuerza de trabajo para un posible capital suplementario).

Podríamos muy fácilmente imaginar que, en otro contexto, un contexto no definido por la forma valor, esta liberación podría traducirse en una socialización del excedente. Se trataría de un contexto en el que la maquinaria, antes que enemiga, sería “fiel

servidora de la humanidad”: ella sustituiría el papel de la masa humana explotada en el proceso de producción. ¿Piensa en esta imagen Echeverría cuando dice que el capitalismo actualiza la tendencia de la modernidad a la abundancia? Cuando la máquina sustituye a la trabajadora o al trabajador, ¿se abre efectivamente la posibilidad de socializar el excedente, quizás en una dimensión poscapitalista?

Existe, sin embargo, la posibilidad de que Echeverría piense, siguiendo a Marx, que el papel liberador de la maquinaria tiene menos que ver con la socialización del excedente sugerida por Adorno que con el hecho de que la maquinaria reduce, incluso en el capitalismo, la magnitud del trabajo necesario. Pero esta reducción solo guarda relación con la abundancia en la medida en que tenga lugar en un contexto donde no opere ya el plustrabajo. Dicho en otros términos, *no es la reducción del tiempo necesario lo que abre la posibilidad de la abundancia, sino que lo decisivo es la disolución del plustrabajo en cuanto tal*. En un contexto productivista, la disminución del trabajo necesario a un valor límite, como dice Adorno, sirve simplemente para ampliar la magnitud del excedente, esto es, para agudizar la precariedad y la escasez (es decir, tal reducción no pone en cuestión la figura del plusproducto, antes bien, la ratifica y la enfatiza). Por el contrario, en un contexto no productivista, la reducción del trabajo necesario sirve para volver aún más eficiente la producción de riqueza dado un escenario de abundancia o de escasez relativa ya establecido.

Consecuentemente, solo en el primer caso, en el de la socialización del excedente, podemos pensar que el capitalismo actualiza la tendencia de la modernidad a la abundancia.

Sin embargo, esta tesis presupone que solo la intervención de la maquinaria puede poner el cuestión la figura del excedente como plusproducto; que este, en cualquier otro escenario, aparece como una escasez natural y necesaria, dado un “precario” desarrollo de las fuerzas productivas. A la luz de la crítica de Marx, sin embargo, este razonamiento aparece, más bien, como una racionalización fetichista de las relaciones precapitalistas de explotación.

Más importante es el hecho de que la socialización del excedente no pone en crisis realmente al *ethos* productivista; muy al contrario, se basa en él y lo desarrolla. La maquinaria, en este escenario, solo sustituye a la capa explotada de la población, pero no suprime la relación de dominación en cuanto tal. En este hipotético escenario de socialización, ¿qué es lo que define la magnitud del excedente, si ya no es el trabajo necesario —que se ha reducido a un valor límite—? El trabajo necesario, su técnica y su medida, está definido en función de los términos en los que se relaciona con la naturaleza, de acuerdo con su “forma natural”, como diría el propio Echeverría. Si esta relación quedara suprimida (concediendo que pudiera suprimirse o “reducirse a un valor límite”), ¿cuál sería la *medida natural* de la producción de riqueza? La cuestión, en realidad, es que no existe ningún criterio para reconocer una medida inmanente en el excedente. Este es carente de medida, según su propio concepto. El único límite, y que no es un límite cualitativo (no es una medida), es el alcance de la producción dado un estadio determinado de desarrollo de la capacidad productiva. ¿No es esta absoluta carencia de medida justamente lo que hace del capitalismo la forma productivista más enajenada

y abstracta?⁵ ¿Y no es esta desmesura de la producción la que, más bien, por medio del dominio de la naturaleza, conduce de nuevo a la escasez absoluta? El límite natural del excedente es, pues, en realidad, el agotamiento de las fuentes de riqueza. Consecuentemente, no puede considerarse a la socialización del excedente como una figura de la abundancia. La abundancia precisa de una magnitud de riqueza definida para necesidades definidas, es decir, precisa del predominio del trabajo necesario, de la forma natural; de la supresión del excedente sobredeterminado por la figura del plusproducto. La propuesta de Adorno y Horkheimer expresa, o bien de forma harto disimulada o bien de forma ignorante e involuntaria, la necesidad capitalista cosificada de una producción desmesurada, que no guarda relación alguna con la satisfacción de necesidades sociales efectivas. Estas solo admiten el excedente ahí donde signifique *holgura*, acopio de riqueza estrictamente definido por necesidades establecidas a corto y mediano plazo. La producción capitalista, en cambio, define su escala en función de la necesidad de acaparar el mercado en contra de la competencia, y no en relación con ningún margen concreto de demanda. Dice Marx: “Lo que determina el volumen de las masas de mercancías producidas por la producción capitalista es la escala de esta producción y su necesidad de expandirse constantemente, y no un círculo predeterminado de oferta y demanda, de necesidades que hay que satisfacer” (Marx, 2016, p. 87).

Es esta desmesura la que distingue sustancialmente la legalidad productiva del valor (pues el valor es justamente esta relación social de mercado entre productores privados ciegos al universo social de necesidades

concretas) respecto de la legalidad del valor de uso o forma natural, como sostiene acertadamente Echeverría. Es, probablemente, un error natural de juicio asociar el monstruoso cúmulo de mercancías que el capital hace circular con la representación que de la abundancia podemos tener como una *cornucopia*. Sin embargo, la gran masa de mercancías que produce y hace circular el capital no necesariamente circula porque fluya hacia la esfera del consumo concreto. Así sucede, por ejemplo, con la especulación dentro del mercado inmobiliario. Dice otra vez Marx (2016, p. 88):

[T]odo el proceso de reproducción puede encontrarse en el estado más floreciente, y sin embargo gran parte de las mercancías puede haber entrado solo aparentemente en el consumo y en realidad estar almacenadas en manos de revendedores, sin haber sido vendidas; es decir, todavía encontrarse, de hecho, en el mercado.

No es, pues, el universo de la oferta y la demanda de valores de uso lo que regula la producción capitalista, sino que es la oferta y la demanda de dinero, el mercado de valor, lo que regula la producción de valores de uso, sin que sea preciso que estos lleguen siquiera a establecer contacto con la esfera del consumo. Aún más, el hecho de que la gran masa de mercancías no alcance al consumo es, para Marx, un índice de estancamiento de la circulación, estancamiento que se traduce en un inmenso acopio de mercancías expuestas en escaparates, o que se encuentran almacenadas en bodegas y centros comerciales. Solo el crédito aminora la sospecha de que el universo mercantil excede nuestra capacidad de compra. Continúa Marx (2016, p. 177):

5 “El movimiento del capital [...] es carente de medida” (Marx, 2007, p. 186).

El volumen del acopio de mercancías que aumenta debido al estancamiento de la circulación puede, pues, ser tomado erróneamente como un síntoma de que se amplía el proceso de reproducción, sobre todo cuando, con el desarrollo del sistema crediticio, se puede envolver en misterio el movimiento real.

No es, entonces, en el *volumen* de la producción capitalista donde podríamos reconocer su presunta tendencia a la abundancia; mucho menos, en la supuesta posibilidad de socializar ese excedente que de suyo carece de medida y de conexión con la forma natural (esto es, con el círculo concreto de la del sistema de necesidades y de capacidades). Y podemos sospechar que esto lo sabía Echeverría. Su defensa del teorema de la contradicción entre valor y valor de uso así lo sugiere. Pero, entonces, Echeverría no podría estar más alejado de la noción adorniana de abundancia como “socialización del excedente”. Y si no es por esta posibilidad, ¿cómo es que la técnica moderna se relaciona con la abundancia?

En su ensayo *Definición de modernidad*, Echeverría plantea, quizá de manera más clara, que la posibilidad de la abundancia abierta por la maquinaria no tiene que ver tanto con su función social (liberación de la fuerza de trabajo, reducción del tiempo necesario, incremento de la producción, etc.), sino con su forma natural, esto es, con sus propiedades y sus capacidades para hacer cosas específicas, o para hacerlas de un modo específico. Lo distintivo de la modernidad sería, entonces, no solo la automatización y racionalización del proceso productivo, sino la racionalidad

de su técnica: el hecho de que puede coordinar los ciclos naturales de reproducción con el sistema de necesidades humanas, conservando una medida específica para la producción. Esta cualidad se encontraría presente en las técnicas que Lewis Mumford denominaba *eotécnica* y *neotécnica*. Una y otra utilizan diversos materiales y fuentes distintas de energía, pero ambas intentan establecer lo que Benjamin denominaba una “interacción concertada” entre ser humano y naturaleza. La diferencia esencial entre una y otra (la diferencia que hace que una sea moderna y la otra no) radica en el hecho de que la *neotécnica*, a diferencia de la *eotécnica*, fomenta la socialización y con ello fomenta, contra la obstinación y el ensimismamiento, una racionalidad social.

Sobra decir que el sentido de esta técnica resulta inservible para la praxis productivista que busca siempre ampliar la masa del excedente allende cualquier medida.⁶ El despliegue de la *neotécnica* sí puede poner verdaderamente en crisis la identidad productivista y desatar, en consecuencia, una cultura moderna, posesca. El pleno desarrollo de esta técnica, por su coordinación con los ciclos naturales y por su socialización (no del excedente, sino) de la producción tiende a disolver la figura del plusproducto (por eso resulta inservible para una extracción sistemática del mismo).

Ahora bien, Echeverría añade, sin embargo, que el capitalismo es una forma de modernidad justamente porque fomenta el desarrollo de la *neotécnica*. Semejante afirmación resulta sorprendente por dos razones:

6 “Como civilización, no hemos entrado aún en la fase neotécnica. [...] El refinamiento neotécnico de la máquina, sin un desarrollo coordinado de fines sociales más altos, no ha hecho sino aumentar las posibilidades de depravación y de barbarie. [...] Fines paleotécnicos con medios neotécnicos: esta es la característica más evidente del orden social actual” (Mumford, 1979, pp. 286-288).

1) porque, atendiendo al planteamiento teórico al que Echeverría está haciendo referencia (el de Mumford en *Técnica y civilización*), lo que el capitalismo fomenta como modo de producción (esto es, desde su etapa industrial) es la paleotécnica, que sucede a la eotécnica y antecede a la neotécnica; 2) porque, aún admitiendo que —en cierto sentido— el capital se sirva de la neotécnica, dicha utilización solo puede coordinarse con el productivismo capitalista en la medida en que este limite el desarrollo de la neotécnica. Lo que fomenta el capitalismo es la *paleotécnica* (en detrimento de la *eotécnica* y la *neotécnica*), esto es, la técnica que interviene la forma natural, la esquilma y la modifica con tal de que se acople a las exigencias de ampliación del plusproducto y de reducción del período de trabajo para la aceleración del tiempo de rotación. El mismo Marx (2016, p. 288) pone un ejemplo de esto:

Desde luego es imposible suministrar un animal de cinco años antes de que hayan transcurrido los cinco años. Lo que sí es posible, dentro de ciertos límites, es preparar los animales en menos tiempo, mediante un tratamiento modificado, para el destino que se les quiere dar. Esto es lo que consiguió particularmente Bakewell. Antes, las ovejas inglesas, como las francesas en 1855, no estaban prontas para el matadero antes de los cuatro o cinco años. Con el sistema de Bakewell, una oveja de un año ya se puede engordar y en todo caso, antes de que termine el segundo año de vida, ha llegado a su completo desarrollo. Mediante una cuidadosa selección artificial, Bakewell, un arrendatario de Dishley Grange, redujo el esqueleto de las ovejas al mínimo necesario para su existencia. A sus ovejas se las llamó

New Leicesters. “Ahora el criador puede suministrar al mercado tres ovejas en el mismo lapso en que antes preparaba una”...

Podríamos tal vez argüir que el hecho de que el capitalismo limite el desarrollo de la neotécnica es otra forma de decir, con Echeverría, que se trata de un “autosabotaje” de la posibilidad de la abundancia abierta por el capitalismo (en cuanto forma moderna). Pero la posibilidad de la abundancia solo se abre porque se fomenta el desarrollo de la neotécnica en *detrimento del plusproducto*. Sin este movimiento, la posibilidad de la abundancia no pasa de ser una posibilidad abstracta, una pura representación (tal y como la reducción del trabajo necesario no implica la posibilidad de liberarse del trabajo en cuanto tal).⁷ Pero esto no alcanza para definirla como un verdadero acontecimiento moderno. Echeverría llega incluso a decir que este fomento es el fundamento de la modernidad, lo que solo permitiría concluir que el capitalismo no es, entonces, moderno (si, por modernidad, entendemos *eso* que entiende Echeverría).

¿Cómo es entonces que el capitalismo (como forma moderna) tiende a la abundancia si no es ni por la mera introducción de la maquinaria, ni por la posibilidad de socializar el excedente, ni por el fomento de la neotécnica? ¿Cómo es que el capitalismo participa de la crisis de la identidad productivista?

El hecho de que Echeverría no definiera con mayor precisión el concepto de abundancia obedece tal vez a que sospechaba que su matriz se encontraba en el concepto

7 De hecho, la tendencia capitalista consiste en reducir el trabajo necesario para incrementar la magnitud del tiempo de plusvalor durante el cual se extrae plusvalor. Por esa misma razón, se hace coincidir, en la medida de lo posible, el período de trabajo con el tiempo de producción.

de forma natural, antes que en los conceptos frankfortianos de técnica y de excedente que la hacen depender del desarrollo de la fuerza productiva y, en última instancia, del acontecimiento de la modernidad, aún en su forma capitalista. Esta condición solo es válida en tanto se suscriba la tesis de la escasez natural, lo que sí hace Echeverría. Este *lastre* teórico lo obliga a mantener la hipótesis de que la posibilidad de la abundancia puede reconocerse incluso en el capitalismo. Pero, en este caso, la abundancia solo puede reconocerse de forma contradictoria en el incremento del excedente y en su socialización. Como espero haber mostrado, este concepto de abundancia es el concepto tergiversado que de ella se tiene dentro de la legalidad enajenada del valor que no reconoce medida.

En última instancia, creo que Echeverría diría que la clave de la abundancia se encuentra en la coordinación armónica entre el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo, como norma inmanente de la forma natural.⁸ Y si bien es cierto que la *neotécnica* puede contribuir a establecer esta armonía, la condición efectiva de

la abundancia se encuentra, en cambio, en la *disolución del plusproducto*, la relación social de explotación (que debe dejar de fetichizarse como consecuencia de una propiedad técnica deficitaria). La escasez se produce por la extracción del pluroducto. *Este no es consecuencia de ninguna escasez natural.*

La modernidad, finalmente, no es entonces aquello que abre la posibilidad inaudita de la abundancia, sino aquello que permite crear abundancia fomentando la *neotécnica* en detrimento de la lógica productivista. La modernidad no es la posibilidad de la abundancia, sino una posibilidad *específica* de la misma (pues todo depende de que se disuelva el plusproducto, lo que teóricamente puede ocurrir con o sin *neotécnica*). Esta posibilidad no está dada, por lo demás, ni siquiera privativamente (como “autosabotaje”), en el capitalismo. El capitalismo se limita a darle continuidad a la tradición productivista de la escasez.

La utopía moderna, como diría Benjamin, debe al menos señalar aquello que debe ser destruido: *la tecnología del capital.*

8 “La ‘lógica’ o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o ‘forma natural’ (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se autoidentifica concretamente. [...] Articular en un solo sistema armónico y dinámico el subsistema de capacidades de producción [...] con el subsistema de las necesidades de consumo [...] este es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo” (Echeverría, 2010, pp. 110-111).

Referencias

- Adorno, T. W. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad II*. Akal.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*. UNAM, Ítaca.
- . (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorroutu.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Pepitas de Calabaza.
- Marx, K. (2007). *El capital (Tomo I, Vol. 1. Libro primero). El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2013). *El capital (Tomo I, Vol. 3. Libro primero). El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- . (2016). *El capital (Tomo I, Vol. 2. Libro primero). El proceso de producción del capital*. Siglo XXI.
- Mumford, L. (1979). *Técnica y civilización*. Alianza.

El fin de la filosofía como horizonte de la reflexión de Bolívar Echeverría^[1]

The end of philosophy as the horizon of Bolívar Echeverría's reflection

Oscar Llerena Borja
Universidad Central del Ecuador

Resumen

A nuestro entender, uno de los rasgos fundamentales del pensamiento de Bolívar Echeverría radica en su ataque constante a los límites. Su tarea intelectual le llevó más allá, tanto de los tópicos disciplinares como de cualquier otro corsé que pudiera constreñir o coartar el movimiento de su terca búsqueda de nuevos horizontes. La reflexión de Bolívar Echeverría estuvo en permanente movimiento, su pensamiento fue un ente vivo, que hoy, tal como exige Sócrates en el Fedro, se sostiene sobre sus propios pies y se defiende por sí mismo sin ayuda de su padre. Se trató en Echeverría de una militancia en el ejercicio dialéctico; nuestro insigne pensador estuvo en discusión constante, siempre en disputa, trascendiendo límites, cruzando fronteras para producir lo nuevo, la sorpresa de la iluminación, el milagro del nacimiento, del desvelamiento. Visto así, hay en Echeverría un rasgo socrático, una incansable vocación por interrogar al mundo para obligarlo a repensarse, a rehacerse. La indagación que aquí presentamos ataca el problema del pensamiento filosófico de hoy, se trata de una interpelación a su función y a su destino, es pues una vez más un enfrentamiento con los límites.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, pensamiento occidental, fin filosofía, pensamiento crítico.

Abstract

In our understanding, one of the fundamental traits of Bolívar Echeverría's thought lies in his constant attack on limits. His intellectual task took him beyond, both disciplinary topics and any other corset that could constrain or restrict the movement of his stubborn search for new horizons. Bolívar Echeverría's reflection was in permanent movement, his thought was a living entity, which today, as Socrates demands in the Phaedrus, stands on its own feet and defends itself without the help of its father (275e). In Echeverría it was a question of a militancy in the dialectical exercise.

1 Originalmente, este texto formó parte del Capítulo I de la tesis doctoral que defendí el 22 de noviembre de 2019. Para adecuarlo a la forma artículo, y acogiendo algunas observaciones críticas de los pares que lo evaluaron, he introducido cambios muy importantes en la argumentación. Pese a este periplo, conservo la esperanza de que este texto resulte de algún interés para el lector que busca aproximarse a la obra de Bolívar Echeverría.

Our distinguished thinker was in constant discussion, always in dispute, transcending limits, crossing borders to produce the new, the surprise of illumination, the miracle of birth, of unveiling. Seen this way, there is in Echeverría a Socratic trait, a tireless vocation to question the world in order to force it to rethink itself, to remake itself. The inquiry that we present here attacks the problem of philosophical thought today, it is an interpellation of its function and its destiny, it is therefore once again a confrontation with the limits.

Keywords: *Bolívar Echeverría, western thought, end of philosophy, critical thought.*

La filosofía es una forma de pensamiento que ha cerrado su ciclo en la historia de Occidente, y lo que estaría diciendo Heidegger, eso nos recuerda Bolívar Echeverría, que conocía muy bien la obra heideggeriana, es que por delante se tiene que abrir el pensamiento más allá de la filosofía y que, por ahora, como insistirá luego el propio Heidegger, se trata de preparar esa forma nueva del pensar. Esto lo repetirán luego, como sabemos, muchos otros “filósofos” contemporáneos. Es decir, la actividad del pensador contemporáneo ya no se inscribe en el contexto de la “filosofía”, no es este el contexto en el que se mueve el pensamiento de Bolívar Echeverría, aunque esto no quiera decir que ese pensamiento sea ajeno a la filosofía. Tiene a la filosofía, y más aún, a la filosofía de la historia, a la filosofía de la cultura y a la filosofía política, como objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva.

Iván Carvajal

Para una crítica de la Modernidad

En *Filosofía y discurso crítico*^[2], uno de esos raros regalos que da el azar pues se trata de

Recibido: 22/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

su última conferencia, Bolívar Echeverría se enfrenta a la tarea de reflexionar sobre su pensamiento. Nos brinda ahí una mirada íntima a su raíces; nos habla de la influencia temprana que tuvo en él Unamuno y de cómo llegó a Heidegger a partir de Sartre. Esta exposición de los inicios de su quehacer intelectual permitió a Echeverría tomar postura respecto de la tarea misma del pensar y de cómo se ubica en ella su propia acción intelectual. Por supuesto, esta conferencia, no puede ser vista como una autosistematización de la obra echeverriana, se trata más bien de un pretexto, de una invitación a pensar. Nosotros hemos decidido aceptar esta invitación con el ánimo de seguir recorriendo la senda que abrió para el futuro el que sin duda alguna es el más insigne pensador de nuestro país.

En la conversación que precedió a la referida conferencia, consultado sobre el fin de la filosofía, Echeverría (2011a, p. 91-92) afirma: “Es muy difícil encontrar alguien de quien se pueda decir: ‘Este es un filósofo, no un profesor de filosofía, sino un filósofo’. Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente

² Reproducimos aquí la nota al pie con la que aparece referenciada la conferencia en el libro *El Materialismo de Marx* de donde nosotros la tomamos: Conferencia dictada el 13 de abril de 2010 dentro del ciclo Cara a cara. Charlas con los eméritos, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Echeverría, 2011a, p. 87).

este superar la filosofía”. ¿En qué consiste este superar la filosofía? ¿Cómo pensar en este marco general la obra de Bolívar Echeverría? Las respuestas a estas preguntas iluminan no solo la biografía intelectual de Bolívar Echeverría, sino también su mirada a propósito del fin de la filosofía. En 1960, Bolívar Echeverría fue un joven de tan solo 20 años con ideas avanzadas y militancia en grupos huelguistas estudiantiles (Echeverría, 2011b, p. 11), que se autoexilia de un Ecuador antidemocrático y reaccionario; ese joven vivirá un periplo muy intenso que le llevará de Quito a Berlín y de Berlín a México en un período de ocho años, para fijar definitivamente su residencia en México en julio de 1968 (Echeverría, 2011b, p. 17). Este hecho es más que un dato biográfico pues será en la capital mexicana donde Echeverría comenzará su fructífera producción intelectual partiendo ya del suelo firme de su lectura antidogmática de Marx. Su aproximación a Marx no es pues un ingenuo amor de juventud, sino el resultado de una madurez tanto personal como intelectual; se trata de una combinación peculiar en la que coinciden, por un lado, la fermentación de su temprano existencialismo que hizo emerger lo mejor de sus lecturas: de Unamuno, de Sartre, de Heidegger y por otro, su experiencia vital en Alemania que lejos de rendirle a la filosofía heideggeriana le convirtió en un heterodoxo, crítico y radical lector de Marx (Echeverría, 2011b, p. 17). Afirmamos que la postura echeverriana sobre el fin de la filosofía toma tierra en Marx; es por eso que nosotros indagamos en su aproximación a Marx para rastrear su idea del fin de las posibilidades del discurso filosófico:

Marx también plantea la idea del término de la filosofía, del momento en que esta caduca, cuando dice que Hegel agotó las

posibilidades de discurrir filosóficamente, de usar reflexivamente el discurso, es decir, que Hegel logró compendiar, combinar y resumir en un solo gran edificio conceptual todo lo que el discurso filosófico podía. (Echeverría, 2011a, p. 92)

Es en México, si damos por buena la postura que Andrés Barreda sostiene en su: En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría, texto que abre la excelente antología publicada por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (Echeverría, 2011c, p. 54), donde Echeverría se aproximará sistemáticamente a Marx haciendo un ingente trabajo crítico con y a partir de la obra del alemán, llevando a este al terreno conceptual abstracto para rescatar de él su potencial crítico, su capacidad para comprender y desmontar el mundo moderno. Sin caer en la glosa, Echeverría dedicará su esfuerzo intelectual durante décadas —desde los años setenta hasta los noventa (Carvajal en Moraña, 2014, p. 123)— a la comprensión y la crítica de *El capital*, haciendo de este esfuerzo una clave de su comprensión del mundo moderno. Así, pues, la primera constitución formal del pensamiento de Bolívar Echeverría está dedicada a la obra de Marx y más específicamente a la lectura crítica de *El capital*. Pero: ¿qué tipo de pensamiento despliega Echeverría?, ¿podemos inscribir este primer momento del trabajo de Echeverría en algún campo epistemológico?, ¿es posible definir la filiación disciplinaria de la obra de Echeverría? Resulta claro que es muy difícil ubicar la obra de Bolívar Echeverría en un campo disciplinario, y esto es especialmente aplicable a este primer momento dedicado a la lectura y la crítica de la obra de Marx. Iván Carvajal aporta importantes elementos para

problematizar el asunto de la delimitación disciplinar de la obra de Echeverría:

A lo largo de su trabajo intelectual estuvo atento a las grandes teorías sociales del siglo pasado y por completo ajeno a la deriva tecnocrática de las ciencias sociales. Impresiona, en este ámbito, la versatilidad de Echeverría para incorporar a sus propias reflexiones sobre la historia y la cultura los resultados de las investigaciones etnológicas de Mauss o Lévi-Strauss, las semióticas de Jakobson, Hjelmslev o Coseriu, las psicoanalíticas de Freud, las históricas de Braudel, sin que por ello se inscriba en un horizonte disciplinar. Por el contrario, mantuvo una apertura permanente para captar la criticidad implícita en los discursos teóricos diversos a fin de desplazarlos hacia un pensamiento que no se deja circunscribir en ninguna disciplina científica, aunque tampoco ese desplazamiento hace que su discurso devenga “filosofía” ni menos todavía metafísica o sistema. Hay en ese movimiento una decisión política en el ámbito del saber —y esta es solo una hipótesis que me gustaría dejar aquí consignada— que tiene que ver con la especial fuerza que asigna Echeverría a su idea del mestizaje. Un “pensador mestizo” no puede dejarse circunscribir dentro de un espacio disciplinar, sino que, por el contrario, debe romper constantemente las fronteras disciplinarias, abrirlas a fin de propiciar el choque y el encuentro de modalidades de pensamiento que se constituyen en diversos espacios teóricos, a veces considerados ajenos al rigor de las disciplinas. (Carvajal en Moraña, 2014, p. 110)

Para nosotros, siguiendo los argumentos que ofrece Iván Carvajal (Carvajal en Moraña, 2014, p. 110), resulta indiscutible que esa apertura del pensamiento que caracterizó a Bolívar Echeverría es muestra de un peculiar pensar mestizo, de un tipo de reflexión capaz de establecer diálogos cuyo sustrato esencial sería justamente esa apertura a la confrontación, a la crítica. Debemos reconocer que

no podemos dedicar la suficiente atención a la idea que lanza Carvajal de mirar el pensar echeverriano como un pensar mestizo, pero quede patente aquí nuestra admiración ante esta brillante propuesta y nuestra deuda con ella. Sin embargo, nos es necesario asir este pensamiento mestizo, estamos obligados a signarlo para poder trabajar con él, para poder caminar con él. Creemos que el pensamiento mestizo de Echeverría está en permanente tensión con la filosofía, haciéndose y haciéndola ir más allá. Como afirma Carvajal en la cita que abre este apartado, la obra de Echeverría no es ajena a la filosofía. Ella, la filosofía, en muchas de sus manifestaciones particulares, es el objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva (Carvajal en Moraña, 2014, p. 111). Pero la filosofía en el pensamiento echeverriano no es solo objeto. Podemos, pues, llevar más allá estas reflexiones diciendo que la filosofía es la tradición, el espejo frente al cual cobra sentido ese mestizaje transdisciplinar de la obra de Echeverría. ¿De qué otra forma podemos entender el significado de la lectura echeverriana de Marx?, ¿cómo podemos interpretar, sin ceder a un eclecticismo deslavazado, los múltiples diálogos a los que somete Echeverría la obra de Marx? Afirmamos que la obra de Echeverría está íntimamente ligada a la filosofía y que él es un pensador que ha leído en clave filosófica a Marx. La naturaleza del quehacer intelectual de Echeverría cobra así un sentido particularmente importante para nuestro tiempo, el tiempo en que la filosofía ha concluido.

Bolívar Echeverría (2011a, p. 89) afirma: “Ya no se puede decir que la filosofía sea un discurso vivo”, y esta contundente frase puede ser leída como consecuencia de la comprensión echeverriana de la tesis 11 sobre

Feuerbach: “Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo (Echeverría, 2011a, p. 121). Sin embargo, a nuestro entender, en estas palabras de Echeverría no hay un simple asumir, como un axioma, la tesis II en una especie de pragmatismo, de positivismo ciego. El pensamiento de Bolívar Echeverría no se reduce a un intento de transformar el mundo, no solo es consecuente con la tesis II, sino que, a la luz de su tarea intelectual, el mundo mismo asume una forma distinta que da contenido a esa tesis, un contenido profundo que rebasa todo maniqueísmo marxista y permite problematizar el asunto más allá del pacato abandono de la filosofía que practicó el marxismo amparado en la tesis II. No es, pues, simplemente que el sentido general del pensamiento de Echeverría sea fiel a la tesis II (Carvajal en Moraña, 2014, p. 123); es más bien que la tesis II asume un valor nuevo a la luz del pensamiento echeverriano:

Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales esta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas —y, por tanto, las estructuraciones efectivas

del campo semiótico— en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”. La “verdad” de la producción teórica solo puede consistir en su “poder” revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de “poder”), “verdadera”: supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas. (Echeverría, 2011a, p. 42)

A nuestro entender, lo que está en juego en la tesis II según esta cita de Echeverría es el horizonte mismo de posibilidad en el que se inscribe el pensamiento teórico³. Asistimos pues, como afirma Echeverría, a un momento en el que la filosofía, tal como la conocíamos, ha caducado, un tiempo que hace necesaria la *destrucción*⁴ de la filosofía —en el sentido que Heidegger (1997, pp. 43-50) da a este término—; es decir, desmontar el aparato, las

3 Hay que reparar en el hecho de que, en esta cita sobre el análisis que hace Echeverría de la tesis II, el autor habla en todo momento de teoría y no de filosofía, lo cual tendrá mucho peso en el hilo de nuestra argumentación. Implícitamente, Echeverría está diferenciando teoría de filosofía, y esta diferenciación es central en su comprensión de la idea heideggeriana de acabamiento de la filosofía en sus formas capilares, las ciencias modernas y de la teoría como elemento constitutivo de ellas.

4 A propósito del uso que hace Heidegger del término alemán *Destruktion*, consideramos adecuado reproducir la nota aclaratoria del traductor Jorge Eduardo Rivera: “destrucción: en alemán, *Destruktion* (destacado en el texto original) es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, un concepto que debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como destrucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen. La destrucción ontológica no tiene un sentido negativo, sino que significa, como dice el texto mismo: despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición se ha anquilosado y mostrar de esta manera los elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están en la base del edificio tradicional” (Heidegger, 1997, p. 458).

razones de ser, las propuestas de comprensión del mundo, de ubicación en el mundo que ha dado la filosofía occidental en estos dos mil años (Echeverría, 2011a, pp. 90-91). Para determinar exactamente en qué sentido interpretar estas afirmaciones de Bolívar Echeverría, debemos hacer un juego intertextual que nos lleva irremediamente a Heidegger, pues la postura de Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía no significa ni remotamente el fin del pensar, ni del pensar racional, es “simplemente” el fin de una modalidad propiamente occidental de ese pensar racional:

¿Qué significa la expresión “final de la Filosofía”? Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso e, incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la Filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento de la metafísica. (Heidegger, 2013, p. 96)

Heidegger está hablando aquí del acabamiento de la filosofía en un sentido muy preciso, esto es, en tanto que final de la metafísica. Heidegger define ese fin como acabamiento de esa posibilidad del pensar, como su punto límite. También la forma en la que Heidegger concibe ese final es particular, pues lo hace en tanto que acabamiento como reunión final o límite:

El antiguo significado de nuestra palabra “Ende” es el mismo que el de “Ort” “von einem Ende zum anderen” significa “de un lugar a otro”. El “final” de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final”, como “acabamiento”, se refiere a esa reunión. (Heidegger, 2013, p. 96)

Este acabarse es, pues, el agotamiento de las posibilidades de uno de los proyectos contenidos en la filosofía griega, su reunión

apoteósica en el final de su decir, su cumplimiento último en las aperturas que el mismo propició. Esas aperturas que hizo posible la filosofía en su infancia griega, en otras palabras, sus formas capilares que no son otras que las ciencias cuyo sentido último estaría referido a la voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza:

El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan solo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento. (Heidegger, 2013, pp. 97-98)

Queda claro que la idea que tiene Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía bebe a nuestro entender de la conferencia *El final de la filosofía y la tarea de pensar* (1966) de Martin Heidegger, y no solo por la referencia explícita a Heidegger, sino, fundamentalmente, por el hilo de su argumentación. En su libro *El materialismo de Marx* (2011a), Echeverría enfrenta el problema de los horizontes de la filosofía en nuestros días y ataca ese complejo conflicto desligándose tanto de todo pragmatismo positivista, ya sea este marxista o científico, como de toda metafísica y reivindicando el carácter crítico del pensamiento de Marx. Por esta razón, cuando Echeverría discurre sobre la tesis II, no usa la palabra *filosofía*, sino que se parapeta tras el término

teoría, porque es plenamente consciente de las implicaciones que tiene la noción teoría para la ciencia como acabamiento de la filosofía en sus formas finales:

Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que —a trechos y de forma insuficiente— intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinado a ellos. “Teoría” significa ahora suposición de las categorías, a las que solo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico: llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador. Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Solo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía. El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y del orden social en consonancia con él. “Final” de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental. (Heidegger, 2013, p. 99)

Puesto que, siguiendo la cita anterior, para el pensar conceptual contemporáneo *teoría* significa implícitamente una negación del origen filosófico de la ciencia, su rendición a la pragmática científicista, Echeverría invita a pensar la teoría en un marco que la cargue de verdad, que la cumpla en tanto que praxis social: así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser “verdadera”, es de ser revolucionaria: de comprometerse en el sentido del proceso que decide las posibilidades del trabajo que le es propio, de superar las

limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas (Echeverría, 2011a, p. 55). De forma que Bolívar Echeverría no circunscribe la idea del fin de la filosofía a su cumplimiento en la ciencia, no, sino que mira ese final como inmanente a la historia de la filosofía, como la consecuencia ineludible de su quehacer histórico. Por eso coloca a Marx como parte de esa consumación de la filosofía. La filosofía contemporánea, que es el resurgir de lo filosófico después de la muerte a la que le sometió la escolástica, es un reaparecer menguado, pues lo que se reconstruye como filosofía moderna, y es la que conocemos hasta nuestros días, es una especie de teoría del conocimiento (Echeverría, 2011a, p. 96), que tendrá su punto más alto en Kant y que se desplegará hasta Marx.

Así, a lo largo de su historia, la filosofía moderna se mueve entre las distintas propuestas de los empiristas, los racionalistas, etcétera, dedicada a resolver la cuestión de cómo debemos conceptuar o entender el proceso cognoscitivo del ser humano, hasta que llega la culminación con la filosofía crítica de Kant, que hace su crítica de la razón pura y que pone las cosas en su lugar al mostrar los límites de la filosofía como teoría del conocimiento. Pero con Kant aparece, curiosamente, como algo que él cree que es su enemigo pero que está dentro de él: el espíritu romántico, con el cual aparece nuevamente el espíritu filosófico que quedó trunco ya en la época helenística. Cuando hablamos de la superación de la filosofía, estamos hablando de esto que comienza con Kant, con su *Crítica de la razón pura* y su *Crítica de la razón práctica* y que, aunque parece ser solamente una teoría que tiene que ver con la capacidad de conocimiento del ser humano, es una filosofía que va más allá, pues las otras dos críticas versan sobre otros aspectos. Kant ya no es un Hume, sino que hace estallar todo el encargo gnoseológico

de la filosofía en la época moderna y abre las puertas para otro tipo de pensar. Ahí es donde va a aparecer un Fichte, o un Schelling sobre todo; el gran Schelling será el que se muestre con toda su fuerza en esta línea, y ahí es donde va a aparecer Marx. (Echeverría, 2011a, p. 97)

Es, pues, esta filosofía, como teoría del conocimiento, la que ha agotado su capacidad de decir, su verdad. Es esta filosofía que no puede dar más de sí y, ante su imposibilidad, simplemente se muerde la cola en un quehacer que recuerda a las glosas escolásticas (Echeverría, 2011a, p. 91). Es esta filosofía la que vuelve una y otra vez sobre sí misma, impotente pero terca para hacer mucho ruido sin desvelar nada. Como afirma Echeverría, si de lo que se trata es de hacer filosofía, no glosas a las antiguas arquitecturas del pensamiento que nos precedieron, el asunto deriva por otros caminos, mucho más complejos y sinuosos (Echeverría, 2011a, p. 91):

Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente este superar la filosofía, un pensar que esté más allá del discurso filosófico, que lo supere. ¿Y qué sería eso? Este es el problema que está allí planteado y que es muy difícil de resolver y es el gran problema al que se enfrentan los que sienten esta vocación por la filosofía. Ahora bien, estas palabras de Heidegger ya las había dicho un siglo antes Marx. En 1843, Marx había hablado de que ha llegado el momento de la superación de la filosofía. Esta era, pues, la idea del joven Marx: tenemos que pasar a otro tipo de discurso, otro tipo de actitud discursivo-reflexiva sobre el mundo, sobre la vida, sobre las cosas. Es momento, decía él, de que la filosofía se vuelva mundo, es decir, de que la filosofía deje de estar en los aires, en la mera elucubración, en el juego conceptual, y de que hable desde el comportamiento mismo de los seres humanos; que lo filosófico

no sea el discurso de los humanos, sino el comportarse de los humanos, la acción de los humanos; que la filosofía se haga mundo, que hable con el hacer de los humanos. (Echeverría, 2011a, p. 92)

Efectivamente, para aquellos que poseen o que están poseídos por la llamada de la filosofía, la tarea de entregarse a esa vocación es hoy muy compleja, porque exige de ese pensamiento algo más que erudición. El tiempo que vivimos, tiempo del fin de la filosofía, pide a la filosofía que, para seguir existiendo, asuma la corporalidad del mundo, que se haga mundo, dice Echeverría, y hacerse mundo significa dejar de ser lo que es, finalizar y refundarse. Pero ese hacerse mundo no consiste, como interpretó el marxismo, anclado a las problemáticas del siglo XIX (Echeverría, 2017, p. 21), en la fundación de un tipo de pensamiento que se realice en la vida de la humanidad en tanto que construcción del comunismo, no, pues la tarea de ese nuevo pensar, de esa filosofía que ha superado sus límites, es más compleja y difícil de hacer. Si la filosofía no puede reducirse a la tarea de salvaguardar el sustento de la existencia humana, su mera vida biológica, pues esa es la tarea de la ciencia, entonces, el hacerse mundo de la filosofía deberá tener que ver con otras cuestiones. Lo que está en juego en ese hacerse mundo de la filosofía, en ese tomar tierra, es la existencia de lo humano entendida en términos integrales, lo que está sometido a debate es el cosmos humano, la arquitectura que la especie humana ha levantado como su ejercicio propiamente vital, su existencia propiamente humana amenazada hoy por la inminencia de su destrucción:

Para Foucault, la teoría marxista carece de actualidad porque, además de pertenecer al siglo XIX, es decir, de haber alcanzado

vigencia histórica en él —lo que de por sí sería una virtud—, permanece atrapada en la problemática propia de ese siglo, cuyos alcances son estrechos y faltos de radicalidad. La “encomienda” que el espíritu revolucionario del siglo XIX hacía al pensamiento era la de “establecer para el Hombre una permanencia estable sobre esta Tierra, de la que los dioses se habían apartado o esfumado”. Una “encomienda”, si no mezquina (como la llamaría Heidegger), sí superficial. Porque lo que está en cuestión radicalmente —esto debe saberlo la época del pensar que se abre con Nietzsche— no es el logro ni la distribución de los “bienes terrenales”, no son las posesiones del Hombre (el moderno *maître et possesseur de la nature*), sino lo humano mismo, esta entidad histórica peculiar que está en trance de desaparecer una vez que todas las virtudes que desarrolló a costa de cruentas mutilaciones se convierten una a una en vicios nocivos para él mismo y para la naturaleza. El discurso contemporáneo solo puede ser radical si acepta la “encomienda del pensar” que viene de esta “peligrosa inminencia”: “el fin del Hombre”. (Echeverría, 2017, p. 21)

Ese volverse mundo de la filosofía es, pues, una exigencia de primer orden para la vida humana porque es la misma humanidad la que está en suspenso en esa respuesta. La filosofía que ha llegado a su fin ya no puede hacerse cargo de esta tarea y debe ceder el paso a quien pueda hacerlo. Pero el rostro de ese nuevo pensamiento, de ese pensamiento del futuro, no está claro, es aún una búsqueda: el intento de una meditación que se queda en pregunta (Heidegger, 2013, p. 95). Es este el ambicioso proyecto en el que se inscribe la obra de Bolívar Echeverría —quizá sea en este campo donde debemos indagar en las potencialidades que ofrece la condición mestiza del pensar echeverriano—; su lectura filosófica de la obra de Marx está dedicada a

pensar esa transformación de la filosofía, de esa filosofía que ha finalizado y debe volverse mundo para seguir existiendo. Echeverría milita en el postulado del fin de la filosofía y con esa militancia abre nuevos caminos para el quehacer del pensamiento. Su afirmación de que en nuestros días el discurso filosófico se está desvaneciendo, es decir, que está en proceso de desaparecer (Echeverría, 2011a, p. 89), es la excusa para insistir en la necesidad que tenemos de trascender a la filosofía en general y al marxismo en particular. Para Echeverría, el pensamiento de Marx es la filosofía que anuncia lo nuevo, y esto pese a la deformación que la dogmática marxista ejerció sobre la obra de Marx. Pues el pensamiento de Marx, aunque reducido por efecto de la dogmática a una caricatura de sí mismo, siempre conservó en sus márgenes algo de su potencial crítico, de su radical impugnación-comprensión del mundo:

La “encomienda” que el comunismo hace a su discurso histórico concreto ha rebasado siempre —desde la época en que el propio Marx hizo burla del programa socialdemócrata apoyado por la fracción “marxista” en Gotha— los límites del marxismo “demasiado realista”. Se ha hecho presente en muchos marxismos marginales —conocidos por ciertos nombres clave que van de Rosa Luxemburgo y Hermann Goerter a Karel Kosík y Rudi Dutschke, pasando Karl Korsch, Ernst Bloch, Georg Lukács y muchos más— que, al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y, por tanto, de efectividad revolucionaria. En una historia que ha desgastado todas sus “vías preferenciales”, que se ha vuelto toda ella marginal, el marxismo que parece poder renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa. (Echeverría, 2017, p. 23)

La comprensión marxiana, en tanto crítica del mundo, esa de la que podríamos decir, apoyándonos en Echeverría (2011a, p. 92), que es una filosofía que se ha hecho mundo, solo puede entenderse como comprensión histórica del cosmos humano, como aprehensión de las características que asume ese cosmos en un lugar y un tiempo determinados. El saber del futuro que propugna Marx puede así atisbarse en su búsqueda por comprender el mundo humano en sus rasgos esenciales, en sus formas propias y específicas, en el intento por, como afirma el propio Marx (2014, p. 9), poner en evidencia y desacreditar la lucha filosófica con las sombras de la realidad. Esa filosofía que habla desde el comportamiento mismo de los seres humanos (Echeverría, 2011a, p. 92) es un materialismo que se hace historia, que es histórico porque se compromete con la comprensión del fundamento mismo del mundo humano. El materialismo histórico constituye así, a nuestro entender, el suelo sobre el que se levantará ese programa de un pensar del futuro que nace en Marx. Esta es pues la filosofía de Marx, el materialismo histórico.

El pensamiento de Echeverría no se despegará nunca de este suelo. Incluso sus más aéreas formulaciones categoriales están atadas a la fundamentación histórica del mundo al que se refieren. El concepto *ethos* que Echeverría acuñó en los años noventa (Echeverría, 2011c, 2011b; Moraña, 2014) y sobre el cual versará la fase más conocida y fecunda de su obra, consiste en una aproximación al fenómeno de la cultura básicamente en términos de hábito, costumbre, morada, refugio (Moraña, 2014, p. 115), se trata de una aproximación materialista histórica a la cultura capaz de enfrentar problemas como

el mestizaje, la crítica de la civilización, los horizontes de la vida civilizada, etc.:

Los problemas del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan uno de los temas más originales de nuestro autor, al tiempo que constituyen otra clave de acceso a su obra y también a su pensamiento político-radical, ya que la idea de un *ethos* barroco es para él un “intento de respuesta a la insatisfacción teórica [de que es imposible una modernidad que no sea capitalista] que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea”. Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos* barroco representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, esta no es un hecho consumado o terminado, sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización. (Echeverría, 2011b, p. 33)

Con su investigación sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista (Echeverría, 2001, p. 173), trabajo este que quizá sea el más original de la obra de Bolívar Echeverría y sin duda el más conocido, nuestro autor realiza el audaz intento de criticar y a la vez radicalizar la idea de la espiritualidad del capitalismo que Max Weber traza en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, llevando la comprensión weberiana de la espiritualidad específica del capitalismo triunfante a una comprensión general de la civilización moderna, es decir, a una mirada crítica de la civilización moderna y de los rasgos que la caracterizan en tanto que morada, hábito, etc. El núcleo de este trabajo consiste en

comprender cómo se hace posible la vida en medio de la contradicción del hecho capitalista, para lo cual es necesario desarrollar un comportamiento espontáneo capaz de integrar el conflicto inmanente al capitalismo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana (Echeverría, 2001, p. 173). La formulación de su comprensión de la vida civilizada moderna bajo el concepto *ethos* coincide, y esto no es casual, con la apertura de su pensamiento a múltiples diálogos con autores tan disímiles como Heidegger y Benjamin. Este es también el período, y nuevamente este hecho no es casual, del álgido debate modernidad-posmodernidad que congregó al pensamiento universal en pos de comprender la crisis que vivía, y vive, la civilización moderna, en el que Bolívar Echeverría entró de lleno ofreciendo una lectura latinoamericana y a la vez universal, una lectura en la que los múltiples diálogos a los que sometió su pensamiento dieron frutos posibilitándole una aproximación materialista histórica a la vida civilizada moderna:

En polémica con el gran debate de ese período en torno de la posmodernidad, y desde ahí en diálogo crítico con la interpretación lineal de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en diálogo con la crítica de Heidegger a la *techné*, a la vez que retomando muchas de las ideas centrales de Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer referidas a la crítica de la cultura, durante la década de los años noventa, Bolívar desarrolla una original metodología crítica encaminada a reconstruir dicha historia de la Modernidad pero como una historia no lineal que sigue cuatro *ethos*, sucesivos y simultáneos —el *ethos* barroco, el *ethos* realista, el *ethos* clásico y el *ethos* romántico— que nos podrían ayudar a repensar de forma completamente nueva la

historia de la modernidad. Como es durante estos años noventa que Bolívar se convierte un escritor muy prolijo, llegando a publicar 10 de los 15 libros que publicó durante toda su vida, esta puede ser considerada como la etapa más fértil de toda su vida. De ahí también que este sea justamente el Bolívar Echeverría que más se conoce en el México actual y en América Latina. (Barreda en Echeverría, 2011c, pp. 62-63)

Sin embargo, y pese a la inmensa importancia que este período y esta formulación tienen en el marco de la obra de Bolívar Echeverría y de la indudable relevancia que poseen para el pensamiento latinoamericano y universal, no se debe, a nuestro entender, reducir el trabajo de nuestro autor a este período ni a esta formulación. El pensamiento de Echeverría va mucho más allá del concepto *ethos*: se trata de una construcción que descubre nuevos territorios para la reflexión, que se hunde en la filosofía pero que la trasciende en un pensamiento mestizo que incorpora diversas tradiciones filosóficas en diálogo para afianzar sus posturas, que permite trabajar en múltiples líneas de fuga. Un pensamiento que, en la medida en que se ha hecho histórico en términos marxianos, se abre a la comprensión del devenir:

Establecer las características de esta configuración histórica solo puede tener un sentido: reconocer su carácter contingente. Y es justamente esta categoría, que hoy ha abierto nuevas posibilidades para el pensar filosófico y político, la que está en contradicción con la noción de progreso: entendida la historia a partir de una supuesta racionalidad subyacente, ya sea como una constante perfectibilidad humana (Kant); o, como el perfeccionamiento de las fuerzas productivas (Marx), lo que se pierde es justamente la contingencia en la historia. Al reconocer el carácter contingente de la historia,

permite comprender la historia humana como pólemos, enfrentamiento, lucha, y a estas como los lugares de obertura a lo porvenir. También abre las posibilidades de plantear las existencias de distintas modernidades. Una suerte de sustancia spinosiana expresada en su teoría de los *ethe* históricos. (Polo, 2012, pp. 258-259)

Es este rasgo del pensamiento de Echeverría, que nos muestra la cita del filósofo Rafael Polo, nos referimos a su posibilidad de asomarse al porvenir, el que captura de forma subyugante nuestro interés. Después de la década de los noventa, y de los múltiples diálogos en los que el pensamiento de Echeverría estuvo inmerso, se inicia el período final de su obra que podemos caracterizar siguiendo a Alejandro Moreano como un redespliegue de un marxismo crítico abierto al pensamiento contemporáneo (Moreano en Moraña, 2014, p. 124). La lectura marxiana de Bolívar Echeverría tendrá así un período final de luminosidad a finales del siglo pasado y comienzos de este, período caracterizado por el intento de nuestro autor de sincretizar su pensamiento. Muestra de este esfuerzo, quizá su muestra mayor, es el libro *Valor de uso y utopía*. En este período truncado por la prematura muerte de Echeverría (México D. F., 2010), su pensamiento indagó incisivamente en los límites de la vida civilizada y particularmente en los de la modernidad capitalista. Se muestran de esta forma a la comprensión echeverriana las aberturas que rasgan el velo del mundo y nos dejan ver, en los márgenes, aquellas realidades que, por estar al filo mismo de nuestra capacidad civilizatoria, dejan entrever lo que puede ser el porvenir, lo que podría esperarnos más allá de la Modernidad en su versión capitalista.

Por lo tanto, si la filosofía tal como la conocemos ha llegado a su fin, si ha agotado su capacidad de decir en tanto que filosofía del conocimiento, es porque las posibilidades que ella ofrecía han sido asumidas por la ciencia. La ciencia es hoy el discurso de la verdad en un mundo entregado en cuerpo y alma a la producción, el campo donde adquiere verosimilitud el mundo capitalista mismo. La indagación de la Grecia arcaica de los primeros principios, que va de Tales a Aristóteles pasando por Demócrito, alcanza así sus formas capilares en su encarnación en el saber científico. Sin embargo, este final no significa un abandono de la filosofía y tampoco un descrédito de la filosofía griega; pues, como plantea Echeverría, habría en el saber griego dos proyectos, dos gestos filosóficos muy distintos y solo uno de ellos habría llegado a su final en nuestros días. La filosofía que se agota en su versión científico-moderna se caracteriza por la búsqueda de los primeros principios:

Esta tendencia prolonga, a través de Aristóteles sobre todo, a lo largo de Occidente, la filosofía científica, que busca explicar el universo sea como sea, es un amor por el conocimiento de los primeros principios como las claves o las fórmulas que la ciencia puede reconocer para explicarnos en qué consiste el universo. Se trata de una filosofía que está dirigida exclusivamente hacia lo otro, hacia lo de afuera, no hacia el mundo social o que solo se dirige hacia el mundo social en la medida en que es tratable como si fuera un mundo material, un mundo animal. (Echeverría, 2011a, p. 94)

El desvelamiento de la materialidad de lo real que trae consigo la indagación en el *nous* de lo existente hace que el mundo y sus secretos se ofrezcan enteramente a la acción humana o para decirlo en lenguaje

heideggeriano se sometan al principio de maquinación⁵. La filosofía se convierte entonces en instrumento de la voluntad de dominio técnico que impera en la modernidad. Pero existe otro gesto filosófico en el saber griego, un gesto que no interroga a la materialidad del mundo, sino a la constitución social significativa del mismo. Se trataría de esa filosofía latente en la *Metafísica* aristotélica, en las aporías heraclíteas y por supuesto en Sócrates, una filosofía que no es exterior sino interior a lo humano, que no es un diálogo de lo humano con lo otro sino consigo mismo. Es justamente este proyecto crítico el que Echeverría invita a repensar en estos momentos decisivos para la vida humana, porque en ese hacer crítico *deconstructivo* anidan en potencia mundos posibles, esta es pues una arquitectura de la destrucción:

Los trabajadores están encaminados hacia la transformación del mundo y en este proceso el discurso teórico, la reflexión, tiene la tarea de destruir el aparato ideológico con el que el mundo establecido no se deja vencer, esto que Adorno llamará la “industria cultural”. Marx observa que aquí está funcionando permanentemente un discurso apologetico del *statu quo* o del *establishment* del modo de producción capitalista, y los revolucionarios están todo el tiempo tratando de ir contra él pero usando los mismos términos, las mismas ideologías con las que el capitalismo está imponiéndose sobre ellos. Están

metidos entonces en una trampa porque cada vez que hablan en contra del capitalismo hacen una apología del capitalismo. Y el discurso que tenemos los que nos involucramos en esta transformación del mundo es justamente el discurso crítico. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido de la época moderna burguesa. Discurrir, hacer filosofía, es hacer crítica como lo hacía Sócrates con su ironía respecto de los mitos de la Atenas del siglo V a.C. (Echeverría, 2011a, p. 100)

Este saber que se aproxima a los límites mismos para leer desde ese *topos* lo existente, y anunciar lo por existir, es un saber crítico que destruye, que desvela carcomiéndolo todo a su alrededor. Este sería el rasgo central del pensamiento de Marx, que el dogmatismo marxista ocultó por décadas y que Bolívar Echeverría propugna como primer anuncio del pensar del futuro. El reto que asume todo discurso de futuro, también el discurso comunista si tiene algo de novedoso y vivo, consiste en el descubrimiento de que el discurso del comunismo solo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder, de minarlo sistemáticamente, si su decir resulta de una estrategia de contra-decir. (Echeverría, 2017, p. 23). Podemos afirmar entonces, amparados en nuestra lectura de Bolívar Echeverría, que si la filosofía quiere recuperar la vitalidad que se clausuró con Hegel, debe recurrir a ese

5 A propósito del concepto “maquinación”, escribe Paloma Martínez en un estupendo artículo, lo siguiente: “A finales de los años treinta, Heidegger hablará de la esencia de la técnica en términos de la llamada ‘maquinación’ (*Machenschaft*). De acuerdo con la derivación de este concepto del verbo ‘hacer’ (*machen*), la maquinación designa aquel modo de manifestación de las cosas de antemano regido por su factibilidad (*Machbarkeit*), es decir, por la premisa de que la totalidad del ente es susceptible de ser hecha y producida. Bajo el imperio de la maquinación, la modernidad se presenta como la época en la que ‘todo es hecho’ y ‘se puede hacer’ si se tiene para ello la ‘voluntad’”. Puesto que toda cosa se exhibe y debe exhibirse como factible, la maquinación remite asimismo a una forma de poder (*gewalt*) que consiste en la capacidad de someter al ente a cualquier dictado que arbitrariamente se le imponga —dicho de otra forma, de hacer con él cualquier cosa según la voluntad del sujeto— y que demanda su completa calculabilidad para hacer efectivo ese sometimiento” (Martínez, 2014, p. 210).

viejo incordio que es la mayéutica socrática e indagar en el mundo para abrirlo, para fertilizarlo con la pregunta. A nuestro entender, Bolívar Echeverría es una cumbre de la tarea crítica y de lo fecunda que esta es. Su pensamiento, su tarea intelectual, nos hereda la certeza de que, si existe una filosofía del futuro, esta solo puede existir, solo puede aspirar a la posibilidad de hacerse mundo si se reencuentra con su versión crítica, con

esa versión destructora cargada, sin embargo, de futuro:

La filosofía es concebida como destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado. Eso que todos sabemos, eso que ya la ciencia nos explicó, que ya estaría allí y que sería el nivel mítico del lenguaje, es sometido al taladro crítico de la ironía. (Echeverría, 2011a, p. 95).

Referencias

- Echeverría, B. (2001). *Las ilusiones de la Modernidad*. Tramasocial.
- . (2011a). *El materialismo de Marx*. Ítaca.
- . (2011b). *Discurso crítico y modernidad*. Los de Abajo.
- . (2011c). *Bolívar Echeverría, crítica de la modernidad capitalista*. (Antología). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- . (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE-Ítaca.
- Marx, K. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Martínez, P. (2014). Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 199-225.
- Heidegger, Martin. (1997). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- . (2013). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Moraña, M. (ed.). (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista*. UASB.
- Polo, R. (2012). *La crítica y sus objetos*. Flacso-Ecuador.

Espinoza Lolas: “Hegel es el más materialista de todos”^[1]

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, miembro, entre otras instituciones, del Centre for Philosophy and Critical Thought (Goldsmiths, University of London).

PhD M^a Luiza Muniz (edición)

PhD Rafael Polo

MSc. Andrés Osorio

MSc. Omar Bonilla

FCSH -UCE

MSc. Martín Aulestia

Univ. de Barcelona

MSc. Andrés Echeverría

Presentación

Al final de enero de 2020, algunos docentes y colaboradores de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas (FCSH) de la Universidad Central del Ecuador estuvimos reunidos durante casi dos horas alrededor de una mesa en Quito con Ricardo Espinoza Lolas, quien había impartido un seminario con los y las docentes de la FCSH. Éramos personas con énfasis diferentes (ingeniería, filosofía, psicología, sociología), prioridades temáticas e inquietudes distintas. A continuación, presentamos la síntesis de dicho encuentro, que recordó a Hegel, en el año que se celebraron los 250 años de su nacimiento.

Espinoza es un pensador provocativo por desafiar a sus interlocutores a reflexionar y acompañar el ritmo de su pensamiento, extremadamente acelerado y superado apenas por el flujo vertiginoso de sus centenas de palabras por minuto. Todo se mezcla con gestos y *performances*, junto a cierta teatralidad expresiva que, lamentablemente, no fue posible trasladar de manera fiel al papel.

Sin abdicar del rigor investigativo, el autor se ha dedicado apasionadamente a una lectura metódica de Hegel. Además, produjo una larga bibliografía de numerosos artículos y libros sobre el pensamiento de autores como Zubiri, Deleuze, Heidegger, Nietzsche, Lacan, Zizêk, entre otros. En su último libro, escrito durante 30 años y concluido durante la pandemia, Espinoza aborda la obra de aquel prusiano quien ha retomado el dictamen “*Gott ist tot*” (Dios está muerto). ¿Nihilismo u horizonte de posibilidades? Las reflexiones y su pertinencia con los tiempos actuales serán conocidas en el próximo año (2021), para cuando está previsto el lanzamiento. El libro se titula “Nietzsche y el Laberinto de Ariadna”.

1 Agradecemos Gisela Carolina Santamaría, estudiante egresada de la Carrera de Trabajo Social (UCE), por el inestimable apoyo al proceso de transcripción.

Espinoza, a partir de su conocimiento profundo de la filosofía alemana y de la obra de Hegel, recalca en sus escritos y conferencias nuevas lógicas de inteligibilidad que permitan repensar la sociedad civil más allá del capitalismo dominante. En estos momentos trabaja en una edición “semi-crítica” del comentario de Lenin a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y lo presenta como un libro “totalmente explosivo y Revolucionario – con mayúscula”. Entre sus libros, podemos citar: *Realidad y tiempo en Zubiri* (2006), *Zubiri ante Heidegger* (2008), *Hegel. La transformación de los espacios sociales* (2012), *Flashback, miradas y gestos* (2012), *Realidad y ser en Zubiri* (2014), *El cuerpo y sus expresiones* (2014), *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado* (2016), *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros* (2018), *Zizek reloaded. Políticas de lo radical* (2018), *Aporías de la democracia* (2018), *NosOtros. Manual para disolver el capitalismo* (2019), *El espacio público de la migración* (2019), *Hegel hoy* (2020) y el más reciente, *Conceptos para disolver la educación capitalista* (2020).

Entre análisis y provocaciones, el filósofo observa que muchos marxistas han dedicado mucho tiempo para hablar sobre Hegel y no para leerlo. Y leer a Hegel, afirma Espinoza, significa establecer una relación más profunda con “el muerto”, driblando las traducciones mal hechas, comprendiendo el (des)orden cronológico de sus aportes y escapando a ciertas alteraciones, apropiaciones y relecturas, difundidas por autores como Friedrich W. J. Von Schelling, y por el mismo Marx (en especial, el primero), entre otros.

Espinoza se ha convertido en uno de los principales exponentes de un grupo de estudiosos de la obra hegeliana (Felix Duque Pajuelo, José María Ripalda, Fredric Jameson, Judith Butler, Klaus Vieweg, Frank Ruda, Robert Pippin, Slavoj Zizek, entre otros). Él cuestiona visceralmente cierto esquematismo simplista de un idealismo hegeliano versus la lectura materialista comúnmente atribuida a Marx, como superación o evolución desde el pensamiento dialéctico heredado.

El tiempo de la entrevista y su síntesis en las páginas siguientes —incluyendo las breves y necesarias actualizaciones pospandemia—; todo ha quedado insuficiente para abrigar los diversos temas expuestos sobre la mesa en el lejano mes de enero de 2020. Por eso, les invitamos a interactuar y participar de esta conversación, ampliando los alcances de las valiosas reflexiones aquí impresas.

PhD. Maria Luiza de Castro Muniz (Editora)
Revista CIENCIAS SOCIALES

Hegel y América Latina

Revista CIENCIAS SOCIALES (RCS): ¿Cómo valora usted la interpretación y la presencia de Hegel en la historia intelectual de América Latina? ¿Y en la actualidad?

Ricardo Espinoza Lolos (REL): ¿La verdad o la mentira? ¿Somos hegelianos? (risas). La mentira es fundamental para construir la verdad. Y la mentira es que Hegel es sumamente importante. Ha estado en las

grandes escuelas interpretativas de Mendoza, Buenos Aires; ha atravesado Centroamérica, toda la izquierda de Chile a México; ha tenido grandes intérpretes, sobre todo en Argentina, y todos los países tienen grandes hegelianos. Todo pensador de izquierda lo tiene a Hegel como lectura, habla de la dialéctica y lo ha leído, habla de la Lógica como lectura fundamental; o sea, es superimportante para el desarrollo de América Latina.

La verdad es que Hegel casi no ha sido leído, se inventaron un Hegel que ya venía de Europa, la influencia de los franceses era muy fuerte (el efecto Kojève), la influencia del primer Marx está muy presente en Latinoamérica, superpresente. Un cierto Feuerbach^[2] siempre está presente, aunque nunca se lo lee tampoco a él. Y ese Hegel es el que está presente, ese que no se lee en alemán, sino que se lee en malas ediciones y traducciones al castellano, malísima en castellano —cortada, mal hecha, falsificada—. Se leían incluso las traducciones del francés o del italiano. La *Ciencia de la lógica* nunca se leyó. Se leía la *Lógica*, que era el texto de la *Enciclopedia [de las Ciencias Filosóficas]*^[3]. Incluso se confundía técnicamente la *Lógica*, que es un texto de la *Enciclopedia*, con la *Ciencia de la Lógica*. Hasta ahora, cuando doy clases en Argentina, San Salvador, México, hasta ahora se confunde la *Lógica* con la *Ciencia de la Lógica*, y no tiene nada que ver. Entonces, técnicamente, Hegel está siempre presente por medio del espíritu de la dialéctica, atravesado en el pensamiento teológico, político, estético, filosófico. Esto sí, pero leer a Hegel, leer a la *Fenomenología*

del Espíritu, estudiarla, investigarla, trabajarla, conectarla con Marx, con Lenin, con [György] Lukács, con Adorno, con la Escuela de Frankfurt, o incluso ahora meterse con [Frederic] Jameson^[4], con Nietzsche, o con Duque, con Žižek, o con el mismo [Jean-Luc] Nancy, con Robert Pippin, con Ruda, no hay nada. Es como un desierto, excepto gente que ahora se ha doctorado en Francia, Inglaterra, Italia, y también en Chile, Perú y Argentina, se han metido un poco más con Hegel, pero recién ahora que a escala internacional Hegel está muy presente. En Latinoamérica, siempre ha sido Marx, pero un Marx de juguete. Más importante que Hegel y antes que Marx ha sido la Marta Harnecker^[5], por ejemplo, mucho más importante.

Hegel según Marx

RCS: Acerca de la lectura que hace Marx sobre Hegel, ¿en qué medida hay la mediación de [Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling^[6] de otros teóricos?

- 2 E. Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un filósofo alemán que influyó mucho en el pensamiento del joven Marx y todos sus contemporáneos conocidos como los “jóvenes hegelianos”, sobre todo por su crítica de corte materialista y humanista a la filosofía de Hegel, a la que consideraba una variación filosófica de la teología. Sus obras más importantes son *La esencia del cristianismo*, los *Principios de la filosofía del futuro* y las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*.
- 3 Nota de la editora (N. de la E.). La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) reúne la exposición del sistema hegeliano, comprendiendo en orden metódico las ciencias filosóficas fundamentales, dividida en tres grandes apartados: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del Espíritu.
- 4 N. de la E. Autor de obras como *The Hegel Variation: on the Phenomenology of Spirit*.
- 5 N. de la E. Marta Harnecker (1937-2019) fue una periodista, escritora, psicóloga, socióloga e intelectual marxista chilena. Ella se ha centrado en el análisis del movimiento obrero y se dedicó a la elaboración de abundante documentación formativa. Además, fue asesora del gobierno socialista de Cuba, participó del gobierno de Salvador Allende y actuó como colaboradora de movimientos sociales en Latinoamérica.
- 6 N. de la E. Fue un filósofo y uno de los principales representantes del idealismo alemán, compañero de Hegel en el Seminario de Tübinga (Tübinger Stift), un espacio de vivienda y enseñanza que pertenecía a la

REL: Entonces, lo que le pasaba a Marx le pasaba a todo el mundo; es que Marx perteneció a los jóvenes hegelianos. Actualmente, Santiago Castro Gómez está trabajando eso, los mejores textos de los jóvenes hegelianos los tiene Santiago en su casa, en Bogotá, los lee en alemán y los lee en alemán gótico, los tiene traducidos, y son como 50 los jóvenes hegelianos: Strauss, Baeur, Feuerbach, Ruge, etc. Y espera llegar a un Marx republicano, que se encuentra en un comienzo, con los jóvenes hegelianos.

El tema de los jóvenes hegelianos era un rollo, porque Hegel se muere de forma muy rápida —murió en la epidemia de cólera— y queda mucha gente siguiéndolo, gente que no lo entendía muy bien. Estaba su “discípulo ayudante” y quería interpretarlo mejor que él mismo (Eduard Gans). Había muchas cosas raras con la muerte rápida de Hegel. Lo que le pasa a Marx es que —yo creo que Marx es genial, por varias cosas, fue algo astuto— supo aprovecharse de un momento increíble, de la muerte de Hegel. Porque se quedan todos los discípulos directos de Hegel, los discípulos que no conocieron a Hegel, ya hay las escuelas de derecha, centro, izquierda. Hay gente que se va por la *Fenomenología*, otros van por la *Ciencia de la Lógica* —Marx se iba por la *Fenomenología*, como muchos de ellos— y están todos tratando de entender a Hegel. En el ámbito del Arte, de la Teología, Política, Ciencias, están todos tratando de trabajarlo y Marx hegemoniza y se convierte en *EL* [énfasis] discípulo de Hegel, el heredero de Hegel, y anula a todos los demás, aunque no puede anular a Feuerbach, anula a otros que eran espectaculares. Pero lo interesante y complicado que tiene ese primer Marx es que

él también venía con una lectura armada de Hegel. En realidad, el empollón era Feuerbach. Él era más grande, a escala teórica es un gigante, gigante, gigante. Él había leído absolutamente a Hegel. Él quiere hegemonizar, quiere hundir a Hegel para aparecer él. Asistió a sus Cursos en Berlín. No olvidemos esa famosa y larga carta que Feuerbach le mandó a Hegel en 1828; lo trata como su maestro y le explica por dónde va su filosofía a partir de Hegel mismo. Es alguien inteligente que quiere utilizar al muerto [Hegel], utiliza lo lógico, pero de forma invertida, para generar una productividad material en y por la praxis; era lo lógico, pero como un operador material y transformador de todo, en especial, de lo humano. Es Feuerbach quién está jugando ahí, y ese “cacao” se lo come absolutamente Marx. Hay que entender que, en 1841, Schelling es fundamental, porque hace su famosa lectura en Berlín sobre Hegel, el Hegel “panlogicista”, Hegel del concepto, Hegel del abstracto, Hegel unilateral, Hegel de la negatividad, donde estaba Kierkegaard, Bakunin, Burckhardt, Engels, Humboldt, von Ranke, Savigny, etc. Entonces, ya había una cierta lectura de Schelling fortísima, él ya estaba haciendo su filosofía de la vida, una filosofía muy fuerte de la afirmación de la libertad, de la intuición en el arte. Y Schelling, para desmarcarse con relación a Hegel, hace unas lecturas fortísimas, unilaterales del primer Hegel, y las mantiene hasta el final. Era tremendo, como todos los discípulos. Feuerbach es “traidor” porque había leído directamente a Hegel y sigue a Schelling, anula bastante lo que él había leído, para ir construyendo su gran interpretación, que es donde trabaja el joven Marx. Marx trabaja completamente con eso. Todo lo

iglesia evangélica-luterana en Württemberg, en la ciudad universitaria de Tübingen. Schelling desecha un estudio del arte que sea el conocimiento meramente erudito de la historia del arte.

que está al comienzo es eso. Es bonito lo que pasa con Marx y lo que pasa con los intelectuales. Solamente cuando tú mismo realizas un estudio e investigación del autor es cuando el autor realmente es experiencia contigo, solamente así acontece el pensamiento, realizando uno mismo la experiencia del pensar y para ello, entre otras cosas, se tiene que leer, en este caso a Hegel (y en especial su *Ciencia de la lógica*), lo otro es puro “bla bla”.

Marx es increíble cuando mira la catástrofe de la revolución fallida de 1848, conocida como Revolución de Marzo. No olvidemos que el Manifiesto se publica en febrero de 1848. Recién en ese instante, él supera su narcisismo, supera este constructo teórico fascinante de Feuerbach, supera todo eso y realiza la gran lectura de la *Ciencia de la lógica*, que es una tremenda lectura y por eso puede escribir *El capital* (1867); esta brillante obra lleva a Hegel dentro de sí. La *Ciencia de la lógica* no es un libro fácil, lo reconozco, son cientos de páginas, durísimas, con los problemas que tiene, partes no actualizadas, además tiene tres partes en distintos años de producción: 1812 (Doctrina del ser), 1813 (Doctrina de la esencia), 1816 (Doctrina del concepto) y 1831 (re-edición de la Doctrina del ser, publicado póstumo 1832, y que es el mejor libro que ha escrito Hegel, en donde su método se vuelve altamente preciso y redobla en páginas el texto de la primera edición); y como muere en 1831, en una de las oleadas de la pandemia de cólera, no alcanza a actualizar los otros dos volúmenes, y el del Concepto era el fundamental de los tres. Por eso el texto de 1832 no tiene nada que ver con el 1812, de la primera edición, y se quedó tal como fue escrito en 1816. El texto del 1812 tiene todavía algo del lenguaje de Schelling; ya lo del 1831 no tiene nada, está totalmente corregido y

es un Hegel maduro, con filosofía propia. A escala hermenéutica, nosotros sabemos que, si leemos un texto que presenta aquí y aquí [apunta lugares distintos sobre la mesa] veinte diferencias, sabemos qué significa porque sabemos que fue escrito en momentos diferentes y que, por ejemplo, la última parte, la del Concepto, que cierra el libro es de 1816 y que la primera parte, la del Ser, es lo último que escribió y actualizó en 1831. En esa época, filológicamente no sabían leer lo que estaban leyendo (leían todo de corrido, de inicio al final). Se podía leer un texto de 1831 y el otro de 1812, pero si leo desde una unidad abstracta y natural. Además, era al revés, como dije, porque el texto de 1831, estructuralmente, es el primer texto del método hegeliano; entonces, el texto mejor acabado, veinte años después respecto del primero, va al comienzo del método, y el texto que le sigue es de 1813, el de la Esencia, el segundo momento del método. Ese “cacao” filológicamente es fundamental saberlo para conocer qué estoy leyendo cuando leo la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Pero incluso así, leyendo de esa forma a Hegel, Marx, después de 1848, absorbe el método hegeliano, supera el juego dialéctico de la negatividad panlogicista y se ve que el método hegeliano es radicalmente concepto y el concepto es técnicamente movimiento. Es un trabajo de movimiento en el movimiento mismo que tiene los otros dos momentos: el del ser y el de la esencia. Hay que hacer el estudio, siempre lo digo en mis clases de Hegel: “Si ustedes no leen el texto de Hegel, si no leen el libro de la *Doctrina del Concepto*, que no olvidemos que es de 1816, no podrán entender el método mismo de Hegel, tal como lo piensa él mismo”. ¿Qué le pasaba a Zizek con su lectura de Hegel? ¿Qué le pasaba a Duque, mi maestro? ¿Qué le pasaba a tantos

hegelianos? Muchos de ellos, además, son grandes traductores. Lo que les pasaba es que el libro del *Concepto* lo dejaban para el final y a veces no estaba leído en su mérito propio y además olvidaban que fue escrito en 1816 y que Hegel no lo alcanzó a reeditar por su repentina muerte (y esto no es baladí; tenía que hacerlo: es la clave de todo). Los filósofos leían tal o cual libro de Hegel como si fuera el más importante de la *Ciencia de la lógica*. Por lo general, se leía el libro del Ser por ser el más voluminoso y el primero que sale en la *Ciencia de la lógica*, como el más importante (además, era el mejor redactado de los tres, pero el menos importante del método). Y otros leían el libro de la Esencia como el decisivo porque lo ven como la mediación entre el libro del Ser y el Concepto. Lacan asistió al famoso Curso (1933 a 1939) de su maestro Kojève, en donde asistieron muchos como Breton, Bataille, Marjolin, Queneau, Hyppolite, Aron, Merleau-Ponty etc. Todos ellos aprendieron de Kojève, quién, tenía a la *Fenomenología del espíritu* como su libro de cabecera, era el libro de la mediación, el libro de la Historia, del poder; lo tenía como el libro más importante de Hegel. Yo diría que es el libro del diván, la Esencia, son formaciones históricas que se ponen en el diván. Y por esta razón el diván funciona como la mediación que nos permite leer a lo humano, el tejido sociohistórico. Vale subrayar que hay un el Hegel de Kojève, con la versión de la *Fenomenología del espíritu*, con énfasis sobre la idea de la mediación dialéctica del Señor y el Siervo. Y, por otro lado, hay un Hegel de Jean Hyppolite (el gran traductor de la *Fenomenología*, que murió tempranamente en 1968), quien abrió un Hegel desde la *Ciencia de la lógica* y contra Kojève, con su fin de la historia, y contra esa dialéctica de juguete estructurada y cerrada

sobre sí. Hyppolite está por ejemplo detrás de dos grandes franceses: Deleuze y Derrida.. El libro del Concepto es el libro fundamental de Hegel que explica la Esencia y el Ser, la mediación y la inmediatez en su propio movimiento, esto es, lo que expresa el Concepto. Tal libro es el movimiento mismo que antes se mostraba en su inmediatez, luego en su mediación; ahora lo que es todo, muestra el movimiento en su necesidad libre y es lo que permite esa inmediatez (la Naturaleza) esa mediación (la Historia): es el libro del pasado-presente y del presente-pasado, mediación-inmediatez, inmediatez-mediación, esto es, del movimiento mismo en el movimiento. El movimiento como “círculo de los círculos” es la libertad; nunca dialéctica cerrada y estructurante, menos agobiante. Es el “anillo lógico” que me permite no solamente ver lo que acontece, sino ver por qué acontece de esa manera y, radicalmente, permite “crear” modalidades de eso que acontece, redireccionarlo en el movimiento mismo; y así no repetirá lo peor de eso va mi libro *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*. Y eso es lo que veo que fue lo que hizo Lenin en 1914 cuando leyó a Hegel directamente, superando el prejuicio de Pléjanov y de otros, y vio cómo realizar una Revolución desde lo vivo, lo libre.

Zizek no había leído así a Hegel; Duque lo tenía leído siempre desde la naturaleza en su inmediatez y en diálogo con Heidegger en donde la esencia se volvía fundamental como mediación. Así, cuando tú te metes con todo el libro del Concepto te das cuenta de que la *Ciencia de la lógica*, que expresa lo propio del pensamiento de Hegel, es un método que te permite visibilizar sus métodos tanto de la inmediatez del ser como de la mediación de la esencia; es como una película de ciencia ficción que te sumerge en el movimiento

mismo y dentro del movimiento mismo ves toda la lógica del movimiento, luego ves como el movimiento se “muestra” en el movimiento (el ser) y se “mueve” en el movimiento mismo (la esencia). Eso solamente se realiza cuando tú lees el libro del Concepto, ahí entiendes todo lo lógico de Hegel y eso le pasó a Marx y le permite escribir *El capital*, que es el libro del movimiento del capitalismo en el movimiento mismo de sus lógicas internas. Marx “ve” el capitalismo, muestra cómo llegó a ser lo que es y, lo más importante, explica el movimiento mismo del capitalismo desde dentro de su lógica. Y todo eso lo hace *in actu exercito*, esto es, desde adentro, históricamente hablando, del capitalismo mismo. Por eso Marx ha sido el más grande que ha visto al monstruoso capitalismo en sus manifestaciones que operaban en el siglo XIX por primera vez y lo hizo con las gafas lógicas de Hegel que se puso en sus ojos.

El capital es un tremendo libro, aunque, de verdad, nunca leído por sociólogos, economistas, filósofos actuales; pero siempre lo nombran. Es un libro increíble, realmente increíble, pero hay que leerlo todo. Es un tremendo monstruo, es un monstruo a la luz del libro del Ser y también de la Esencia, y de todo lo lógico de la *Ciencia de la Lógica*, y es un mar gigante hasta nuestros días, que siempre se actualiza a la altura del acontecimiento.

Por eso Marx no pasa de moda. En el fondo es porque Hegel siempre retorna en la medida que realizamos la experiencia de leer-estudiar la *Ciencia de la Lógica* a la luz de la Doctrina del Concepto. Y en su retorno, en especial, vuelve Marx y su crítica al capitalismo y añadiría también, vuelve Lenin y su proceso revolucionario. A Lenin le ocurrió algo parecido con lo que ha pasado a Marx.

Lenin volvió a leer a Hegel y su *Ciencia de la Lógica* en 1914, después del fracaso de la Segunda Internacional. De allí vio cómo era posible realizar el movimiento en el movimiento histórico mismo: fue la Revolución de 1917, la de octubre. Era la irrupción de lo vivo sobre la muerte, de la libertad sobre la esclavitud, esta no falló como aquella a mediados del siglo anterior, la Revolución de marzo (1848), con su epicentro en Alemania, y resonancias en otras ciudades europeas.

RCS: ¿Hay un Marx antes y después de la *Ciencia de la Lógica*?

REL: Completamente. Lo dice Zizek a cada rato y también aplicable a Lenin.

RCS: ¿Considera que efectivamente existe una transformación en la trayectoria del pensamiento de Marx? Es decir, ¿cree que entre el Marx de los *Manuscritos* que está fundamentalmente influenciado por Feuerbach y que de Hegel lee la *Fenomenología del espíritu*, y el Marx que lee la *Ciencia de la Lógica* y escribe *El capital*, se verifica un desplazamiento entendido como la salida, por parte de Marx, de cierta antropología esencialista que todavía postula el concepto feuerbachiano de un “ser genérico”, del que se derivaría cierta idea de la revolución como el resultado de un acto estrictamente voluntarista? ¿Es la lectura de la *Ciencia de la Lógica* lo que permite a Marx percibir la centralidad de pensar el concepto y su despliegue, para poder entender lo que en la lógica hegeliana se llama “el paso de la ‘posibilidad’ a la ‘necesidad’”? ¿Se puede decir entonces que, vía *Ciencia de la Lógica*, Marx definitivamente se libra de esa antropología subjetivista que viene heredada de Feuerbach e incluso también

—vía Moses Hess^[7]— un poco de [Johann Gottlieb] Fichte^[8]?

REL: El voluntarismo es puro fracaso, no te lleva a ningún lugar, es pura frustración y después es peor, van a votar a lo peor, donde hay voluntarismo y activismo por sí mismo al final es un fracaso total (“revolución fallida, advenimiento de fascismo”, como recuerda Zizek en su lectura interpretativa de Benjamin). Yo creo que eso es lo que aprende Marx, eso es lo que aprende Lenin y lo que aprenden los grandes teóricos políticos, incluso revolucionarios jóvenes (no Pablo Iglesias); lo que aprenden es que finalmente todo esto de poner el hombro; dicho de forma más gráfica, que te maten, te torturen, te escupan, te golpean, te traten de forma indigna al final no sirve para nada; solamente da rabia, resentimiento, frustración, pero no se puede generar un proceso exitoso revolucionario, Revolución con mayúscula, como decía Lacan. Todo eso es parte de lo que se hace como primer momento, como el momento del ser, de una revolución, pero no es el definitivo, se abre la posibilidad revolucionaria, si se quiere, pero no es suficiente. Se necesita un “método” revolucionario; se trata de quitarle el poder a “ese” poder aparentemente inmediato y ahistórico que domina brutalmente sobre todos NosOtros desde siempre (tal o cual rey de turno, en donde “rey” es un significante que debemos actualizar históricamente).

Y como ejemplo actualizado eso fue lo que se vio en Chile desde octubre de 2019 a octubre de 2020, cuando las revueltas llevaron, a lo largo de un año, a un simbólico plebiscito en donde ganó de forma rotunda la opción para cambiar la constitución del dictador Pinochet.

Por eso no sirve, al menos, en el sentido fuerte del término estar dando la lucha contra el poderoso de forma ametódica: nos desgasta, nos cansa, nos hace flaquear, nos dividimos, nos enfadamos entre nosotros mismos y con todo; nos despotencia y el otro que impera a la larga se vuelve más poderoso, es lo que pasa hoy con el capitalismo. Yo creo que la gran enseñanza de Marx, y de los fracasos revolucionarios que tanto temía Benjamin (aquí actualizaría para nuestros tiempos: Mayo del 68, 15-M, Syriza, etc.), una enseñanza que asume Lenin y de allí la Revolución de Octubre, y que asumen los grandes teóricos políticos, es que la teoría es fundamental para no generar una repetición mortal, cambiar un Amo por otro Amo. Una Revolución no debe ser dada por el deseo de una revolución, sino por el deseo de libertad, de liberar el deseo. Entonces, en este segundo Marx, posfracaso, que hace uso de este aprendizaje, por eso *El capital* se trata de las lógicas del capital, hay que entender la visión hegeliana de esto.

Lo lógico del capital: ¿qué significa? Me refiero a que es el concepto del capital, la idea del capital, el capital mismo en su inmediatez

7 N. de la E. Moses Hess (1812-1875) fue un filósofo alemán de origen judío que en la década de 1840 se convirtió en amigo y colaborador de Karl Marx y Friedrich Engels. Su obra más importante es *Roma y Jerusalén*, antecedente intelectual del movimiento sionista, donde, entre otras cosas, analizaba el antisemitismo y proponía el retorno de los judíos europeos a Palestina.

8 N. de la E. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) fue un filósofo alemán de importancia central en la historia del pensamiento. Fue un atento lector y brillante continuador de la obra de Immanuel Kant, y su obra fue fundamental para el despliegue del pensamiento de Friedrich Schelling y de Hegel. Todos estos autores forman lo que se dio a conocer como “idealismo alemán”. La obra más importante de Fichte es la *Doctrina de la Ciencia*, a la que le dio varias reelaboraciones a lo largo de su vida.

mediatizada, y cómo está siendo ahora en este momento en Europa, en Alemania, en Francia, en Inglaterra en el siglo XIX. Eso es lo que está haciendo Marx, porque es la única forma en que podemos crear un proceso revolucionario que luego no falle y supera lo que se dice al inicio del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, a saber, y parafraseando a Hegel y sus Lecciones de historia de 1830: “Primero como tragedia, luego como farsa”. Para que la historia no sea una repetición que va al hundimiento. Entonces, hay que hacer ese trabajo reflexivo lógico, pero no es externo, no es unilateral, no es vacío, es sumergirse en el mismo *Capital*, es ver los conectores lógicos materiales y las determinaciones que están operando en especial en el obrero inglés, francés, alemán, porque si no sabemos lo que opera ahí, va a fracasar todo y esos obreros eran “burgueses” y luego se van a pelear a la Primera Guerra Mundial del capitalismo. Esos obreros, si lo actualizamos (es lo que piensa Steve Bannon), son los que ahora votan por Bolsonaro, por Trump, por Piñera, por Johnson etc., en todo el mundo: votan por los “Luis Bonaparte”: vivimos en esa farsa, en esa chapuza. Es el capitalismo militarizado chapuza. Y con esto va a fracasar todo, no solamente un proceso revolucionario, sino la propia existencia en su vida estará negada.

Hay que detenerse en la reflexión de verdad, hay que detenerse en la reflexión, yo creo que es lo que Marx estaba haciendo en un segundo momento. Obviamente, no es que el segundo Marx sea más pusilánime o más frío o más teorizante o esté fuera de la causa revolucionaria. Al contrario, creo que está más que nunca metido en la causa, pero está metido en la causa revolucionaria con todo; ante tanto fracaso, ante tanta traición, tanta frustración, tanta muerte; ahora se debe

reflexionar para poder realizar la revolución (por eso Lenin decía en el comentario a la *Ciencia de la lógica* de Hegel en sus *Cuadernos* de 1914 que el que no ha leído la *Ciencia de la lógica*, no entiende *El capital* de Marx; y esto era una dura ironía, porque obviamente no se había leído, por tanto fracasó todo proceso revolucionario). Si ahora hay muerte, en 2020 [pre pandemia], imagínate en esa época, en pleno siglo XIX; allí te pulverizaban, te masacraban con la tortura, entonces la cosa no era tan simple. Yo creo que de eso aprendió bastante Marx. El trabajo hegeliano que está presente en *El capital* debe ser de lo más político que hay, eso es lo que yo siempre digo a la gente de Podemos [partido español], mis amigos, se trata de realmente hacer un trabajo reflexivo a la altura de los tiempos. Y para eso Hegel es mejor que Laclau. Y ese Hegel se le actualiza. Es Hegel *reloaded* porque permite pensar también el “día después” de ganar una elección y, en ello, construir tejido socio-histórico.

¿Un Hegel materialista?

RCS: Sería interesante conocer más la idea de un hegeliano materialista que se contrapone a análisis más difundido, quizá muy esquemático, del idealismo hegeliano y del materialismo histórico-dialéctico.

REL: El materialismo no es dialéctico, como suele decirse, el materialismo es metódico, a saber, especulativo. El materialismo de Marx es especulativo porque sigue el materialismo especulativo de Hegel, y lo dialéctico, o negativo, es un momento del método. Y no entendamos “especulativo” como algo de la “cabeza”, de la “razón”, abstracto, etc. ¡No! Es

lo más material de todo: es la materialidad misma que permite todo cambio. ¿Qué es materialismo? ¿Es esto? [golpea algunas veces la mesa]. Esto es una idea, fíjate, ¿qué es más poderoso que una idea? Mueren millones por una idea, se rompe un protón por una idea, se ama con todo al otro en tanto Otro, se crean dioses. Imagínate lo que es el materialismo, por ejemplo, un algoritmo matemático tiene tanta materialidad, o más que ese volcán que está ahí y a veces nos causa miedo por los temblores que genera⁹. Un beso puede más que mil palabras. Una película de Marvel como las de los *Avengers* tiene más fuerza ideológica que cientos de bombas que lance un portaviones de USA sobre un país de Oriente; esa pintura de girasoles te abre toda una dimensión estética que nunca se había visto con un girasol determinado. Eso es Hegel, es el más materialista de todos. Es lo que tiene Marx de Hegel, lo que tiene Lenin, Zizek, yo mismo.

En la categoría de reflexión de la *Ciencia de la lógica* (que puede parecer muy abstracta), lee Lenin de forma brillante, toda la estructura material para quitarle poder al más poderoso, imagínate, al Zar mismo. ¿Quién es ese materialista? ¿Hegel es el materialista! Esto no es materia [golpea la mesa], es una construcción de una apariencia, el volcán es una apariencia, dicho de forma metafórica. Lo digo en este sentido, obviamente. Eso es lo que está pasando, hay una construcción pequeñita de materia, que viene de una historia hilemórfica,

“materia es forma”. Se entiende de una manera muy sensible la materia, pero no es así; al contrario, la forma “es” materia, y no podría no serlo; por esto la idea de que “el espíritu es un hueso” o, si lo actualizamos para los días actuales, el animal es un virus. Por eso Zizek dice a cada rato —lo dice Lenin, Zizek le copia a Lenin—, dice: “Lo materialista por antonomasia es la lógica especulativa de Hegel. ‘¿No es idealismo?’ ¡No!” ¿Cómo va a ser idealismo? Imagínate $E=mc^2$, ¿es un algoritmo? ¡No! ¡Es una bomba atómica! Es fisión del núcleo. Hegel es el más materialista que todos. ¡Es Einstein de todo el pensamiento! Hago así [chasquido], como Thanos en *Infinity War*, y mueren en Hiroshima unas ciento cuarenta mil personas. Imagínate lo que es un algoritmo, lo que es una fisión de un núcleo.

Y lo podemos ver también por algo afirmativo y no destructivo como una bomba. Veamos todo lo que se ha hecho en nombre de una ideología o por amor a lo largo de la historia. El humano da la vida por el otro. Esto es realmente maravilloso ya de forma simbólica como real.

Hegel y los “sistemas identitarios”

RCS: Hablemos de la dialéctica del amo y del esclavo. Particularmente hay un sociólogo desde Brasil¹⁰ que menciona la lectura fanoniana de Hegel, donde se observa que, con

9 N. de la E. La ciudad de Quito, localidad en que se ha realizado la entrevista, es una ciudad circundada por volcanes.

10 N. de la E. “No contexto marcado pelo maniqueísmo colonial esta reciprocidade se mostra inviolável, a não ser pela de um novo mundo. Em Hegel, diz Fanon, há reciprocidade entre o senhor e escravo. Já no mundo marcado pelo maniqueísmo colonial o senhor despreza a consciência do escravo” (Bernardino-Costa, J. (2016). A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 16(3), 504-521).

Hegel, habría una posibilidad de reciprocidad/reconocimiento entre el amo y el esclavo, algo que no ocurre en la realidad colonial, que es el énfasis de análisis poscoloniales y decoloniales. ¿Qué comentaría usted sobre esta lectura?

REL: La veo incorrecta, pero interesante. Digamos así: en realidad, está la “metonimia y metáfora”, ¿sí? Sí. Está la metonimia y la metáfora, está el significante y está el significado, ¿entendieron? Pero, en realidad, lo que hay es solamente metonimia de metonimia de metonimia, etc. Vamos a hacer un juego: hay significado y significante, pero en realidad es significante de significante de significante de significante, etc. Solamente haciendo la distinción entre significado y significante podemos “ver” cómo opera el significante y vemos la “necesidad” de creer o construir significados para poder vivir en medio del lenguaje. Y como decía Spinoza, el gran filósofo que Hegel adoraba, el orden y conexión de las ideas es el orden y la conexión de las cosas. Cuando hablamos del lenguaje hablamos de las cosas (esto es fundamental para entender de mejor forma a Hegel y su método de la *Ciencia de la lógica*). Lo aclaro con el mismo Hegel de 1807, de la *Fenomenología del espíritu*. Hay la estructura señor y siervo, y “esta” de señor y siervo, y “esa” de señor y siervo. O sea, Fanon no puede pensar sin Hegel (y eso más allá de que sea europeo, alemán, blanco, hombre, del siglo XIX, etc. Ese Hegel a nadie le interesa). Ningún decolonial puede pensar sin Hegel, más allá del prejuicio de que sea, por ejemplo, un europeo. No se puede caer en esto. Es como banalizar cualquier pensamiento, incluso el del mismo Fanon (que es brillante) por no ser europeo y que no sea leído en Alemania. Cuando uno entiende eso, empieza a entender cómo es un

pensamiento. O sea, no hay pensamiento por sí mismo decolonial. ¿Qué sería eso? Ni mi amigo Castro Gómez piensa así. Él se formó en Frankfurt. O, dicho de otra forma, lo que hay, en el origen, nunca es un “en sí”; no hay ni origen (*Ursprung*). Lo que hay en el inicio (*Anfang*) son mezclas. Y estamos siempre siendo en el movimiento mismo, aunque este aparezca, unilateralmente, desde lo inmediato de un “en sí”, desde algo “natural”, desde un “origen”, desde una “creencia”, desde una “identidad”, desde una “nación originaria”, desde un “lenguaje en sí”. Es el error del pensamiento de etimologías y que es tan importante para Heidegger. Desde un “padre” o una “madre” originaria, etc. De esto habla Hegel en su tiempo, y es lo que nos interesa de su método de la *Ciencia de la lógica*. A nadie le importa el “señor Hegel de carne y hueso”, que nació en 1770 y murió en 1831. Lo que hay en el inicio, cualquier inicio, son mezclas de mezclas de mezclas de mezclas, entonces las mezclas del señor y del siervo permiten mil cosas para comprender cómo hemos llegado a ser lo que somos (parafraseando a Píndaro-Nietzsche), cómo se ha llegado a estar dominado o esclavizado. Se puede decir lo mismo del rico, del pobre, que nunca van a reconciliarse, les pasa lo mismo, puede ser el afroamericano con el blanco, el esclavo con el señor, el papá con el hijo, la mujer con el hombre, el mapuche con el chileno, etc. Sí, es que en realidad el papá con el hijo se reconcilian, están, a veces, reconciliados en sus prácticas sociales e históricas, y pensando en ustedes, los ecuatorianos, supongo que puede ser en la familia, almuerzan los domingos, se despiden en la noche, algunos van a misa juntos (aunque no crean, pero van con sus padres), pero es lo mismo que el ejemplo del afroamericano y del

esclavo, la mujer con el hombre, el mapuche con el chileno, etc. En el papá con el hijo no hay reconciliación alguna en el inicio, eso es lo que está diciendo radicalmente Hegel. Papá con el hijo, Dios con criatura, afroamericano con blanco, pobre con rico, siempre hay dos, de entrada hay dos, ¿y después lo que hay? Reconocimiento, dicen algunos. Eso es [Axel] Honneth y su Escuela; y fue la segunda Escuela de Frankfurt (con Habermas y Appel), porque tenía mucho de hegeliano y algo de Kierkegaard, y, sobre todo, como dije, la tercera Escuela de Frankfurt que es la base “ideológica” de la socialdemocracia, que llegó a América, que siempre trabaja para la Europa, la de la sociedad del bienestar. Pero, te hago el siguiente juego: anda a leer de verdad a Hegel, realiza de verdad la experiencia de leerlo, cuando empieza a explicar sobre el señor y el siervo en la parte de la “verdad de la certeza de sí mismo”, la cuarta parte, de la *Fenomenología del espíritu*, está en la mitad del libro. Aquí se explica el mito y después vienen 300 páginas más, y claro, no está clausurado el conocimiento. No se trata de Kojève leyendo a Hegel, que entre paréntesis no sabía nada de Hegel (y que hace una lectura estructural y cerrada de Hegel, en base a la “dialéctica” como fin de la historia, en tiempos de prefascismo). ¿Qué raro?... ¿No? ¿Por qué no se acaba ahí la *Fenomenología del espíritu*? ¿Por qué no acaba la *Ciencia de la lógica* en la Doctrina de la esencia? Lo podría decir de forma graciosa: ¡Esclavo y siervo fueron felices! ¡No, no acaba ahí el libro! Hegel siempre es un libro abierto y recursivo; lo más cercano a una Banda o Cinta de Moebius. ¡Hay 300 páginas más! Hay el Hegel leído por la Escuela de Frankfurt, desde la socialdemocracia, de los coloniales horribles europeos anglosajones, que

miran a Latinoamérica, muy bien, pero que se vayan leer a Hegel.

Y fíjate, ¿qué viene después del texto de Hegel de la *Fenomenología*? La razón, la ilustración, el terror, la muerte, etc. Mira lo que venía después del texto, o sea, ahí te das cuenta de que hay una lectura algo infantil (en verdad no lo han leído), contra Hegel. Pero él es un “perro” [astuto], te muestra que formalmente no hay reconocimiento. Cuando él habla de reconocimiento, está diciendo que no hay reconocimiento, lo que hay es movimiento y movimiento es antirreconocimiento. ¿Qué significa eso? Donde hay un padre, hay un hijo, y el hijo se va a “cargar” al padre, eso es lo que está diciendo Hegel, a saber, que el hijo se lo va a cargar, se lo tiene que cargar al padre, y lo va a “eliminar” de alguna forma. ¿Cómo el hijo va a reconocer al padre? Cortándole la cabeza. No hay ecuación ahistórica posible; nunca el ser será igual a la nada, contra Schelling y sus “discípulos” que llegan hasta nuestros días. Hegel no dice que el ser es igual a la nada. No dice eso. Hegel dice el ser no es nada y la nada no es ser. Y ambas negaciones se necesitan en su diferenciación. Y que las dos son la verdad, en tanto que una se mueve con la otra y viceversa. No hay reconciliación posible, ni postulando un “origen”, en donde “todas las vacas son negras”, o es una “bolsa de gatos” o un “cajón de sastre”. Lo que hay no es la noche originaria que tanto les gusta a los románticos, sino la diferencia de la diferencia a plena luz del día. Eso te está diciendo Hegel. Y por eso la historia, el movimiento en el movimiento mismo hace lo suyo. De allí la negatividad, ese “terror” es fundamental; el hijo le va a cortar la cabeza al padre en la Revolución francesa (y eso fue lo que ocurrió en Chile). Esto es entender bien a Hegel, su *Fenomenología del espíritu* habla de esto. Y esto luego se expresa

de forma radical en el método de la *Ciencia de la lógica*. El señor y el siervo es un constructo teórico que nos permite ver por fin el hombre como es, esto es, entre otros hombres bajo las lógicas de dominación que nos hemos dado. Es ver al hombre en la historia misma, en su movimiento. Es ver al hombre en su miseria, en lo humano, demasiado humano. Luego Hegel está mucho más cerca de Fanon de lo que piensan los fanonianos.

RCS: Siguiendo esto, lo que se mostraría del pensamiento decolonial es que se convertiría en una muralla paralela a Hegel. Vuelvo a ver esto en Santiago Castro Gómez, el tránsito que tiene Santiago de la *Crítica de la razón latinoamericana* hacia los últimos trabajos, es una suerte de empezar a volver a Marx, a Gramsci, volverse zizekiano, y tropezarse con Hegel. La mayor parte del pensamiento decolonial latinoamericano más bien es una distancia de Hegel, es un uso manualesco de Kojève y la necesidad de producir un discurso posmoderno de la identidad, de la subjetividad, desde las culturas, que acompañarían al discurso del multiculturalismo, de la interculturalidad, donde lo inconmensurable se juega en el campo del reconocimiento y la traducción. Ahí, Hegel jugaría un papel destructor con esas teorías y eso haría que estas teorías autoasumidas de izquierda lo miren con recelo. ¿Cómo lo analiza usted?

REL: Hay esa idea “buena onda”, que aparece en los sistemas identitarios, como si en la identidad pasase lo mejor y luego todo es corrupción, deformación, etc. Estos sistemas tienen múltiples formas de manifestarse, pero son en sí mismos sospechosos, porque al final lo que queda es una teoría bastante bárbara de lo “original” y todo lo otro es falso o falsificación. El cristianismo no se entiende sin todas sus herejías y concilios; y lo mismo el

marxismo. El origen (*Ursprung*) es una construcción *a posteriori* del inicio (*Anfang*), de un inicio determinado, desde donde se echa a andar algo, pero siempre hemos estado en movimiento. Si se piensa que nosotros somos los que devenimos horizontalmente de los “jaguars” y ustedes son los horribles europeos verticales que destruyeron nuestro devenir-jaguar, eso se vuelve una cosa imposible de entender por todas sus contradicciones y menos de vivir en la práctica. En un I Congreso en Colombia sobre decolonialidad en Barranquilla, en que participamos con Santiago Castro Gómez, yo terminé, finalmente con Hegel, expresando que, si la decolonialidad tiene tintes deconstructivos, bien; si tiene tintes del juego de una mediación que rompe toda la inmediatez, bien, pero si tiene pretensiones de rigidizar, mecanizar y politizar una entidad edificante y regional o identitaria, por favor, ¡no! Si fuera así habría que destruir todo el mundo decolonial, habría que destruirlo, romperlo; porque no queremos eso. No queremos volver a un origen “en sí”. ¿Qué sería eso? Lo que se quiere es denunciar múltiples formas de dominación que han caído sobre Latinoamérica y han generado tanto dolor en millones de humanos. Y en esa denuncia abrir la posibilidad de construir algo entre todos a la altura de los tiempos. No queremos volver a un “padre en sí”, es una nueva forma de patriarcado, es lo fálico por antonomasia, es el “fálico jaguar”, es lo “fálico *pachamama*”; aunque se vea como lo femenino esencial, en el fondo, es lógica patriarcal para dominar nuevamente. Y generar lo mismo que se ha negado o se ha padecido. Ni Europa ha sido eso tampoco; tampoco Europa para sí misma ha sido del todo eso. Ni con su yo hegemónico colonial ha sido de todo eso, ha tenido múltiples resistencias, múltiples

matanzas internas. Europa es en sí misma una lucha en cualquiera de sus territorios, porque no se han dejado dominar por ellos mismos. Y la Comunidad Europea es el intento de dominarse por medio del capitalismo. Entonces, querer finalmente que en un significativo femenino [*pachamama*], significantes de plantas, significantes de animales, etc., se esconda algo nuevo “originario” es más de lo mismo. Ni más ni menos un patriarcado fálico, hegemónico, que genera antagonismo, es lo peor del mundo decolonial. Y creo que de todo eso se ha salido del pensamiento de Santiago Castro Gómez en estos momentos. Y por eso su estudio del republicanismo, de los jóvenes hegelianos, etc.

El problema de la modernidad: ¿qué modernidad?

RCS: Habría unos tres momentos de este pensamiento decolonial en América Latina, ¿no? Dependiendo en la forma de cómo se traduce lo que hace los grupos subalternos de la India —Chakrabarty, Spivak—, pero también aquí en América Latina ha habido otras corrientes que han intentado leer a Hegel o que han leído a Hegel y que se han movido más bien en la discusión sobre la modernidad, sobre el problema de la modernidad. Y han generado la necesidad de separar la modernidad del capitalismo, aunque los ven conjuntamente. ¿Usted, cómo mira ese debate? Porque ese debate, para nosotros, es fundamental, aunque en los últimos 15 años más bien está apagado, soterrado. Sobre esos debates hay más comentarios que un esfuerzo histórico reflexivo real.

REL: Cuando hablamos del método de Hegel, es más allá de Hegel. El método lo usó Marx, Lenin, Zizek. El método es una forma de conectar, desplazar y afirmar. En el tema de la modernidad es interesante porque realmente con Hegel, con Nietzsche con cualquier gran pensador lo que nos damos cuenta es que no existe —yo soy casi un nihilista, casi un loco nihilista, o sea no existe la modernidad, no existe Laberinto, hemos salido de él, como diría Nietzsche—. Existió la modernidad en algunas ciudades de Europa, sobre todo en algunas capitales donde había cierta producción y reproducción del capital (y en ello de la subjetividad capitalista por ideologización), en ciertas instituciones existió la modernidad, bueno casi en todas. En muchos lugares de Francia no existió la modernidad, en muchos de estos pequeños guetos, de estos palacios italianos nunca existió la modernidad, en grandes sectores de Alemania, nunca existió la modernidad. Entonces, yo creo que uno tiende, como diría Zubiri, a sustantivar el ser y hablar “del” ser, hablar “del” espacio, hablar “del” tiempo, hablar de “la” materia, tiende a sustantivar, poner “el”. Hay esa sustantivación. Lo mismo pasa con el capitalismo, hay el capitalismo francés, hay múltiples formas del capitalismo y hoy es evidente. El mismo tema de la modernidad, es tan falso, tan falso en un debate, de cierta élite europea, de ciertos intelectuales europeos. Podemos decir: estamos en el 2020. Pero, ¿estamos en 2020 en Ecuador? ¿Estamos en 2020 en Chile? ¿Estamos en 2020 en Venezuela? ¿Estamos en 2020 en Sierra Leona? ¿Estamos en 2020 en España? ¿Quién está en 2020? Vamos a hacer una regla y decimos los que están en 2020 y los que no están: casi nadie lo está. A lo mejor, y dicho con ironía, los países escandinavos están en 2020. Alemania está en 2010. Los ingleses están

en 2008 o 2005, tomamos un avión, viajamos en el tiempo y llegamos a Chile, estamos en los setenta en Santiago, yo no sé en Ecuador. Algunos países están en los sesenta. Al sur de Chile, en la Isla de Chiloé, en Puerto Montt, estamos como en 1900. Entonces, yo creo que las estructuras espacios-temporales son construcciones y todos estos debates no tienen nada que ver con NosOtros. Lo que tendrían que hacer Ecuador o Latinoamérica es armarse su “razón de medida”, su regla, armarse su *polis* ¿Cómo construimos las *polis*? Con una razón de medida, con instituciones, universidades. ¿Cómo no van a dar filosofía en un colegio? ¿Cómo no van a dar filosofía en una universidad pública, en Ecuador? Entonces, en esas razones de medida va aparecer prehistoria, modernidad, posmodernidad, a la altura de Ecuador y de su entorno. Eso es lo que deben hacer muchos trabajando con las bases en sus países, es lo que hay que hacer y romper con estos diálogos de intelectuales que parecen muy importantes, pero no tienen ninguna importancia. Y vale añadir que en Europa ya está casi todo “cancelado” por la socialdemocracia, homogenizado, plano; todo planificado hacia su télos, lo veo muy horroroso. Y la Pandemia les está cambiando ese “destino”, pero hoy es tiempo de Latinoamérica. No hay construcción del NosOtros. Es la única posibilidad de confiar en una Revolución de NosOtros: el sujeto revolucionario espero que sea ese NosOtros, a saber, un tejido sociohistórico situado en tal o cual parte que se coloca el “anillo lógico” y puede dinamizar desde dentro lo que aparentemente no es dinámico, sino que es un “Padre” que determina por decreto “celestial” cómo son las cosas, los humanos, los “dioses”.

¿Habrá un “nuevo normal”?

(Complemento enviado virtualmente el 28 de abril de 2020)

RCS: Consideremos la narrativa que tenemos del Renacimiento posmedieval, y pospeste bubónica, la cual condujo a una larga ruta de descubrimientos científicos, y de progresiva valoración de la Razón, con la centralidad del Hombre y de su racionalidad, que permitiera enfrentarse el miedo a la muerte, alcanzando cierta previsibilidad con relación a la “naturaleza”. ¿Qué nuevas narrativas podemos antever pos-Covid19?

REL: Mira, lo que viene ahora es fundamental. Nosotros en Europa [Espinoza Lolos está en una pasantía de investigación viviendo en Europa durante 2020] ya estamos más avanzados con el proceso de la pandemia, en España, Francia, Alemania, Italia, etc. La pandemia, como dijo Merkel, no acabó y llegó para quedarse. El problema en todas partes se está recién iniciando. Viene ahora una forma distinta de organizar el Estado nación, pero la pandemia no ha terminado y sigue por todas partes. ¿Qué es lo que viene? Y lo que se puede ver hasta el momento es que el capitalismo ha vuelto a ganar. Y se devoró la pandemia. Viene un Estado nación mucho más fuerte, viene el sueño de Trump, fronteras, límites, viene lo identitario, lo nacionalista, viene que, por ejemplo, e ironía, los tomates de España son mejores que los tomates de Francia, que son mejores que los tomates de Italia; me refiero a que se rompe esta cosa de la globalización en el capitalismo (ese sueño chino se acaba, pero nace el otro sueño chino: lo tecnológico totalitario). Se va a acabar esto de los viajes a todos los lugares posibles e inconscientes: de los cruceros, de los viajes en aviones, etc.

Viene un sistema pandémico y telemático de ser, un sistema más cerrado con altas fronteras, porque eso de temer al otro nos constituye. El mandato existencial ahora es el temer, teme al otro, porque el otro me contamina, el otro me contagia, el otro me enferma, el otro me mata. Esto es más importante que el mandato ¡Goza! y del mandato ¡Emprende! Eso está sumamente fuerte en la población, que, como tiene pánico, quiere estar encerrada. Está dispuesta absolutamente a que sus libertades sean constreñidas por seguridad, entonces la estructura de Trump y la estructura de China funciona, de Xi Jinping. Por un lado, Trump con un capitalismo cerrado, fronterizo, donde hay trabajadores burgueses capitalistas nacionalistas, eso es muy fuerte —la tesis de Steve Bannon (exestratega de la Casa Blanca)—, se vuelve más tóxico con la pandemia. Y eso se ve en todo. Es un capitalismo contra los migrantes, refugiados, desplazados, contra los pobres los minusválidos, etc., contra todo, porque todo eso “me infecta”. Ya se ve que, en Estados Unidos, los que mueren son los pobres, los afroamericanos. Literalmente, no es la gente en Manhattan, es la gente de Bronx, son los vagabundos de las calles, es la gente de Queens, esa gente. Y de China nace todo el capitalismo telemático con receta y eficacia máxima contra esta pandemia y las que vengan. Es el “método chino” para todo el planeta, y que se venderá ahora. Y para el G7 es fundamental.

En Madrid también, en París, la mayoría de muertos en Europa, más de la mitad de los muertos, son los ancianos que están en las residencias, abandonados completamente, sin ningún sistema de protección sanitario. Es una vergüenza lo que pasó en Europa siendo países europeos y del G-7. Entonces, con las medidas “antidemocráticas” a lo Xi Jinping, claro, se ve que todo es volver de forma rápida a una “Nueva Normalidad”; alta

tecnología de control, para los soberanos y así el gran soberano del capitalismo se vuelve más poderoso. Desde dispositivos de control, desde celulares móviles hasta los drones, todo un sistema de computación, de control y vigilancia; pasaportes virales, agencias de seguridad sanitaria, sanidad privada, empresas telemáticas que vienen a digitalizar todo y que nazca el teletrabajador. Y eso va a generar todo tipo de “claustramiento”, forma de cerrarse en los pisos, en las casas, en los departamentos, en la primera y segunda residencia (o tercera para los millonarios). Para la gente millonaria da lo mismo, tienen su primera residencia, su tercera residencia, para el 1 % de la población le da lo mismo, incluso han ganado más dinero. J. Bezos ha ganado más dinero que nunca (debe haber recuperado todo lo que perdió con el divorcio); Zuckerberg ha ganado más dinero en la pandemia. O sea, las grandes fortunas están ganando más dinero. Los millonarios de Estados Unidos han ganado más dinero en la pandemia, obvio, y lo mismo para el 5 % de la población, y lo mismo para el 15 % de la población, o sea la gran población burguesa, que acumula toda la riqueza del planeta: va a ganar mucho más en la pandemia. Ganará más en el sistema privado, en seguridad, no tienen ningún problema con la covid 19. El resto de la población mundial es la que va estar constreñida. Nace el nuevo obrero, el obrero telemático y “feliz” porque tiene trabajo y no está cesante. En estructuras de gente encerrada, ahí va haber un gran negocio y producción de valor agregado. Ahí mismo se va a emprender, como diría Foucault; ahí se va a gozar en términos lacanianos. Ahí se va a estar seguro, para hacer su negocio, en su primera residencia, trabajando telemáticamente, de todas las formas posibles. Todo lo que es ámbito cultural, teatro, cine, ópera, la formación desde la universidad, las librerías, el ocio, las juergas,

las fiestas masivas, salir en la calle, las manifestaciones, las huelgas, los conciertos de *rock*, las galerías, los museos, la exposición, las playas, el turismo se va a estructurar de otra forma. Pagar por la ópera será carísimo, más caro para el teatro, más caro para el cine, más caro, etc. Pero muchos pagarán. Los grandes cruceros se van a reducir un poco, la gente se va a volver insegura, va a viajar dentro de su país o dentro de su continente, con sistema de seguridad, mucho más caro, a un metro y medio, dos metros de distancia, con mascarillas. Y ahí, el hombre, lo repito, va a seguir generando en esos laberintos de su negocio, ahí va a hacer su negocio, y ahí va a gozar laberínticamente. Eso es lo que viene con el hombre pospandémico. En eso se equivoca radicalmente el primer Zizek (que escribió *Pandemic!*); no viene un sistema comunista que destruye el capitalismo, no creo. Lo que sí creo es que por tensión dialéctica la humanidad va a ser destrozada en su “interior”, porque toda la inversión va a ser para fuerzas militares, alta tecnología, técnica, dispositivos, ciencias, ámbito sanitario, medicina, ingeniería, eso es lo que viene. Todo lo que es Humanidades, Filosofía, Filología, Literatura no va a importar, los fondos van a estar para invertir y gastar en aquello. En formas más telemáticas, con el arte más práctico, más visual, más digital y más instalaciones, más libros, más *ebooks*, se va a generar una tensión dialéctica de otras formas de generar comunidad, la gente no va a querer estar contaminada con el otro. Si nos dicen que no al otro, la gente va a querer “NosOtros”, va a querer estar ahí, habrá muchos grupos en las ciudades para contactarse. La misma tecnología trabaja para lo opuesto y trabaja para el “NosOtros”, y va a generar ámbitos de afectividad, ámbitos de reflexión crítica. Si el sistema no quiere reflexión crítica, habrá más reflexión, habrá más crítica, habrá otras formas, incluso en

lo virtual, para entender vidas de otras formas. Y yo creo que hay una tensión dialéctica muy polar que ya se está generalizando actualmente. Eso es lo que viene.

RCS: ¿Hay alguna brecha para pensar hacia la “Revolución del NosOtros”?

Ahora está claro que sí hubo una “Revolución del NosOtros”, pero a baja escala. Esto se vio claramente en Chile; se levantó el único sujeto revolucionario posible en el país más capitalista entre octubre del 2019 hasta ahora (finales de 2020). Y se levantó como un NosOtros. Lo que postulo tanto en mis libros *Capitalismo y empresa. Hacia la Revolución del NosOtros* (2018) como en el *NosOtros. Manual para disolver el capitalismo* (2019) indican ya esta forma de revolución actual, pero ahora, en la nueva mutación del capitalismo, dicha revolución se ralentiza y se abre también más fuerte en lo virtual. Mi idea es que esa revolución va a ser telemática, con otras formas de tensión dialéctica, con otras formas de coordinación, o con modelos más federales, a lo mejor tratando de generar un feminismo que tiene mucho que ver con modelos distintos de organización. Eso es lo que yo creo. Es posible, a lo mejor, que se dé algo más cooperativo ante la inmensidad del dolor que produce la existencia ante un sistema totalitario y capitalista de organizarnos. Es posible que el feminismo tenga mucho que decirnos en forma política; esto es, que podemos realizar un cierto imposible. Tratarlos con una lógica no patriarcal de los unos con los otros. Es lo que llamo capitalismo hacendal. Y, si es así, podremos tener una salud, trabajo, alimentación educación, etc. que estén a la altura del acontecimiento. Y para ello debemos repensar y rediseñar nuestras instituciones desde el tejido sociohistórico en que está cada uno de NosOtros.

Bibliografía de Ricardo Espinoza Lolas

- Espinoza Lolas R. (2006). *Realidad y tiempo en Zubiri*. Comares.
- Espinoza Lolas R. y Nicolás, J. (ed.). (2008). *Zubiri frente a Heidegger*. Herder
- Espinoza Lolas R. (2012). *Flashback. Miradas y gestos*. Midas.
- . (ed.). (2012) *Hegel. La transformación de los espacios sociales*. Midas.
- . (2014). *Realidad y tiempo en Zubiri*. 2.º ed. Comares.
- Espinoza Lolas, R., Barroso, O. y Casanova, J. F. (ed.). (2014). *El cuerpo y sus expresiones*. Universidad de Granada
- Espinoza Lolas, R., Soto, P. y Ponzio, P. (2015) *Galileo, el “Lince” de Occidente. En torno al método experimental*, Altavolta.
- Espinoza Lolas, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del Estado y del Mundo. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Akal.
- . (2018). *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*. Libros Pascal.
- Espinoza Lolas, R., Rojas, R., Ruperthuz, M., Appleton, T., y Raimondy J. A. (ed.). (2018) *Lacan en las lógicas de la emancipación. A partir de los textos de Jorge Alemán*. Pólvora.
- Espinoza Lolas, R. y Barroso, O. (ed.). (2018) *Zizek reloaded. Políticas de lo radical*. Akal
- Espinoza Lolas, R. y Riba, J. (ed.). (2018) *Aporías de la Democracia*. Terra Ignota.
- Espinoza Lolas, R. (2019). *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*. Morata.
- Espinoza Lolas, R. y Riba, J. (ed.). (2019). *El espacio público de la migración*. Terra Ignota.
- Espinoza Lolas, R., Toscano, A. y Fernández, J. E. (ed.). (2020). *Hegel Hoy*. Herder.
- Espinoza Lolas, R. y Félix Angulo, J. (ed.). (2020) *Conceptos para disolver la educación capitalista*. Terra Ignota.
- Espinoza Lolas, R. (2021) *Nietzsche y el Laberinto de Ariadna*. Akal.

GOYUNTURAS

Autor invitado

Los miserables: bitácora inconclusa de un Ecuador pandémico

Les Misérables: an unfinished log of Ecuador in times of pandemic

Mario Unda
FCSH/ UCE

Las crisis tienen la virtud de mostrar con claridad aquellas cosas y comportamientos que aparecen ocultas o difuminadas en épocas más tranquilas. Entonces los ríos profundos que mueven a la sociedad salen a la superficie y los antagonismos negados se expresan

con nitidez. En la trayectoria de estos cuatro meses, hemos sido testigos de varios hechos que, como rayos en la mitad de la noche, iluminan con nitidez la cara oculta de la sociedad.

Largada

Llega la epidemia y nos muestra como una sociedad empobrecida y precaria. El 27 de febrero, la entonces ministra de Salud, Catalina Andramuño, anunciaba que se había registrado el primer caso positivo de coronavirus en Ecuador; se trataba de una mujer ecuatoriana que retornó de España dos semanas antes. Desde entonces hasta el 31 de mayo, se registraban más de 39 000 casos positivos: 231 por cada 100 000 habitantes; pero si se tiene en cuenta que para entonces solo se habían tomado 117 000 pruebas, resulta que 1 de cada 3 pruebas da positivo. El 28 de mayo, el nuevo ministro de Salud, Juan Carlos Cevallos, se vanagloriaba de que “cerca del 90 % de las personas que se contagiaron con el virus han superado la enfermedad”. Sin embargo, a fines de mayo ya sumaban más de

3300 fallecidos a causa del Covid 19, más otras 2000 muertes “probablemente” relacionadas con la epidemia; esto significa que la tasa de letalidad estaba en 8,6 %, y que podría haber llegado a 13,1 %. Al 10 de junio se contabilizaban 44 440 personas contagiadas de un total de 130 085 muestras tomadas (PCR y pruebas rápidas): 34,2 % de pruebas da positivo. Hay 3720 fallecidos por covid 19, una letalidad de 8,4 %; pero si se suman las 2462 muertes con “probable” conexión con la enfermedad, la letalidad sube a 13,9 %, de lejos la más alta de Latinoamérica (Brasil tiene una tasa de 6,1 %, y Colombia, Bolivia y Argentina llegan a 3,4 %). Y eso sin contar los por lo menos 5000 muertos adicionales que se habrían producido en los primeros caóticos días en Guayaquil, lo que haría la situación mucho

más dramática. Y sin contar con lo dudosas que se han vuelto las cifras oficiales.

Para el 4 de julio, se habían registrado 61 535 casos de un total de 162 372 pruebas (incluye pruebas rápidas): 37,9 % de las pruebas ha dado positivo. Y hasta el 23 de agosto, el número de personas contagiadas estaba apenas un pasito atrás de los 100 000 en 307 000 muestras tomadas. La mayor parte de casos se encuentra en Pichincha (22,7 %), que dejó atrás a Guayas (18,6 %), la provincia donde primero golpeó la enfermedad.

Los fallecimientos oficialmente reconocidos suman ya (al 23 de agosto) casi 10 000 (6322 confirmados y 3664 “probables”). Los datos ofrecidos por el Registro Civil presentan una imagen aún más dramática. Las defunciones en Guayas, que en enero y febrero no llegaron a 2000, saltan a 5220 en marzo y a 12004 en abril. En El Oro, se pasa de menos de 300 en enero, febrero y marzo a 654 en abril y 679 en mayo. En Manabí, de 600 en enero (y menos en febrero y marzo) a 1574 en abril y 1183 en mayo. En Los Ríos, de aproximadamente 300 en enero a 770 en abril y 530 en mayo. En Santa Elena, de 116 en enero a 1056 en abril. En Santo Domingo, de 200 en los dos primeros meses del año a 360 en junio. En Pichincha, de 1211 en enero y 1145 en febrero, a 1577 en mayo y 1803 en junio. Sumando todas las provincias, se había producido entre marzo y junio un exceso de al menos 19 000 fallecimientos. Si miramos los datos hasta fines de julio, el número de muertes inusuales supera las 25 000. La situación es mucho más dramática para la gente que las cifras *light* ofrecidas por el gobierno.

Con todo lo preocupante que son estos datos, no lo abarcan todo: a medida que avanza el tiempo y la expansión de los contagios,

otros elementos se han hecho presentes. Por un lado, la presión de los empresarios y de la prensa vinculada a ellos, para retornar a la economía, sirvió para hacer patente la oposición entre las ganancias y la vida, que rige el entero modo de producción capitalista, pero también para que nos demos cuenta de los riesgos de una nueva oleada de contagios (como se ha alertado en Cuenca y en Quito).

Por otro lado, se observa que la epidemia puede comenzar por cualquier lado, tanto geográfico como social. En Guayaquil, el contagio llegó por Samborondón, pero, al regarse, se dirigió mayoritariamente hacia los barrios populares. Igual está ocurriendo en Quito: luego del inicio, aparentemente en Cumbayá, y de un segundo momento en que los contagios aparecían más o menos distribuidos por toda la ciudad, la epidemia se fue desplazando hacia los barrios populares con paso firme, si bien no con la misma rapidez que en Guayaquil.

Para el 9 de junio, las 12 parroquias más afectadas son habitadas por sectores populares o por clases medias de origen popular: Chillogallo, Guamaní, Belisario Quevedo, Centro Histórico, la Magdalena, Cotocollao, Chimbacalle, la Ecuatoriana, Quitumbe, La Ferroviaria, La Argelia y La Libertad; incluso en la más clasemediera de ellas, la Belisario Quevedo, el 70 % de los contagios golpea a la zona alta de La Comuna.

Más aún: el ritmo de crecimiento de los contagios ha sido mucho más rápido en los sectores populares. Entre el 3 y el 9 de junio, en la Kennedy fue del 8,5 %, en Cochapamba del 4,8 %, en La Concepción del 9,4 %, y en la Jipijapa o Rumipamba del 0 %; pero en Puengasí fue del 31,1 %, en Chilibulo del 36,4 %, en el Comité del Pueblo del 20,7 %, en San

Juan del 30,8 %, en Solanda del 34,4 %, en Guamaní del 22 % y en La Ecuatoriana del 37,5 %. De manera que, para el 27 de junio, ya está consolidado ese cuadro social, y se registra el ingreso de Calderón-Carapungo y Conocoto en el listado de las 10 parroquias con más contagios, así como el avance de la epidemia en Solanda, San Juan y Puengasí. Entre el 3 de junio y el 3 de julio, el número de casos confirmados de contagios se duplicó en Quito, pasando de 3842 a 7816, multiplicándose por dos y hasta por tres, sobre todo en barrios populares como Puengasí y Solanda, La Ecuatoriana, Chillo Gallo, Quitumbe, San Bartolo, Chillo Gallo y Calderón. Y a medida que avanzan los contagios, comienzan a aparecer entre los más afectados las parroquias rurales (Calderón, Conocoto) y las cabeceras de los cantones vecinos (Sangolquí y

Tambo

La epidemia se desbocó inmediatamente de haber aterrizado en Ecuador, y en muy poco tiempo puso en evidencia la fragilidad de un sistema de salud debilitado y en crisis. Las imágenes de Guayaquil sirvieron de espejo para que todos nos veamos reflejados en ellas. Porque, además, varias de esas imágenes se reprodujeron después en otras partes. Hospitales rebosados, médicos, enfermeras y trabajadores de la salud reclamando que el gobierno no les provee de implementos de bioseguridad. Gente que muere en las calles. Ataúdes de cartón. Cadáveres en las veredas y en los patios esperando días para ser recogidos. Cenizas entregadas a familias equivocadas. La presión de los empresarios y de varios medios de comunicación tradicionales, que sirven de altavoz de los intereses del gran capital, para salir del aislamiento a mediados de mayo, cuando la expansión de

Machachi). Mientras más avanza el tiempo, las clases populares se vuelven cada vez más víctimas del avance de la enfermedad.

No hay muchos misterios. La igualación del virus opera sobre los desiguales, y el resultado normalmente es desigualdades más profundas, quizá bajo nuevas formas, quizá visibles de mejor manera. La condición del trabajo (o del no-trabajo), las situación de las viviendas, los espacios más estrechos, el hacinamiento, la falta de dinero para adquirir alimentos y medicinas... todo eso nos habla de la imposibilidad de mantener largas cuarentenas y distanciamientos. Del vivir al día, de la necesidad de ir a buscar la vida. La precariedad es lo que genera vulnerabilidad.

28 de mayo-4 de julio-agosto de 2020

los contagios se encontraba en su auge. La brutalidad (y sinceridad) con que se planteó el dilema producción *versus* salud, cuyas dramáticas implicaciones han pasado desapercibidas para el sentido común. La imposible resolución de la encrucijada entre la cuarentena y la búsqueda del sustento. Miles de trabajadores informales y despedidos saliendo a las calles a vender cualquier cosa, perseguidos por la policía.

Las acciones de los gobernantes nos dejaron, si cabe, aún más. Manejos erráticos, y no sólo respecto a la salud, cuyos efectos se vieron antes. Una sucesión de haceres y deshaceres, de decires y desdecires.

El manejo de las cifras ha sido todo menos prolijo. En un primer momento, funcionarios gubernamentales se empeñaron en negar la magnitud del desastre y lo achacaban a *fake*

news destinadas a desestabilizarlo; esto duró hasta que el 2 de abril el propio presidente Moreno pidió que se transparentaran las cifras. Pero eso no bastó para aclarar las cosas: así, el 27 de abril y el 6 y 8 de mayo las cifras oficiales de los números de contagiados se redujeron drásticamente, según el Ministerio de Salud por modificaciones en la metodología (explicaciones que vinieron siempre después de que las discrepancias fueran anotadas desde fuera del gobierno). Además, unas cifras daban el COE y el ministro de Salud, otras el funcionario encargado de la recolección de cadáveres en Guayaquil y otras el Registro Civil. Los datos del COE Nacional mencionaban *el 15 de junio* 6500 fallecidos, entre confirmados y probables, a causa de la covid 19; pero ya *el 2 de mayo* el Registro Civil hacía notar las inconsistencias de esas cifras. Para esas fechas, el ministerio de Salud reconocía 2345 fallecidos por covid 19, pero el Registro Civil contaba 8266 “fallecidos inusuales”, diferencia que se registraba sobre todo en la provincia del Guayas, la más golpeada por la epidemia. Allí, en enero, se habían registrado 1943 defunciones, y 1679 en febrero; pero en marzo fueron 4236, y 6703 en abril. Esas discrepancias nunca han intentado siquiera ser explicadas por las fuentes del gobierno.

Primera entrega

Con el pretexto de la emergencia sanitaria, el gobierno de Moreno y los empresarios han desatado una furibunda guerra de clases en contra de los trabajadores. El estado de emergencia es una herramienta para gobernar “legalmente” por encima de la ley: según el ministro de Finanzas, Richard Martínez: “La realidad ha superado las reglas legales y nos obliga a nuevos acuerdos”. Lo dijo con referencia a los contratos de trabajo.

La de las cifras no ha sido la única incoherencia. Ante la presión de los empresarios, Moreno anunció su decisión de aflojar la rigidez del aislamiento, pero las críticas de médicos y alcaldes lo hicieron retroceder y dejó la decisión en manos de los gobiernos locales solo para empezar a presionarlos para que abandonaran el “semáforo rojo”. El Ministerio del Trabajo determinó el 28 de abril que “la enfermedad del coronavirus no constituye accidente ni enfermedad laboral” mediante una resolución que reforma al día siguiente, pero dejándolo prácticamente igual. La Agencia de Regulación y Control Fito y Zoonosanitario resolvió el 18 de mayo “permitir la importación de frutas y hortalizas para consumo y/o procesamiento que no cuenten con requisitos fitosanitarios ya establecidos”, etc., solo para derogar la resolución 3 días después.

En lo único que el gobierno ha mostrado decisión y seguridad es en su intención de arrancarle el pellejo a los trabajadores y establecer un régimen político de una democracia cada vez más restringida.

28 de mayo-15 de junio

Mientras los empresarios que aparecían como filántropos harán pasar sus donaciones como anticipo de impuestos, los costos de la crisis sanitaria se lanzan sobre las espaldas de los trabajadores. El gobierno espera recaudar USD 1300 millones con las últimas medidas y con las leyes que enviará a la Asamblea: solo USD 500 millones provendrán de las empresas, mientras que los trabajadores públicos y privados aportarán con USD 800 millones.

Pero eso no es más que una pequeña parte. Martínez y las Cámaras quieren imponer todo el plan de la carta de intención con el FMI: reducción de impuestos para los empresarios, precarización del trabajo e incremento de los precios de los combustibles. Todos los golpes serán contra el pueblo trabajador. A la incautación de salarios bajo la forma de “contribuciones” se ha sumado una oleada de reducciones de la jornada de trabajo con reducción de salarios, y numerosísimos despidos encubiertos en la figura de “fuerza mayor”, gracias a la cual un trabajador sale prácticamente con las manos vacías (un obrero con 10 años de trabajo es despedido

con una liquidación de USD 288; el caso es real).

No es solo la emergencia. Ya los empresarios se han adelantado para exigir que los salarios sean reducidos de aquí en adelante, y el gobierno proponen que sus reformas tengan una duración de dos años prorrogables. Fin de la estabilidad laboral. Fin de los derechos de los trabajadores y —sueño añejo de la burguesía— fin del sindicalismo.

Organización, unidad y lucha: ese es el único horizonte que nos queda para defender la vida y la dignidad...

14 de abril

Segunda entrega

El ministro del trabajo firma una resolución en que se establece que el covid 19 “no constituye un accidente de trabajo ni una enfermedad profesional, en virtud que la misma fue declarada el 11 de marzo por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como pandemia”.

Sin embargo, el artículo 6 del Reglamento del seguro general de riesgos del trabajo señala que “Enfermedades profesionales u ocupacionales.- Son afecciones crónicas causadas de una manera directa por el ejercicio de la profesión u ocupación que realiza el trabajador y como resultado de la exposición a factores de riesgo, que producen o no incapacidad laboral”, y luego traslada el criterio final a la OIT: “Se considerarán enfermedades profesionales u ocupacionales las publicadas en la lista de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)”.

¿Se habrá pronunciado la OIT sobre este coronavirus? Pues sí, lo ha hecho. En un

documento titulado Las normas de la OIT y el covid 19 (coronavirus). Preguntas frecuentes. Disposiciones fundamentales de las normas internacionales del trabajo pertinentes en el contexto del brote covid 19, p. 16, dice: “La enfermedad del covid 19 y el trastorno de estrés postraumático contraídos por exposición en el trabajo, podrían considerarse como enfermedades profesionales”.

Y recomienda explícitamente “proteger a los trabajadores”.

Pero, por si al señor ministro le hubiese quedado alguna duda, podría haber recurrido a la Constitución, art. 326, numeral tercero: “En caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales, reglamentarias o contractuales en materia laboral, estas se aplicarán en el sentido más favorable a las personas trabajadoras”.

29 de abril

Bono

El ministerio de Finanzas resuelve recortar en USD 100 millones el presupuesto de las universidades alegando crisis de las finanzas públicas. La Constitución faculta al gobierno a declarar el estado de excepción, durante el cual puede “utilizar fondos públicos destinados a otros fines, excepto los correspondientes a salud y educación”. Por haber burlado esta disposición, varias organizaciones presentan recursos de amparo en la Corte Constitucional. La Corte otorga el amparo y suspende la aplicación de la medida hasta que se desarrolle la audiencia que resolverá el litigio, a fines de mayo. No obstante, el gobierno asegura que, a fin de cuentas, su decisión no ha sido derogada, sino solo suspendida, y el ministro afirma que el recorte no será modificado. Solo después de pronunciamientos y de manifestaciones, el Ministerio accede a suspender el recorte, a

la espera de que la Corte le permita ponerlo nuevamente en vigencia.

Pero el recorte presupuestario no es todo. El gobierno prepara una nueva carta de la esclavitud contra las universidades y los docentes: la Senescyt resuelve subir las horas clases de profesores a tiempo completo y medio tiempo, reduciendo simultáneamente las horas para investigación preparación de clases y vinculación con la sociedad. Sin embargo, a tono con la nuevas reglas laborales, varias universidades reducirán la jornada semanal y rebajarán sueldos. El resultado tendrá que ser la “desvinculación” de profesores a tiempo parcial y contratados. Sobreexplotación y desempleo, que parece ser lo único que saben hacer desde la mirada neoliberal para superar cualquier crisis, de cualquier índole que sea.

5 de mayo

Tercera entrega

No es raro que la hipocresía y la infamia vengan de la mano. Menos en estas épocas. El 15 de mayo, una mayoría de 74 votos aprobó la llamada “ley humanitaria” cuyo contenido fundamental es santificar la inhumana precarización de los contratos laborales, de las condiciones de trabajo, de los salarios y del acceso a la seguridad social.

Que este y no otro era el objetivo principal queda delatado por la petición hecha por el propio proponente, el presidente Moreno. Para asegurar la aprobación de esta ley inhumana solicitó a la Asamblea eliminar los capítulos que hablaban de las contribuciones solidarias para atender la emergencia. La distribución de lo que el gobierno aspiraba a recaudar era muy particular: los que menos tienen, los trabajadores, iban a contribuir con la mayor

parte; los que más tienen, los empresarios, aportarían con la parte más chica.

A pesar de eso, los trabajadores presentaron propuestas para que las contribuciones se hicieran de modo equitativo. Los empresarios, en cambio, se negaron de plano a contribuir con un solo centavo. Esta negativa ponía en peligro la aprobación de la ley. Así que Moreno dio marcha atrás en esa parte para sostener la esclavización del trabajo.

Todo esto, además, ocurre en medio de fuertes presiones empresariales para un retorno pronto a las actividades laborales. Moreno primero se mostró dispuesto a hacerlo, pero, ante la lluvia de críticas, delegó la responsabilidad en los alcaldes. Poco después empezó a presionar a las municipalidades

para que abandonaran las medidas de aislamiento. Y, mientras esto ocurría, su ministro del Trabajo emitía un decreto que declaraba que el contagio de coronavirus no podía considerarse una enfermedad laboral.

Pero mientras empresarios y gobierno buscan obligar a los trabajadores a que asuman todos los riesgos de una epidemia aún no controlada, el propio Moreno emite, con la misma fecha de 15 mayo, un decreto en el que, sin molestarse en decir por cuánto tiempo, renueva el estado de emergencia por existir “un alto riesgo de contagio para toda

la ciudadanía”; y declara toque de queda (sin aclarar en qué horarios).

Esto le sirve, entre otras cosas, para “suspender el ejercicio del derecho a la libertad de tránsito y el derecho a la libertad de asociación y de reunión”. Que te reúnan para sobreexplotarte con sueldos rebajados, está muy bien y es una necesidad para el país. Que quieras reunirte por tu propia voluntad, está prohibido: siempre hay el peligro de que quieras utilizar esa libertad para expresar tu indignación.

Hipócritas. Infames. Miserables

16 de mayo

Cuarta entrega

La única religión de los capitalistas es la ganancia. Su único dios es el dinero. Y su programa político se resume en cinco puntos: explotar hasta el agotamiento a los trabajadores y a la naturaleza, apropiarse de los recursos del Estado, no pagar impuestos, reducir la democracia a una máscara de su poder autoritario y no contribuir con nada en caso de emergencias y desastres; los tres primeros vienen de tiempo atrás, el cuarto se hizo claramente visible en octubre, y el último ha quedado en evidencia con la crisis sanitaria del covid 19.

El viernes 15 de mayo, la Asamblea aprobó una ley llamada cínicamente “de apoyo humanitario”, una verdadera carta de esclavitud sobre las clases trabajadoras. De 137 presentes, votaron a favor 74 asambleístas de Alianza País (morenistas), de CREO (del banquero-candidato Guillermo Lasso) y de la Izquierda Democrática (del expresidente Rodrigo Borja); contaron con el apoyo de los votos comodines de los “independientes”. En un plazo

de 30 días, el presidente deberá decidir si la firma tal como le llegó de la Asamblea, o si plantea reformas.

Pero, como viene sucediendo desde 2017, el gobierno y la Asamblea sirven solícitos los intereses y deseos de los grandes grupos monopólicos, pero para los dueños del país nada es suficiente: a cada concesión de Moreno responden con nuevas y más amplias exigencias.

El 20 de mayo, el Comité Empresarial Ecuatoriano, la Federación Nacional de Cámaras de Comercio del Ecuador, la Federación Nacional de Cámaras de Industrias del Ecuador y Fedexpor (Federación Ecuatoriana de Exportadores) remitieron una carta a Moreno en la que detallan su contribución a la Carta de Esclavitud.

Reclaman que los “acuerdos” que permiten a los patronos rebajar jornada laboral, salarios y aportes al seguro social puedan ser “bilaterales entre trabajador y empleador”; es decir

que se realicen sin ningún control por parte del Ministerio del Trabajo (y eso que está en sus manos y se ha convertido en Ministerio de la Precarización). Y que los “acuerdos” puedan ser “de forma colectiva o individual” y que “prevalezcan sobre cualquier otro acuerdo o contrato anterior”, es decir, borrar y eliminar la organización sindical y la contratación colectiva. Queda claro que, para ellos, el “acuerdo” es imponer su voluntad.

Plantean que los “contratos especiales emergentes” se introduzcan como reformas en el Código del Trabajo; es decir, que lo emergente se convierta en permanente y eternizar así la nueva esclavitud del trabajo. A fin de cuentas, la ley de Moreno cumple con una de sus ilusiones de largo aliento: convertir a la inmensa mayoría de trabajadores en trabajadores precarios que transitan toda la vida entre un salario insuficiente y la desocupación.

Y quieren que las facilidades para pagar los aportes al IESS —léase la permisividad para que continúen atrasados en su pago— se extienda a “todas las empresas sin importar su tamaño”; es decir, permitir que las grandes empresas continúen incrementando su deuda al IESS, y así poner en mayor riesgo a la seguridad social pública.

Eso en cuanto al trabajo y a las relaciones laborales. La segunda parte de sus propuestas se enfoca en las intermediaciones financiera y comercial.

Allí comienzan diciendo que los créditos productivos para la reactivación no deben ser obligatorios para la banca ni regulados por la ley. Dicho de otra manera, que los intereses y las condiciones del crédito sean fijados arbitrariamente por la banca. La Asociación de Bancos Privados del Ecuador no firma el

documento, pero no le hace falta: igual hay otros que protegen sus intereses.

En seguida demandan que se elimine la obligación de reprogramar el pago de cuotas en los créditos de consumo, lo que es poner a los pequeños consumidores en manos de los acreedores: la banca y las grandes cadenas comerciales, con el riesgo de perder la cocina, el refrigerador o cualquier otro artículo que hayan adquirido —y el dinero que ya se haya abonado por ellos—.

Lo propio plantean con la obligación de reprogramar el pago de las cuotas atrasadas de los asegurados a los seguros privados. Qué importa que la gente se haya quedado sin trabajo o que le hayan reducido su sueldo a la mitad; quien no pueda pagar, que se arregle como pueda.

Igual con la prohibición de que las empresas de telefonía celular corten el servicio de los clientes que se hubieran atrasado en el pago de las mensualidades durante esta emergencia.

Se oponen a la fijación de precios a los artículos de consumo popular, pretendiendo defender a los pequeños productores, cuando se podría combinar los precios de sustentación para los productos de las pequeñas economías con el control a los precios que imponen las grandes empresas. Se oponen a que se apoye a los padres de estudiantes de colegios privados que se atrasen en las pensiones o no puedan pagarlas, más bien plantean que esos niños y jóvenes sean trasladados a instituciones más baratas o a la educación fiscal.

Es decir: que las deudas que los grandes empresarios tienen con el IESS sean reprogramadas, pero que las deudas de las familias populares sean cobradas inflexiblemente.

El mismo espíritu empresarial rezuma en la conducta de las Cámaras en la “Mesa Técnica de Trabajo” del Comité de Operaciones de Emergencia Nacional (COE Nacional). El 26 de junio, la Cámara de Industrias y Producción se vanagloriaba de haber logrado, ya desde abril y mayo, cambios en la Guía y Plan General para el retorno progresivo a las actividades laborales”. Entre ellas destacan que “se eliminó la obligatoriedad de que las empresas que cuenten con dispensarios médicos dispongan de pruebas covid 19 para sus trabajadores”. “Ahora —se regocijan—, solo es una sugerencia de la autoridad”. Gracias a sus presiones, también “Se modificó el artículo que instaba a reducir o eliminar temporalmente la comisión de los bancos por el uso

Quinta entrega

Uno de los signos de estos tiempos es la guerra contra el trabajo. Y la epidemia, con su secuela de temor, ansiedad y desesperación, les vino “como anillo al dedo” (la frase es de un alto funcionario gubernamental) para lanzar sobre las clases laboriosas los golpes salvajes y despiadados que la resistencia popular contuvo desde 1981.

Los decretos emitidos por el Ministerio del Trabajo durante esta emergencia sanitaria y el corazón de la nueva Carta de Esclavitud (la ley de “apoyo humanitario”) pretendieron justificarse hipócritamente con el argumento de “defender el empleo”. Pero el resultado es que dos meses y unos días han sido suficientes para arrojar sobre las clases trabajadoras una virulenta epidemia de precarización.

El 6 de mayo, el ministerio del Trabajo hablaba de 66 400 “desvinculaciones”, pero para el 29 de mayo, el ministro Poveda reconocía “132 125 contratos individuales de

de tarjetas de crédito y débito, así como la retención del IVA y el impuesto a la renta”. Por último, se deja a criterio “del empleador del sector privado [que] tome las medidas de seguridad y salud en el trabajo acorde a los riesgos laborales propios de sus actividades”.

Las ganancias, las facilidades, las prebendas y la eliminación de responsabilidades, para la empresa privada; las posibles pérdidas o retrasos, que los absorban el Estado y las familias trabajadoras. Los riesgos para la salud y la vida, que recaigan todos sobre los trabajadores.

Fabricantes de miseria.

25 de mayo-29 de junio

trabajo que se han dado por terminado”. De estos (según el Ministro del Trabajo), 9174 corresponden a despido intempestivo, 12 891 a “la causal 6ta. del artículo 169” (caso fortuito o fuerza mayor) que no genera ninguna indemnización, “ni siquiera la bonificación por desahucio”; 73 904 por “acuerdo de las partes”, y por “otras causas” los restantes 36 156. Quince días después se habían sumado casi 50 000 nuevos despedidos, llegando a 180 852. Esto, en el sector privado; según el ministro, en el sector público, habría 3000 “contratos ocasionales” que se han dado por terminados.

Sin embargo, para mediados de mayo decían en el IESS que se registraban 150 000 “desafiliaciones”. En tres meses (marzo, abril y mayo) el IESS perdió 240 108 afiliados; 221 522 de los cuales corresponden a los dos últimos meses señalados. Del total de “desafiliados”, 59 % son hombres y 41 % mujeres. Los trabajadores jóvenes son los más afectados por la

pérdida de la seguridad social: el 39,1 % tiene entre 21 y 30 años; el 23,8 % entre 31 y 40 años; el 14,4 % entre 41 y 50 años; el 10,7 % entre 51 y 60 años; el 4,2 % entre 61 y 70. El 40 % se registró en la provincia de Pichincha y en Guayas el 24,5 %. La merma en el número de afiliados se había iniciado entre 2014 y 2016, cuando el IESS había perdido un número de afiliados casi igual al que perdió entre marzo y mayo de 2020. Y es imparable: a fines de julio, ya eran más de 300 000 los trabajadores “desafiliados”, es decir: despedidos.

En muchos de estos despidos, los trabajadores han salido con las manos casi vacías o vacías del todo: un obrero con 10 años de trabajo recibió USD 288; otro, con 20 años de trabajo, salió con USD 400; un trabajador de una florícola fue despedido alegando “fuerza mayor” y recibió una liquidación de ¡22 centavos!

Además, 591 867 trabajadores han sido “suspendidos” y otros 222 666 sufrieron la reducción de la jornada laboral y el salario en proporciones diversas. Entre despedidos, suspendidos y quienes sufrieron el recorte de horas y salarios ya son cerca de un millón de trabajadores afectados por diversas modalidades de precarización en estas semanas de cuarentena.

Según datos del INEC, a diciembre de 2019, eran 8 millones de personas las que formaban la población económicamente activa; de ellos, 7 787 896 tenían empleo (y esto incluye no solo a los trabajadores “formales”, sino a quienes trabajan en distintas formas de subempleo e informalidad). Y, de ellos, el empleo pleno cubría a 3 146 297 hombres y mujeres. De manera que, a estas alturas, podría ser que uno de cada tres o cuatro trabajadores que

hasta febrero tenían “empleo pleno” se hayan convertido en nuevos precarizados.

Y esto en una época en la que las condiciones de trabajo ya venían deteriorándose desde algunos años atrás. Según la OIT, el empleo asalariado en Ecuador era el 57,1 % del empleo total en 2014, para empezar en seguida una carrera cuesta abajo: 55,2 % en 2015, 51,5 % en 2016, 50,1 % en 2018 y 50,3 % en 2019, una leve recuperación que ahora, con toda seguridad, se perdió totalmente. Concomitantemente, las cifras del INEC muestran que el pleno empleo cayó de 40,6 % a 38,8 %, entre diciembre de 2018 y diciembre de 2019.

Otro dato nos muestra las transformaciones que podrían estar ocurriendo en el mundo del trabajo: 420 131 personas, 133 420 en el sector privado y 286 401 en el sector público, pasaron a un régimen de teletrabajo emergente. Probablemente una buena parte de ellas pertenezcan a sectores medios que están experimentando las características de nuevas esclavitudes asalariadas: intensificación del trabajo, extensión del horario laboral sin pago de horas extras (podrán estar hasta 12 horas continuas conectados, dice el reglamento recién aprobado), viendo reducido su salario por los gastos en equipos propios y pago de luz y servicio de internet. Y con una gran pérdida de libertad y autonomía, pues la presión del trabajo termina diluyendo la división entre tiempo de trabajo y tiempo de vida.

Y por si todo esto fuera poco, el propio gobierno ha anunciado que aún otras 400 000 personas perderían su trabajo en los próximos meses, cuando se ingrese a la “nueva normalidad”; así que hay el peligro inminente de que hasta un 45 % de los trabajadores “formales”

queden convertidos en trabajadores formalmente informalizados.

Y este es el verdadero resultado de la violencia desatada contra el pueblo por los grandes empresarios y por el gobierno que

¿Cómo que no hay propuestas?

Suele repetirse que siempre se critica y nunca se presentan propuestas. Con este argumento se pretenden borrar de la imagen pública las propuestas que vienen haciendo los movimientos sociales: el FUT, la Conaie. Algunas propuesta ya han sido dichas varias veces, otras surgen con y de las nuevas condiciones. Por ejemplo:

1. No pagar la deuda externa. Moratoria ya.
2. Aumentar el impuesto a la salida de capitales: hay más de USD 20 000 millones “fugados” del país (para que esto no parezca una medida “comunista”, se podría incluso “premiar” a los que traigan de vuelta capitales y los inviertan productivamente).
3. Bajar las tasas de interés (en dolarización, estas tasas son un atraco); orientar créditos a bajo interés para la reactivación económica, sobre todo para pequeñas y medianas actividades. Esta medida debe ser obligatoria no solo para la banca pública, sino también para la privada.
4. Toda empresa que reciba créditos preferenciales o cualquier beneficio como efecto de las medidas que está adoptando el gobierno debe abstenerse de despedir trabajadores. La contabilidad de toda empresa que se acoja a los nuevos contratos, o que firme “acuerdos” con sus trabajadores para la reducción de horario y salarios, etc., debe quedar bajo el control de sus trabajadores (y no solo la contabilidad de este momento, sino de aquí

dócilmente se ha puesto al servicio de sus apetitos insaciables.

2-28 de junio de 2020 - agosto de 2020

en adelante, por lo menos durante todo el tiempo que duren esos contratos emergentes y la reducción de horas de trabajo y salarios). En tales empresas, deben ser obligatorias las organizaciones sindicales, independientemente del número de trabajadores que tenga.

5. Toda empresa que se declare en quiebra o en liquidación podrá ser reabierta inmediatamente por sus trabajadores organizados.
6. Incremento de impuestos a ingresos más altos y a empresas más grandes.
7. Organizar circuitos de comercialización de la producción campesina en acuerdo con los gobiernos autónomos descentralizados y con las organizaciones de los productores; se podrían utilizar los camiones de las fuerzas armadas para trasladar los productos del campo a los mercados. Fomentar acuerdos entre productores campesinos, organizaciones urbanas y GAD para el funcionamiento de ferias libres.
8. Coordinación entre organizaciones sociales y GAD para el cuidado de la salud y de las economías populares en mercados, ferias, barrios y calles ahora, mientras se vayan relajando las medidas de cuarentenas y después.
9. Independencia política del movimiento popular respecto a las derechas y al populismo.

1 de junio de 2020

Autoparodia

El 15 de junio, a últimas horas de la tarde, el presidente Moreno firmó el decreto 1047 que declara una nueva extensión del estado de excepción por 60 días más. Lo curioso —o no tanto— es que, entre las 14 páginas de considerandos, se encuentra esta pequeña joya: “Que la información pública difundida a través de los medios de comunicación menciona que: ‘La cantidad de personas hospitalizadas por el nuevo coronavirus ha ido aumentando en

el Ecuador durante los primeros 9 días de junio [...] hasta llegar a superar los 700 hospitalizados diarios”. Y ese está muy bueno: ¿por qué el presidente recurre a datos de la prensa en lugar de utilizar los datos de sus ministros y de las instituciones oficiales?: ¿ni siquiera para el gobierno son fiables las cifras que da el gobierno?

16 de junio

Fin y principio

Discutir, ¿qué? ¿Vivimos un paréntesis que terminará algún día y nos dejará solo un mal recuerdo? ¿O vivimos por el contrario modificaciones profundas que marcarán la sociedad duraderamente? Por de pronto, parece haber un cierto acuerdo de que esta crisis no es como otras: en aquellas, se ponía en cuestión la reproducción económica, la estabilidad política, incluso la posibilidad de reproducción social de segmentos de la sociedad. Pero ahora se pone en cuestión la continuidad de la vida misma... Sin que por eso hayan dejado de ponerse en cuestión las posibilidades de reproducción de las clases populares; antes al contrario: ahora están en mayor riesgo.

Discutir, investigar. Es necesario volver la vista al escrutinio de nuevos problemas que en realidad no son tan nuevos: simplemente han sido profundizados y mejor delineados por la pandemia.

Imagen de la sociedad en que vivimos es la muy decidora la dicotomía entre economía y vida que ha sido planteada desde ciertas esferas gubernativas y desde los grupos de poder económico. Aparece con dos caras,

tratadas de modo disímil: la de los sectores pobres o empobrecidos que no tienen otra alternativa que salir a buscar la vida en la informalidad; esa es reprochable, perseguida y puesta en la picota pública, acusada de causa principal de la expansión de los contagios. La otra es la de los grandes negocios; esa en cambio, es exaltada como necesidad nacional, el Estado se pone a su servicio y exige a los trabajadores sacrificarse sumisos en su altar. En esta dicotomía vuelve a mostrar su rostro a la luz del sol la esencia antihumana del capitalismo.

Una esencia que se muestra avasalladora a la hora de redefinir la relación capital-trabajo. No es algo que tenga que ver con el coronavirus y la covid 19, pues gobierno y grupos empresariales simplemente han aprovechado la ocasión para empezar a imponer como nueva condición de trabajo la universalización de la precarización, y la oscilación continua entre el trabajo precario y el desempleo. Reducción de salarios, sometimiento de la jornada de trabajo a las apetencias del capital, rebajamiento de la contratación colectiva, ataque al sindicalismo.

Pero también imponer nuevas segmentaciones en la clase trabajadora: el teletrabajo, que de por sí trae consigo la posibilidad cierta de la sobreexplotación, generará grandes brechas entre quienes tengan acceso a trabajos que incorporen nuevas tecnologías y quienes no puedan hacerlo, sea por sus características o por las características de la actividad.

Y detrás de esto se encuentran las mutaciones del capital, las variaciones en su composición orgánica, las modalidades de extracción de sobretrabajo, el ritmo y la profundidad su expansión mundial, entre otros aspectos.

Todo esto habrá de expresarse también en el carácter de las luchas sociales, en las posibilidades de acción colectiva, en formas de lucha organizadas y espontáneas, en la incorporación de nuevos sectores y, posiblemente, en próximos desbordes populares.

También resalta el carácter del Estado y de los regímenes políticos. El manejo de la pandemia partió de la declaratoria del estado de emergencia. Todo estado de emergencia o de excepción implica una extrema concentración de poder en el Ejecutivo (y en sus

ramas más “operativas”) y la suspensión de derechos, libertades y garantías. La sociedad es vista como un mero objeto de la acción estatal; un objeto díscolo e irresponsable que debe ser disciplinado —sobre todo si se trata de las clases subalternas—. La democracia, apenas se la rasca un poco, se revela cada vez más restringida y cada vez más abiertamente como forma de gobierno de la dictadura empresarial.

No menos importantes son los efectos que estas modificaciones ya están teniendo y que tendrán en más sobre la vida cotidiana, las mentalidades sociales, las relaciones e interacciones sociales cara a cara, en los modos de vincularse las personas, en las relaciones de género, en las relaciones familiares, de amistad y vecindad.

¿Qué tipo de mutaciones está viviendo la sociedad? ¿Cuáles de ellas son coyunturales y cuáles van más allá de la coyuntura hacia reconfiguraciones estructurales? Harto trabajo queda para la reflexión, el análisis y la acción.

Mayo-Agosto de 2020

Fuentes

Información oficial del COE nacional: COE Nacional – Servicio Nacional de Gestión de Riesgos y...
www.gestionderiesgos.gob.ec

Información respecto a Quito: <https://coe-pichincha.senescyt.gob.ec/>

Información actualizada (pero no muy amplia) sobre el avance de la covid 19 en Ecuador:
<https://coronavirusecuador.com/>

Información sobre decesos a causa del covid: datos del COE Nacional, del Ministerio de Salud y del Registro Civil aparecidos en la prensa nacional. Por ejemplo: <https://achiras.net.ec/guayas-cuenta-mas-de-10-000-muertes-en-abril>/<https://www.elcomercio.com/actualidad/fallecidos-covid19-ecuador-muertes-registro.html>; <https://www.elcomercio.com/actualidad/guayas-registra-fallecidos-incremento-coronavirus.html>; <https://www.registrocivil.gob.ec/cifras/>.

Datos sobre despidos: <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/05/18/nota/7844580/despidos-fuerza-mayor-empleo-ley-humanitaria-coronavirus-ecuador>

Datos sobre despidos (2): <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/06/18/nota/7876203/desempleo-despidos-asamblea-nacional-crisis-empresas-ley-apoyo>

Entrevista a Luis Poveda, ministro de Trabajo, el 29 de mayo de 2020 en TVC, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=nFTdHhJZ80o>

Datos sobre pérdida de afiliados del IESS: <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/05/14/nota/7841676/iess-desafiliacion-despidos-empleo-jubilados-emergencia-ecuador>; <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/06/25/nota/7884381/iess-afiliados-desempleo-aportes-pandemia-coronavirus-ecuador-2020>; <https://www.ecuavisa.com/articulo/noticias/actualidad/634676-mas-300-mil-personas-se-desafiliaron-del-iess>

Datos sobre empleo asalariado: [s://datos.bancomundial.org/indicador/SL.EMPWORK.ZS?locations=EC](https://datos.bancomundial.org/indicador/SL.EMPWORK.ZS?locations=EC)

Datos sobre la PEA y el empleo en el Ecuador: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/enemdu-2019/>
INEC: Enemdu 2019. Inec, Quito, diciembre de 2019.

La posición de la Cámara de Industrias sobre el retorno a las actividades laborales: <https://www.cip.org.ec/2020/06/26/la-cip-logra-cambios-en-la-guia-y-plan-general-para-el-retorno-progresivo-a-las-actividades-laborales/?fbclid=IwAR1JogpLmOq8FoWRJxIVcNgVaQtoYmagY-jaigDpnZ8EHNbUv1bQ87jSe6wI>

Información sobre nuevos contagios en Cuenca y en Loja: <https://www.elcomercio.com/actualidad/cuenca-loja-contagios-semaforo-amarillo.html>

Datos sobre contagios en Quito: <https://www.elcomercio.com/actualidad/dirigencia-barrial-quito-coronavirus-iniciativas.html>

Datos sobre contagios en Quito (2): <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/07/04/nota/7895094/15-parroquias-quito-registraron-mas-pacientes-covid-19-junio>

Cifras sobre defunciones: <https://www.registrocivil.gob.ec/cifras/>

<https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-muertes-exceso-covid19-provincias.html>:
<https://gk.city/2020/08/19/evolucion-muertes-ecuador/>

Estrategias de resistencia cultural y política de mujeres negras en Murindó, Antioquia (Colombia)

Cultural and Political Resistance Strategies of Black Women in Murindó, Antioquia (Colombia)

Yuliza Valoyes Cabrera
Universidad Andina Simón Bolívar

Resumen

El presente artículo es el resultado del trabajo de investigación teórico y en campo. Se buscó comprender la lucha y los procesos de resistencia de las mujeres afrocolombianas de la comunidad de Murindó, Antioquia, por resistir, coexistir y reestablecerse en su territorio en medio de las lógicas que imponen los actores armados y sus violencias, ello nos permite entender, entonces, el papel central y edificante de ellas dentro de su comunidad. Los modos de resistir de esta comunidad encabezada por las mujeres, son estrategias y alternativa, en la apuesta por un vivir en condiciones dignas, preservando los modos de ser y estar en el mundo desde una cosmovisión cultural y ancestral propia.

Palabras claves: *construcción de memoria colectiva, permanencia territorial, resistencia cultural y política.*

Abstract

This article is the result of theoretical investigation and field research work, which tries to understand the struggle and resistance processes Afro-colombian women in the community of Murindó-Antioquia, to co-exist and re-establish themselves in their territory amid the logistics imposed by armed groups and their violence. This allows us to understand, then, the central and uplifting role they play within their community. The methods of resisting in this female-led community are strategic and outside the norm, in their commitment to living in decent conditions, preserving their ways of being and existing in the world, from a cultural and ancestral worldview of their own.

Key words: *collective memory construction, territorial territorial belonging, cultural and political resistance.*

Recibido: 30/11/2019
Aprobado: 13/05/2020

Introducción

En el contexto de la violencia contemporánea en Colombia, más de seis millones de personas se han visto forzadas a desplazarse dentro y fuera del territorio nacional, abandonando sus hogares, sus tierras y territorios, sus bienes, sus costumbres, sus comunidades y sus formas de vida. Para todos los casos, el desplazamiento ha afectado transversalmente las vidas de los colombianos y las colombianas que, durante décadas, han vivido las consecuencias de una guerra que aún no termina, recrudecida con nuevas formas de violencia.

El desplazamiento forzado en Colombia se ha producido en el marco del conflicto armado interno, que lleva poco más de 60 años y que tiene sus antecedentes directos en las manifestaciones de violencia del siglo XX. Este se constituye en un referente fundamental para comprender su devenir histórico y su actual mutación. Sin embargo, a pesar del papel central que ha tenido esta forma de violencia en los orígenes y evolución del conflicto colombiano, durante la mayor parte del siglo pasado, el desplazamiento permaneció invisibilizado como una consecuencia o “efecto colateral” del conflicto mismo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

En el presente artículo, se realiza una aproximación para entender el entramado que se teje alrededor de este, como es el caso de la multiplicidad de violencias que deja a su paso, pero que también agudiza de una manera u otra las violencias ya existentes como, el abandono estatal, racialización, maltrato intrafamiliar, entre otras. Por tal motivo, uno de los propósitos de esta investigación fue visibilizar la lucha y la resistencia social de las mujeres en la comunidad negra del municipio de Murindó, en su intento incesante

por preservar la vida y construir memoria colectiva en medio de los escenarios violentos.

El departamento de Antioquia presenta uno de los mayores índices y afectación de la violencia. Al interior de este departamento se encuentra la subregión de Urabá, localizada entre los departamentos de Antioquia, Córdoba y Chocó en el noroeste del país. Esta región se ha convertido en una de las principales zonas que presenta un mayor índice de desplazamiento forzado contemporáneo y es una de las principales zonas expulsora, de población como consecuencia del escalamiento del conflicto armado.

El Urabá antioqueño, donde se ubica el municipio de Murindó, es principalmente una de las zonas que, por su ubicación geográfica, tiene un mayor potencial para las economías legales e ilegales. Son evidentes las afectaciones y huellas que ha dejado el conflicto armado en ese territorio. En relación con el municipio de Murindó y de acuerdo con cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2018), hay una población total de 4911 habitantes distribuidos en un 1760 personas ubicadas en el casco urbano y 3151 en zona rural. Este mismo organismo señala que la composición demográfica del municipio se distribuye así: la población negra representa unos 47,8 %; indígenas, 42,0 %; y un 10,2 % de población mestiza.

Es de resaltar que, en medio de dinámicas tan desalentadoras como lo son las disputas por el control de los distintos actores armados, encontramos una particularidad que es importante advertir y es el papel de la mujer negra como integrante de una organización social propia, protagonista de actos de resistencia y lucha constante por la preservación de

la vida. Desde finales de los ochenta del siglo pasado, con gran imaginación y creatividad, distintas organizaciones de mujeres han protestado contra la guerra en general y contra las prácticas violentas ejercidas por los grupos armados sobre mujeres, niñas y jóvenes en particular.

Las mujeres en medio del conflicto y sus violencias, se erigen como portadoras de vida y constructoras de paz a pesar de que el conflicto armado colombiano es esencialmente entre hombres, son ellos quienes en su mayoría empuñan las armas. Sin embargo, son ellas, en términos absolutos, las que han sufrido los embates de la guerra. De acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV) al 31 de diciembre de 2014, del total de población desplazada 3 301 848 eran mujeres, 3 130 014 eran hombres. Esto quiere decir que

aproximadamente el 51 % de las víctimas de desplazamiento forzado son niñas, adolescentes, mujeres adultas y adultas mayores, principalmente de origen campesino y étnico (RUV, 2017).

De igual forma, este mismo organismo (RUV) registra que la guerra en Colombia deja 4 151 416 mujeres víctimas del conflicto. De ellas, 413 677 son afrodescendientes distribuidas así: 408 991 afrocolombianas; 786 palenqueras; y 3900 raizales (del archipiélago de San Andrés y Providencia) (RUV, 2017). Lo anterior indica, que la violencia en sus distintas formas ha afectado profundamente a las mujeres de origen étnico, puesto que un factor importante para la guerra es la potencialidad que tienen los territorios y comunidades donde habitan estas mujeres.

Material y métodos utilizados en el estudio de caso, Murindó

Para lograr el estudio de caso, fue necesario información teórica y de campo, la cual se estructuró y organizó la secuencia de la investigación, se propuso entonces, para lograr dicho estudio un proceso de búsqueda y exploración de teoría académica en relación a los conceptos y/o categorías que atravesaron el trabajo (construcción de memoria colectiva, permanencia territorial, resistencia cultural y política de las mujeres negras), entre otros conceptos que fueron de relevancia para el desarrollo y abordaje teórico de la investigación.

De igual forma, se partió de un contexto general en cuanto a la situación de la mujer en Colombia y en medio de escenarios de violencia o en medio del conflicto armado para posteriormente aterrizar la información en el caso particular de las mujeres negras y

su resistencia cultural y política en el municipio de Murindó. Se recurrió a información académica e investigativa que haya abordado el tema de la mujer en el departamento, recurriendo a cifras estadística y los datos notables, susceptibles de análisis para nutrir la construcción de la investigación, enmarcados en el departamento de Antioquia, Colombia.

Fue necesaria la realización de entrevistas semiestructuradas y a profundidad. Se recabaron las percepciones y las evidencias desde la perspectiva de las mujeres y/o lideresas que permitieron conocer ¿cuáles son las estrategias de resistencia cultural y política al interior de la comunidad en su proceso organizativo? Las entrevistas se llevaron a cabo bajo los siguientes criterios: dos entrevistas a mujeres lideresas dentro del proceso de la comunidad y de mayor trayectoria, dos

entrevistas a mujeres que realizan un trabajo “menos” visible o silencioso dentro de la comunidad, pero igual de importante al de las líderes visibles, y por último, se plantearon dos entrevistas a mujeres que se incorporan recientemente al proceso.

Se propuso indagar por medios de observaciones participantes la relación intrínseca de las mujeres y la comunidad con el territorio, a través de las prácticas cotidianas como: la crianza comunitaria de los hijos, el trabajo de la tierra desde una visión comunal, el cuidado del entorno vital, entre otras manifestaciones relativas al sistema de creencias, usos y costumbres de la comunidad.

Mujeres negras resistiendo

Las mujeres dentro del municipio de Murindó representan casi la mitad de la población según el Plan de Desarrollo municipal 2016-2019 (Municipio de Murindó, 2016). Ellas son el 49,0 % de la población. Sus prácticas de resistencia cultural se conjugan con las formas y experiencias que vinculan a la comunidad y especialmente a las mujeres con el territorio que habitan. La resistencia significa para ellas, control de su hábitat, autonomía y acciones en pro de la defensa de su identidad e integridad al interior de la comunidad. El camino por construir y reconstruir una memoria colectiva, común, viva y que reclama ser testigo de un pasado en el presente.

El desarrollo de la investigación se hizo desde un enfoque etnográfico participativo. El investigador, al desear acercarse a la verdadera naturaleza de las realidades humanas, se centra en la descripción y la comprensión (Rojas, 2001, p. 2). El objeto de la etnografía es crear una imagen realista y fiel del grupo que se estudia, pero la intención es contribuir a la comprensión de sectores o grupos poblacionales más amplios que tienen características similares. Y esto solo es posible de lograr al comparar o relacionar las investigaciones hechas en ese mismo campo. La observación participante en la comunidad contribuyó a la aplicación de las técnicas y herramientas anteriormente descritas.

Al interior de la comunidad negra¹¹ en Murindó, la organización de las mujeres se advierte desde los pactos basados en la hermandad y/o sororidad entre pares. Evidencia de ello es la construcción de un tejido social común y que en términos de Lagarde (2006, p. 123) se entiende:

Las mujeres tenemos un peso extraordinario al tejer y sostener las relaciones de parentesco y familiares, las conyugales, amorosas y de amistad, el trabajo y las actividades económicas, al crear en la esfera de la cultura, en ámbitos científicos e intelectuales, y desde luego a través de la participación social y política, la espiritualidad y la práctica de la solidaridad.

11 Se ha empleado la categoría negra, debido a que las mujeres se reconocen en ella desde una perspectiva racial y étnica; sin embargo, dentro del texto se utiliza frecuentemente, así como el concepto afrodescendiente o afrocolombiana, la cual se encuentra bajo los marcos normativos presentes en la constitución política de Colombia del año 1991, donde se reconoce legalmente las distinciones étnicas y el enfoque diferencial de las diversas comunidades que habitan el territorio nacional, contenido en el artículo 7 y el artículo 55 que da origen a la ley 70 del año 1993.

Las mujeres negras en el municipio de Murindó son un ejemplo de vitalidad y capacidad para sobreponerse a la adversidad y el dolor que deja la confrontación armada. Sus iniciativas se gestan en entornos de marginalidad y conflicto armado que las amenazan y vulneran constantemente. Así lo confirma el Registro Único de Víctimas (RUV) cuando precisa que 1 de cada 2 víctimas son mujeres. En un consolidado que va de 1985 a 2014, el número de mujeres víctimas es de 2 965 646 en total. Solamente en el departamento de Antioquia se registran 1 145 590 víctimas del conflicto armado, siendo la zona más afectada del país (Meneses, 2014, p. 16).

La presencia de una diversidad de actores armados que ejercen complejas formas de violencia está relacionada con intereses económicos y políticos, para los cuales las dinámicas de conflicto armado son funcionales al modelo de desarrollo económico imperante y ajeno a la forma como las comunidades y las mujeres conciben el desarrollo, en una perspectiva ética, cultural y comunitaria. Por ello es imperativo para las organizaciones asumir el rol político de resistir desde sus sentires y pensamientos dentro de un territorio habitado y vivido de forma entrañable.

Los testimonios que se presentan aquí son el resultado del trabajo de campo desarrollado con las mujeres bajo la técnica de entrevistas semiestructuradas, corresponde entonces al sentir y a las percepciones que las lideresas tienen de su proceso organizativo y su aspiración insoluble por vivir en condiciones dignas, sin miedo y recreando un legado cultural e identitario que no solo las precede, sino que construye y es la esencia misma de su existencia y presencia en su territorio.

En aras a ello, una de las mujeres lideresas de la comunidad nos comparte su apreciación de su proceso de resistencia por preservar una memoria cultural propia y que ha sido fortaleza para el proceso organizativo.

Murindó es un municipio el cual ha demostrado su resistencia y toda esa parte cultural, esa parte ancestral a pesar de todo, ha estado allí. Fue uno de los municipios resistente al conflicto donde no hubo mayor desplazamiento, pero aun nosotros ahí seguimos con nuestra cultura, con las fiestas patronales que se hacen acá en el municipio con todo lo que tiene que ver con los mitos, con todo. Entonces, aunque haya personas que quieran que nosotras declinemos, pero, pues nosotras estamos ahí firmes y no perdemos como esa visión (2019, entrevista personal).

Proponer el territorio como objeto y sujeto de protección es para las mujeres murindoñas, abrir el camino hacia una narrativa que grita que es urgente el rescate y protección real de la vida en toda su dimensión cultural y de la tierra misma, que es sustento material y espiritual para preservarse como comunidad en y a través del tiempo. Evidencia de ello es la relación tan estrecha y que es posiblemente una de las mayores estrategias de las mujeres de la comunidad en su proceso por permanecer. El cuidado de los hijos es muestra de ello, la forma en la que se concibe a la familia y la comunidad como el núcleo central de la vida en colectivo.

Algunas personas ven así no sea el hijo de uno, ven una cosa mala y le llaman la atención, que no le duela solamente el hijo de uno sino cualquiera de la comunidad. Uno ahí permanente, pendiente a todas sus necesidades de ellos (hijos) ayudarles a solucionar, muy pendiente cuando se enferman tratándolos a tiempo para que la enfermedad

no les coja fuerza, sus comidas naturales porque acá uno usa mucho el pescado, el pollo, criado por uno mismo (2019, entrevista personal).

Con relación al cuidado de la familia, desde el momento de la gestación hasta el momento que nacen los hijos, los saberes ancestrales están, y son estos testimonios vivos de la herencia cultural que se presenta en el proceso de resistencia por no perder lo que son en medio de las lógicas “modernas” y en medio de las dinámicas del conflicto armado.

Sobre cuáles son los cuidados a los que se somete una mujer recién “parida” una de las lideresas afirma:

Se les hacen unos baños, unos cocimientos, unos bebedizos, toda clase de comida no se le da, a toda hora no se le da, digamos que una mujer parida a las 9:00 pm o 10:00 pm de la noche, esa no va a comer, esa tiene que comer antes de las 6:00 pm o hasta la 7:00 pm y toda comida no se le da hasta que el ombligo del niño no le cae y le sane, porque tiene que esperar que sane el ombligo. Entonces esos días son comidas que no sean irritantes, uno dice que las comidas irritantes son las que digamos, las grasas o los animales con diente, que los animales muy bravos que son ¡¡uuy!! Fuertes para la comida de las paridas porque eso irrita, esas comidas no se les dan a las mujeres y se les dan unos bebedizos (altamisa) antes de darles la comida, en la mañana les calientan su agua para que se asean porque no se bañan con toda agua, se bañan con agua hervida, sus baños con hiervas, digamos, no van andar alzando cosas pesadas (2019, entrevista personal).

El territorio es texto abierto, que se hace uno con el sujeto colectivo que se conforma por cada uno de los individuos de la comunidad. Con el territorio se fortalecen los lazos de vecindad, él vincula la sangre de aquellos que no están por que la violencia armada se

los arrebató, los abandonos y despojos generados por el conflicto armado (Vásquez Santamaría, 2015, p. 44).

Es el territorio fuente inagotable para la comunidad en su intento por recrear la vida y la cultura como forma de pervivir en un aquí y ahora. Por ese motivo, cuando se le pregunta a Yanila (lideresa comunitaria) sobre ¿cuáles son las resistencias culturales o ancestrales palpables?, ella responde: “Por ejemplo, acá el Tambeo, [es] un baile que se llama el Tambeo, el Sexteto, la danza, las fiestas patronales ahí se manifiestan [...] relacionándose las comunidades, traen a las comunidades de allá para acá los que viven por allá en Apartado, Medellín, se integra la gente” (2019, entrevista personal). Lo anterior es muestra de cómo a interior de la comunidad se vive lo negro como elemento de fortalecimiento cultural.

Igualmente, las fiestas patronales en honor a San Bartolomé Apóstol ratifican la importancia de su resignificación en el ejercicio sincrético del catolicismo y las creencias heredadas de África, y que se hacen visibles a la hora de vivenciar la festividad del santo en Murindó. Es San Bartolomé una personificación divina que proporciona unidad y dignidad al interior de la comunidad.

En este mismo orden de ideas se perciben estas concepciones de permanencia territorial en aspectos como la forma en la que se tratan las enfermedades y dolencias comunes. La lideresa afirma que, cuando las complicaciones son más graves, se acude al centro de salud de la comunidad. Las plantas siguen siendo legado vivo de los saberes heredados y en los hilos que teje el tiempo.

¿Qué tipo de medicinas usan para curarse, van al médico...? Cuando están muy mal uno va al médico; cuando uno tiene así cositas

leves uno que al menos tiene que la abuela mía es curandera. Mis hijos, cuando tienen gripa, a veces les cocino mata ratón, oro azul, la chiva, unas hiervas que son buenas para la gripa o cuando no una hierba que se llama rosa amarilla, no sé si usted la conoce, con panela que es muy buena para la gripa y esa la cocina uno (2019, entrevista personal).

Las mujeres murindoseñas vienen adelantando actividades conjuntas para el sustento de sus familias, que es lo más importante para ellas, recalcan que las garantías jurídicas son necesarias para que ellas puedan afianzar su presencia, reconociendo su rol dentro del conjunto social, pero sienten que están dispersas frente a los medios de producción y sustento económico. Lo cual es necesario para seguir construyendo resistencias pacíficas en medio de la(s) violencia(s), que si bien no están palpables como en tiempos pasados, siguen latentes.

Manifiestan arraigo a su tierra ya que los vínculos familiares y comunales son la motivación más fuerte y visible, no conciben la vida en otra parte, porque este municipio les ofreció una nueva oportunidad. De igual forma manifiestan que la vida es tranquila aquí y después de los acuerdos de paz se sienten más “seguros” y menos perturbados.

Acercas de las estrategias desarrolladas por las mujeres de Murindó, estas son entendidas a través de los testimonios de las mujeres y de forma particular desde la voz de la lideresa social más longeva de la comunidad. Su narrativa es clara y es ella quien encarna la resistencia desde su historia de vida y su convicción por un mejor Murindó y una preocupación constante por la situación de la mujer.

Erlinda, pone de manifiesto que su proceso en la organización empezó cuando la violencia

se recrudeció y fue en el momento donde pensó en que era hora de hacer algo por las mujeres que se quedaron viudas y solas por causa del conflicto armado, ella afirma:

Cuando se agudizó la violencia y que empezaron las mujeres a quedarse solas con su familia y yo me puse a pensar qué hago yo con este poco de mujeres que no tienen ingresos. Entonces fue cuando un día cualquiera se presentó una ONG que era Paz y Tercer Mundo y con esa organización yo miré a una señora que era de España y yo le conté la historia y qué podíamos hacer con las mujeres sin marido o que los maridos los habían matado y que ya ellas eran cabeza de familia.

Según lo que nos comparte esta lideresa social, se entiende que el haberse organizado, a partir de una preocupación como la de Erlinda, fue y sigue siendo la estrategia más sólida de las mujeres frente a las dinámicas de violencia en su entorno, el hecho de haber consolidado alianzas estratégicas con organismos internacionales y apoyos de entidades locales, fue relevante para el fortalecimiento productivo, económico y de aprendizajes útiles para la vida de las mujeres y la subsistencia de sus familias.

Para comprender mejor el papel, fundamental de Erlinda en la organización ella nos confirma que en su aspiración por robustecer los ingresos y el empoderamiento económico y productivo de las mujeres, no se detuvo en la creación de la panadería comunal donde trabajaban las mujeres por turnos y grupos, ya que no era posible tenerlas a todas en un solo espacio así que fueron implementadas otras iniciativas en aras del avance de las mujeres en la comunidad. Sobre ello, Erlinda comparte:

Yo no quede conforme con tener esa panadería [la panadería fue el primer fruto de la

organización] y esas mujeres haciendo panes que las tenían de grupos de 10 y les aumenté más personal, entonces cada 10 días trabajaba un grupo, ese personal cuando terminaba hacia un inventario y se les dijo: ustedes no se van a ganar un sueldo sino un incentivo para que ustedes progresen. Entonces me dicen, si a mí me gustara la panadería estuviera ahí, pero yo no lo hice por mí, sino por ustedes. Pasó el tiempo y organicé otro grupo de mujeres para trabajar con conservas con el proyecto de bocadillos y ese proyecto lo metí a la de equidad y género [El proyecto fue apadrinado por la secretaria de Equidad y Género de la administración municipal], a la asociación de mujeres y nos aprobaron un proyecto por 10 000 000 de pesos con esos 10 000 000 de pesos empezamos a trabajar con conservas, ya tenía 12 mujeres trabajando con conservas. (2019, entrevista personal).

La organización de las mujeres y la independencia económica fortalecieron los diferentes emprendimientos llevados a cabo en la organización y fue la muestra más palpable de la conquista de su libertad como mujeres, sujetas a los mandatos de sus compañeros. También fue la ocasión para que estas tuvieran una visión más amplia de la vida y su rol en la comunidad. En consonancia con lo anterior, Mayerlis expone que uno de los motivos por los cuales se organizaron:

Personalmente, como líder, pienso que cada uno de los motivos de las mujeres para organizarse es porque ya hace mucho tiempo que para nadie es un secreto que el patriarcado ha venido por encima de todo. Entonces nosotras como mujeres hemos querido tomar también la voz y el liderazgo para acabar con ese machismo y violencia, de que solamente los hombres pueden y nosotras no y nosotras queremos erradicar eso como mujeres y ese es uno de los motivos por el cual nosotras quisimos organizar, queremos ser independientes, demostrarles a los hombres, al país que

nosotras también podemos y que no solamente podemos depender del hombre. (2019, entrevista personal)

La afirmación de esta lideresa sirve para reiterar que la estrategia política es y sigue siendo para estas mujeres la opción número uno, y se constituye en mecanismo para mitigar la violencia ejercida desde diferentes frentes. Como se ha afirmado en el presente trabajo, los frentes de violencias no solo han sido propinadas en esta comunidad, por actores armados, que son quizá los principales, sino que también ha sido ejercida desde dentro. Es decir, desde el mismo núcleo familiar (compañeros sentimentales) y cabe mencionar, la violencia ejercida por el Estado, manifiesta en su abandono e indiferencia institucional con relación al bienestar de una comunidad alejada y flagelada por las disputas armadas y por el control geoestratégico en la zona y en pro de intereses particulares.

El trabajo colaborativo es componente indispensable en la organización de las mujeres en Murindó y, como ellas mismas ratifican, es ese su legado.

Colaboraba [Gloria comparte, que su colaboración en las actividades no fue tan activa, sin embargo, el estar involucrada le permitió aprender y a día de hoy tener un pequeño ingreso económico] estuve unos tiempos porque había unas máquinas donde hacían velas, y hacían bolsas para hielo y esa era una forma de que las mujeres tuvieran un sustento y yo como en mi casa tenían un congelador, yo todavía hasta lo hago, hago hielo. Entonces yo iba y ayudaba y me daban mis bolsas, pa mis hielos (2019, Entrevista personal)

En ese mismo orden de ideas, Dolores comparte:

Trabajábamos 15 días en el mes y de ahí nos hacíamos sus 250 para cada una y dejaba uno para comprar otra vez la materia prima para seguir trabajando y ya cuando nosotras acabábamos entraba otro grupo, se turnaban y habíamos logrado como un compartir. No era que solo iba a trabajar yo y yo, no, las demás también. (2019, Entrevista personal)

En efecto, lo organizativo es el aspecto más relevante en los actos políticos adelantados por las mujeres negras de esta comunidad, y se entiende como acto político, el nivel de conciencia desarrollado por las mujeres en su resistencia por no perder el sentido de la vida, por no acallar sus voces en medio del conflicto armado. Los aprendizajes que deja este proceso de las mujeres en Murindó son de vital importancia para sentar las bases en una reflexión profunda que deje entrever que las mujeres no pueden seguir llevando la peor parte en los múltiples escenarios que ofrecen y crean las violencias.

Erlinda es la voz más resiliente de la comunidad de mujeres y es memoria viva y tangible, con su experiencia y militancia activa en pro de su comunidad, y en especial de las mujeres como sustento material y espiritual de todo un conjunto social. Las mujeres construyen, logran avanzar, se sobreponen y logran seguir construyendo vida alrededor de sus comunidades y familias, son la voz que quiere y debe ser visible.

La búsqueda de las mujeres en su proceso de resistencia es el abono para conquistar sus libertades. Para las mujeres, la búsqueda de la verdad y sus memorias desde sus propios sentires y pensares significa deconstruir el dolor y contar sus versiones y vivencias en el marco de un conflicto armado interno que, en todos estos años, no ha escuchado más que

las voces y versiones de quienes imparten la violencia o las violencias.

Por lo que se refiere a los emprendimientos adelantados por las mujeres en el municipio de Murindó, Erlinda señalará que el lugar en donde está ubicado el municipio es un terreno inundable y conformado por viviendas palafíticas, hecho que hizo que los proyectos productivos desarrollados se fueran frenando de a poco y a ello se le suma la presencia de algunos actores armados, que fueron partícipes de crear la zozobra y angustia en la comunidad. En esa perspectiva ella nos cuenta:

Ya con el tiempo con la inundación se acabó esta cosa [se refiere al trabajo activo en los emprendimientos y lo relaciona a su vez con la incursión armada], pero las mujeres se resistieron aquí porque la gente de Murindó no se fue para ninguna parte, y a pesar de la violencia hemos resistido [...] Los que teníamos problemas éramos los del casco urbano, porque la guerrilla entraba y hacia presencia en los municipios [...] Nosotras teníamos una tienda montada cuando nos hicieron la reubicación aquí [Guamal donde está el actual Murindó], yo lideré 14 casas y otras mujeres trabajaron con 7, yo trabajé con toda esta manzana, 14 casas me tocó liderar; yo trabajaba [En ese tiempo Erlinda era profesora del municipio, en el presente es jubilada por el magisterio] y me tocaba trabajar y les ponía el material, y uno tenía que poner la mano de obra.

Aquí muchos se fueron, pero quedó mucha gente, que se quedó resistiendo todos los sinsabores de la vida. A mí me tocó muy duro la violencia después de esa panadería y los demás proyectos. Ya volvió y se agudizó mucho más esto [se refiere al conflicto armado], todavía yo estaba trabajando en el magisterio y nosotros nos tocaba subir a Vigía del Fuerte a cobrar, los paramilitares no le

daban a uno sino un permiso para comprar 60 000 pesos en mercado para el mes, ¿qué son 60 000 pesos al mes para una persona que tenga familia? (2019, entrevista personal).

Ha sido la memoria estrategia para permanecer y habitar el territorio ancestral y Erlinda encarna en su piel y su testimonio lo que ha vivido el municipio. A pesar de todos los embates de la violencia, los y las murindo-señas han resistido todos los *sinsabores de la vida* en su territorio y han sabido salir con la cabeza en alto de todos los obstáculos que circunstancialmente han tenido que atravesar.

En ese sentido, es de subrayar que la comunidad de Murindó es ejemplo claro de entereza y siempre fueron y son las mujeres quienes apuestan por la vida de formas incesantes y de ello dan cuenta sus testimonios. Apostar por la vida es no ser indolente y conformar planes que son alternativas pacifistas y civilistas frente a los violentos. En voz de doña Erlinda y de las otras lideresas de la comunidad, se enfatiza en el siguiente fragmento, cargado de compromiso político y social real no solo con un individuo, sino con un conjunto social más amplio y que es percibido como la familia misma. En la voz de Erlinda se recoge lo anteriormente dicho:

Nosotras teníamos un comité que se llamó “Todos unidos por la vida y la Paz”. Ese, cuando se agudizó la guerra aquí, ese

comité, cuando no había ley [se refiere a ninguna presencia estatal e institucional], no teníamos policía ni nada, a las personas que nos las cogían los paramilitares o la guerrilla nosotros se los quitábamos. Íbamos en masa y lo quitábamos, al único que no pudimos, yo me acuerdo, que no pudimos quitar, que yo digo: sería su día, era un sobrino mío que se llamaba Neftalí. El día antes le habíamos quitado un muchacho que era hijo de un señor llamado Campillo que lo cogieron y cuando nosotros llegamos a quitarlo para hablar con ellos ya lo tenían haciendo el hueco para meterlo ahí, los ponían a que ellos mismos hicieron su hueco, entonces lo cogimos y se lo quitamos. Al otro día cogieron al sobrino mío y qué no hicimos para quitarles a ese pelao a esa gente y lo mataron. Sin embargo, la gente seguía, nosotras seguíamos... el comité, hoy [se refiere a la actualidad] quedó sin fuerza, cuando ya mandaron al ejército, porque si hay ejército, ya nosotras quedábamos sin fuerza para accionar (2019, entrevista personal).

Las voces prestadas por momento por estas mujeres han sido plasmadas aquí y su propósito es dar a conocer el esfuerzo de las mujeres de esta comunidad por no perder, ni silenciar sus voces en medio de un conflicto armado que con sus prácticas violentas ha intentado borrarles, pero sobre todo sus voces, su legado y hasta la vida misma.

Conclusiones

El presente texto deja la reflexión abierta y toca la fibra de la sensibilidad de quien ha investigado, puesto que partió de la búsqueda personal de reconocerse como mujer negra en un contexto social, político y económico que la intersecciona. Es este el resultado de una búsqueda no solo por conocer las resistencias

culturales y políticas de las mujeres negras en Murindó, también representó el prestar la voz por un momento, el escuchar con atención lo que las mujeres de esta comunidad tienen para decir sobre cómo han vivenciado las violencias, que les llegaron por distintos frentes y cómo ellas se han sobrepuesto desde

sus decisiones personales y colectivas a este flagelo.

El mérito que se les concede a ellas, es el resistirse a olvidar, el seguir en pie de lucha y seguir construyendo vida y paz en el territorio, que no solo es un espacio y porción de tierra, es también, extensión del cuerpo, de un cuerpo femenino que advierte con su presencia la relevancia de seguir perviviendo física, cultural y espiritualmente a través del tiempo y de las generaciones.

Las mujeres que plasmaron con su voz y ejemplo de resistencia pacífica, pero contundente, son mujeres reales, embargadas por la cotidianidad simple en la cual transcurren sus vidas; son mujeres que tuvieron acceso a centros educativos, y otras no, pero eso no fue impedimento en su proceso de defensa de sus derechos, para entender que los niveles de consciencia no se encuentran en la educación formal.

Se infiere que estas mujeres han trazado con su lucha una forma de arrebatar y dejar sin “recursos” para la guerra a los actores

armados, ellas ponen de manifiesto que a sus hijos, a sus retoños los envían una vez acabada la educación secundaria en el municipio a ciudades cercanas para que encuentren otras oportunidades y puedan educarse lejos del ambiente que ofrece la guerra y sus escenarios de violencia en la comunidad de Murindó. No obstante, ellas no abandonan y no piensan ni pasajeramente en dejar Murindó, es ahí donde han resistido a todos los sinsabores y es ahí donde piensan seguir desarrollando la vida.

Los momentos negativos no han sido impedimento para ver sus rostros llenos de esperanza, y con mira al horizonte con optimismo y a la espera de todo lo que está por venir. La dureza con la que la mujer negra asume y asumió la violencia armada nos advierte que son ellas las que llevan la carga más pesada en su mundo social y son ellas precisamente las encargadas de no dejar pasar estos actos como uno más, sino que implementan estrategias ingeniosas por no desaparecer, por seguir dando y tutelando la vida.

Referencias

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Una nación desplazada. Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf>.
- Constitución Política de Colombia. Gaceta oficial 114, 3 de julio de 1991.
- Departamento administrativo nacional de estadística. (2018). *Censo nacional de población y vivienda*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>
- Lagarde y De los Ríos, M. (2006). Pacto entre mujeres sororidad. En *Aportes para el debate* (pp. 123-135). <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>
- Meneses, J. (2014). *Gestando la paz, haciendo memoria: Iniciativas locales de construcción de paz en Colombia desde la perspectiva de las mujeres*. ONU Mujeres, Cumbre Nacional de Mujeres y Paz.
- Municipio de Murindó. (2016). *Plan de Desarrollo Murindó 2016-2019*. Editorial Departamento de Planeación Municipio de Murindó.
- Registro Único de Víctimas (RUV). (2017, 7 de octubre). *Víctimas conflicto armado*, 7 <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia*. Norma.
- Vásquez Santamaría, J. (2015). Entre voces femeninas de negras e indígenas: Aportes desde la memoria para la construcción de una política pública de protección del territorio para minorías en Antioquia. *Revista CES Derecho* 50, 180-202

Condiciones sociolaborales de las trabajadoras sexuales de Quito, Ecuador (2017-2019)

The Socio and Labor Conditions of Sex Workers in Quito, Ecuador (2017-2019)

Nilka Marina Pérez Larrea

UCE/UDG

Mónica Isabel Contreras Estrada

Miguel Alfonso Mercado Ramírez

UDG

María Emilia Herrera Pérez

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo comprender las condiciones sociolaborales que viven las trabajadoras sexuales, parte de una investigación de tipo cualitativo, fenomenológico, con la técnica de entrevista a profundidad, en personas mayores de 40 años que laboran en las calles y plazas del Centro Histórico de Quito. En los hallazgos del mundo cotidiano de las mujeres se percibe falta de derechos laborales, precariedad, salarios indignos, inseguridad, inequidad, pobreza, discriminación y violencia, lo cual afecta a la salud física y mental de ellas y de sus familias. Esto se acrecienta aún más por la falta de reconocimiento como un trabajo y por el estatus que le ha dado la sociedad a las mujeres trabajadoras sexuales.

Palabras clave: *trabajo sexual, mujer, sociolaborales, fenomenológico, trabajo.*

Abstract

The purpose of this article is to understand the socio-labor conditions experienced by sex workers, part of a qualitative, phenomenological research, with the in-depth interview technique, in people over 40 years of age working in the streets and squares of the Historic Center Quito. In the findings of the daily world of women there is a lack of labor rights, precariousness, unworthy wages, insecurity, inequity, poverty, discrimination and violence, which affects the physical and mental health of them and their families, this is further increases by the lack of recognition as a job and by the status that society has given women sex workers.

Key words: *sex work, woman, socio-labor, phenomenological, work.*

Recibido: 22/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

*No lamentar, no reír, no detestar, sino
comprender.*

Bourdieu

Introducción

Las condiciones sociolaborales en el trabajo sexual se ciñen a las regulaciones de cada país, a su contexto histórico, cultural y económico. En algunos países, como Holanda, existen zonas donde se protege y promociona, mientras, en otros, como Ecuador, a pesar de la masiva práctica del trabajo sexual, se la acepta de manera semiclandestina, es decir, sin garantías laborales para quienes lo ejercen.

Además, incide el proceso de globalización de la economía que se implanta cada vez más y con más fuerza, esto empobrece a los países llamados “en desarrollo”, entre los que se encuentran los latino-americanos. Existen menos empleos estables y lo territorial va perdiendo vigor. Las zonas rurales se encuentran casi abandonadas, la población joven migra a la ciudad en búsqueda de mejores posibilidades. Es decir, el modelo de desarrollo que promueve el crecimiento urbano, los procesos de industrialización sobre la producción y el acceso a la tecnología ha profundizado el rol que ha asumido cada país, unos proveedores de materia prima y otros generadores, por tanto, el paradigma del desarrollo no ha sido efectivo (Escobar, 2007).

Por otro lado, Alicia Ziccardi (2010) afirma que la globalización, la revolución de la información y el acceso a las nuevas tecnologías “desdibujan el rol que tradicionalmente asumieron las ciudades, y transmiten una cultura globalizada a través de un sistema de comunicación internacionalmente operado” en beneficio de pocos países, con claros intereses políticos, favoreciendo a los grandes

monopolios, esto ha deteriorado las condiciones de vida y trabajo para la gran mayoría, profundizando la pobreza de muchos y la riqueza de unos pocos. La principal causa de la pobreza es el desempleo, y la indigencia generada tiene rostro femenino. En América Latina más del 50 % de hogares corresponden a jefas de hogar que deben traer el sustento diario a sus familias. El trabajo sexual se ve como una opción “puntual de supervivencia”, que permite ingresos mayores al sueldo básico, les da independencia económica y pueden organizar el tiempo de acuerdo a sus necesidades personales (Juliano, 2000).

Sin embargo, esta actividad no es reconocida como productiva y las mujeres que se dedican a ella adquieren una condición de “ilegales”, sin acceso a derechos laborales que tienen los trabajadores, tampoco reciben la protección y la seguridad ante la ley, las tratan como infractoras, sufren abusos de quienes deberían protegerlas: las instituciones del Estado e incluso de su propia familia.

El trabajo sexual constituye un “problema” para los gobiernos de turno y la sociedad en su conjunto, el mismo que no ha logrado ser atendido, ha sido tratado como un estigma social, al que se lo reprime y oculta, sin ofrecer derechos ni garantías a quienes lo ejercen, parecen *no ser dignas* de recibir prestaciones de servicios y asistencia. Es un tema recóndito que, en el imaginario social, corresponde a lo oscuro. En palabras de Piscitelli (2012), constituye un “pánico social” que atenta contra

el “pudoroso y tradicional uso del cuerpo”, discurso recurrente en la moral cristiana. Las mujeres que ejercen este oficio son rechazadas por la comunidad, e incluso sus hijos sufren repudio, heredan esta discriminación (Acero, 2014).

En todo caso, la manera de reconocer este ejercicio laboral desde la institucionalidad ha sido desde el campo de la salud. Por esta razón, las personas que lo practican están observadas constantemente, con una visión higienista, de conducta de riesgo latente por el miedo al contagio de enfermedades de transmisión sexual, lo cual requiere “fiscalizar” de manera permanente su cuerpo (Castellanos, 2008).

De esta manera, se les obliga a realizarse controles sanitarios mensuales, olvidándose de implementar la misma exigencia para sus clientes. Las trabajadoras sexuales pierden el derecho a la intimidad y son marginadas social y territorialmente, forman parte de la llamada “zona roja” de la ciudad, llevadas hacia la periferia y empujadas hacia la clandestinidad. Lo que deja al descubierto también una normativa urbana estratificada sobre estos locales de tolerancia, controlados desde los gobiernos locales, denominados lugares de diversión.

Frente a tantas paradojas sociales, Amnistía Internacional, en el año 2015, decidió no solo “reconocer el término de trabajadoras sexuales, sino afirmar que son uno de los colectivos más marginados, vulnerables y estigmatizados del mundo”, contra los cuales se cometen abusos que van en contra de la declaratoria universal de derechos humanos (promulgados en 1984,

vigentes en el sentido de que todas las personas tenemos derechos humanos inalienables) por lo que se afirma que requieren medidas de protección que logren mejorar sus condiciones de trabajo. Este es un pronunciamiento importante que denota la trascendencia y la necesidad de que sea tomado en cuenta por todos los países miembros.

Como parte de tales medidas de protección sugeridas por el ente internacional, se encuentra la despenalización del trabajo sexual ejercido por personas adultas. Penalizar, les lleva a la marginación y quienes viven al margen de la sociedad, no cuentan con entornos seguros, tienen condición de ilegales, son discriminados y humillados, tal como se afirma:

La falta de oportunidades alimentadas por la discriminación, la desigualdad de género, la exclusión social, el racismo, el colonialismo, la desigualdad socioeconómica y la opresión pueden incidir en la decisión de una persona de comenzar a ejercer el trabajo sexual o continuar en él. (Amnistía Internacional, 2015)¹¹

En Ecuador, existen más de 50 mil trabajadoras sexuales (Sandoval, 2013). Al igual que en la mayoría de países, no existe un registro actual, censos, ni estudios certeros. La investigación de Sandoval referida sostiene que, en Quito, habitaban 4918 mujeres trabajadoras sexuales; más de 1000 laboraban en el Centro Histórico. Obviamente estos datos han variado no solo por el paso del tiempo, sino que dependen mucho de los cambios

11 Existen muchos organismos internacionales que se han unido a la propuesta de despenalización, afirmando que “los Estados pueden regular el trabajo sexual siempre que las normativas cumplan el derecho internacional” (Amnistía Internacional, 2015). Hay otros grupos que propugnan la despenalización, entre ellos la Organización Mundial de la Salud, Onusida, la Comisión Global sobre VIH y Derecho, el relator especial de la ONU sobre el derecho a la salud, Human Rights Watch, las Fundaciones para una Sociedad Abierta (OSF) y la Alianza Global contra la Trata de Mujeres (GAATW).

económicos y políticos que ocurren en la ciudad, de los procesos de migración e incluso impacta el nivel de represión que se imponga contra ellas.

Aunque no se cuenta con la estadística actual, en todo caso, la indagación sobre las condiciones sociolaborales de las mujeres trabajadoras sexuales en Quito, Ecuador, revelan mayores rasgos al considerarla alegal, es decir, sufre una valoración en dos sentidos, porque no es ilegal, al no existir una sanción por ejercer; pero tampoco es reconocido como un trabajo, solamente es asumido como una actividad “tolerada” para obtener recursos económicos^[2].

En el año 2015, se realizó una propuesta en el Código Orgánico de Relaciones Laborales de Ecuador, la misma que llevó una nota: “Sujeto a estudio” en la que, de manera inédita, se quiso reconocer legalmente el trabajo sexual. Sin embargo, el proyecto de Ley finalmente fue archivado.^[3] Tampoco se lo trató desde un enfoque de género, ni se logró cambiar de estatus a las mujeres trabajadoras sexuales.

Dentro de los aspectos importantes que se deben considerar está el trabajo informal, ya que la OIT (2016), en 1972, reconoció el trabajo informal: “Utilizó este término para englobar

todas las formas de producción y empleo que se encontraban excluidas, ya sea de los hogares o las empresas institucionalizadas”. Por lo tanto, el trabajo sexual, entraría en esta consideración, al ser un trabajo autónomo, al cumplir con una jornada diaria, prestar un servicio y generar economía familiar.

De manera descriptiva, se puede decir que la demanda del trabajo sexual en Quito (al igual que en otras ciudades con características similares), tiene tres escenarios, dependiendo del estatus económico de los clientes: uno, en ciertos espacios públicos, como calles y plazas, en alianza con sectores hoteleros cercanos de mínimo costo, por lo cual acceden clientes de condición económica baja, como trabajadores de construcción, cargadores, vendedores ambulantes, jubilados, estudiantes, reclutas, personas que fueron privadas de libertad, entre otros similares; el segundo, que se desarrolla en centros cerrados, *casas de citas*, donde acuden clientes que son burócratas, empleados de clase económica media, y que están localizados en barrios cercanos a las instituciones estatales y al casco financiero; y el tercero, más exclusivo, al que los clientes acceden a través de las redes sociales y diversifican el lugar de encuentro y las características de la atención, con costos elevados.

2 A pesar de que, el artículo 331 de la Constitución de la República garantiza a las mujeres igualdad en el acceso al empleo, a la formación y promoción laboral y profesional, a la remuneración equitativa, y a la iniciativa de trabajo autónomo. Se prohíbe toda forma de discriminación, acoso o acto de violencia de cualquier índole, sea directa o indirecta, que afecte a las mujeres en el trabajo... (Constitución del Ecuador, 2008, art. 331).

3 Art. 11.- Trabajo sexual. Se considerará trabajo sexual a la prestación de servicios sexuales por parte de personas naturales, mayores de edad, que de manera voluntaria, autónoma y en uso de una opción libre y personal, se ejecuta en provecho económico exclusivo y propio. Sin menoscabo de la naturaleza propia del trabajo sexual en cuanto a ser autónomo, voluntario y en uso de una opción libre y personal, aquellas personas que ejerzan esta actividad en clubs, centros nocturnos y similares, tendrán derecho a que los dueños de los mismos y/o sus representantes, cumplan con las obligaciones determinadas en este código, por las actividades propias de esos negocios que sí son susceptibles de una relación laboral. (SUJETO A ESTUDIO). Versión 5.2B del Código Orgánico de Relaciones Laborales de Ecuador.

Lo cierto es que existe una gran demanda; por ello, la oferta es diversa. En todo caso, el objeto de estudio de esta investigación se refiere a personas que laboran en el espacio público, en la calle, quienes se encuentran

Metodología

La investigación tiene un diseño cualitativo, fenomenológico, que permite conocer desde la voz de las protagonistas sobre sus experiencias y vivencias cotidianas, mediante el estudio de caso de un fenómeno social contemporáneo dentro de su contexto. De esta manera se lograron “indagaciones empíricas que intentan iluminar, de forma directa e imparcial, por qué los individuos tomaron decisiones, cómo fueron realizadas y qué resultados existen” (Yin, 1999).

Los sujetos participantes fueron 10 trabajadoras sexuales, que laboran en plazas y calles del Centro Histórico de Quito. La técnica empleada para la recolección de información implicó la aplicación de diez entrevistas a profundidad, tal como lo conciben Taylor y Bogdan (1986) en tanto “encuentros reiterados cara a cara entre el investigador y los informantes”.

Por otro lado, se estableció el tipo de muestreo intencional a mujeres trabajadoras

Resultados

Algunos datos sociodemográficos de las mujeres entrevistadas

Las mujeres afirmaron que trabajan por necesidad económica, miran como una situación emergente de la que quieren salir; sin embargo, se observó que tienen muchos años de permanencia en el trabajo sexual (antigüedad laboral entre 14 y 50 años) convencidas o inducidas por sus parejas sentimentales o

en condiciones de mayor vulnerabilidad y pobreza, son mujeres mayores de 40 años, madres jefas de hogar, lo cual las pone en desventaja frente a la competencia de mujeres más jóvenes, gays, travestis y migrantes.

sexuales que laboran en calles y plazas, entre los 40 a 65 años de edad que son madres y que estén dispuestas a participar de manera voluntaria. Finalmente vale advertir que no se utilizaron los nombres propios de las entrevistadas, con el fin de mantener la confidencialidad, y —en su lugar— se emplearon nombres de elementos de la naturaleza.

Consecuentemente, el análisis fenomenológico indagó sobre los cuatro componentes existenciales que lo caracterizan: *relaciones humanas, cuerpo vivido, tiempo vivido y espacio vivido*. Además, desarrolló las categorías de los *componentes* comunicativos sostenidos por Merleau Ponty sobre *tiempo y lugar*, que implican la percepción del trabajo, de la familia, de los clientes, las afectaciones, los recuerdos, entre otras. Se realizó el análisis, a través de la descripción, reducción e interpretación (Miles y Huberman, 1994) apoyado de la herramienta de *Atlas ti*.

amigos; a pesar de que actualmente viven en Quito, de las 10 personas entrevistadas, todas son migrantes de distintas provincias que viajan a la capital pensando encontrar mejores posibilidades de trabajo (dos son de Guayaquil, una de Esmeraldas, tres de Manabí, dos de Quevedo, una de Latacunga, una de Imbabura); la edad promedio es de 51,7 años, (oscilan de 41 a 65 años de edad); en lo que se refiere al nivel

de estudios, tres son bachilleres, seis cursaron la primaria y una no accedió a la educación; todas son madres, el número de hijos promedio es de tres (de uno hasta ocho hijos); todas son jefas de hogar, asumen solas la responsabilidad económica, excepto una que comparte con su hija y a pesar de que tres entrevistadas no viven con sus hijos, todas envían el dinero para su manutención.

Actualmente, la mayoría, ya no provee dinero a sus cónyuges (solo dos de ellas, sí los mantienen), pero todas manifiestan que antes ellos vivían de sus ingresos. De sus parejas, recibían maltratos y exigencias de llevar a casa un rubro diario; dos personas tienen su estado civil como casadas,

pero están separadas hace varios años. No tienen parejas estables, ni duraderas.

De acuerdo con la teoría fenomenológica, se conformaron componentes y categorías y códigos de análisis para observar la experiencia tal como es vivida. En el componente *relaciones humanas vividas*, se analizaron las categorías *trabajo, familia y cliente*. En el componente *cuerpo vivido*, se estudiaron las categorías de *afecciones físicas, afecciones emocionales y afecciones de significación*. Respecto al componente de *tiempo vivido*, se observaron las categorías *recuerdo y transición*. Finalmente, en el componente de *espacio vivido*, se indagó la categoría *doble presencia*.

Relaciones humanas vividas

Condiciones sociolaborales

Las mujeres dejan ver que, en su trabajo cotidiano enfrentan por lo menos tres grandes tensiones: 1. La falta de reconocimiento personal y social, pues ellas no recomiendan a nadie este trabajo, lo que habla del rechazo que viven y la baja autoestima; 2. El temor a la muerte, viven de manera constante una amenaza implícita, reforzada por el permanente chantaje de la policía, lo cual les hace sentir en indefensión; y, 3. El no consuelo consigo mismo, la tensión de la culpa que les hace debatirse entre dos presencias distintas: la “buena y la mala mujer”, entre ser “madre y trabajadora sexual”, “la casta y la impura”, impuestas básicamente por la cultura y la religión de la que ellas también forman parte.

Trabajo

Las mujeres afirman que, por el desempleo y la falta de oportunidades, “tienen que realizar” este trabajo, ven como la única posibilidad de

obtener recursos económicos, a pesar de que existen condiciones adversas, como largas jornadas de hasta 10 horas diarias, la espera a sus clientes en las calles, con varios tipos de riesgos provenientes de la delincuencia, personas que las rechazan e insultan, viven un ambiente de incertidumbre, enfrentan situaciones de violencia, condiciones climáticas: lluvia, sol, contaminación, pésimas condiciones higiénicas, además, con un salario insuficiente que no les ha permitido salir de la condición de pobreza, temor al contagio de enfermedades, no tienen prestaciones laborales, seguridad social, ni beneficios de ley.

La significación del trabajo, ha cambiado con el tiempo y con la edad. Manifiestan que, en su juventud, se ocultaban, sentían vergüenza y temor, mientras que ahora que son mayores, se sienten más empoderadas, afirman que “es un trabajo como cualquier otro”; sin embargo, no lo recomiendan para otras personas, por el sufrimiento que les ha causado.

Observan como una fortaleza el que ahora se encuentran agremiadas, organizadas, pertenecen a varias asociaciones por lo cual se sienten protegidas por las dirigentes.

La violencia atraviesa la vida de cada una de las mujeres, describen maltrato familiar, institucional (todas tienen una historia que contar en relación con la policía, en que se han violentado los derechos humanos, institución que está para proteger y defender a las personas) así como la violencia social en todas sus tipologías.

¡Oh, Dios mío, la persecución de la policía! Nunca me voy a olvidar porque era en Navidad. Hasta los caballos se nos venían encima. Tuve que estar con cuatro policías para que no me lleven presa porque mis hijos eran pequeños. Y me acuerdo que me llevaron por Guápulo^[4] y me dejaron botada y que no venga por acá. Al día siguiente tuve que venir... (Sol, 2019)

En cuanto a los riesgos de trabajo en calle, tienen afectaciones físicas. Enfermedades respiratorias crónicas por las condiciones climáticas y la contaminación, enfermedades gastrointestinales por los malos hábitos de alimentación, por la situación de pobreza, que están en relación con la higiene, enfermedades de la piel y várices. Siempre está presente el riesgo de contagio de enfermedades de transmisión sexual.

Cuando tengo (dinero), me voy a desayunar, sino guardo para mis hijos, a veces si me aguanto hasta la hora de ir a casa, pasamos sin comer, muchas compañeras, solo con una botella de agua, yo ando mareada de la cabeza, el doctor dice que estoy llena de aire, por lo que uno no come lo normal, tomo café y ya no almuerzo ¿por qué? Por llevar el pan del día a mis hijos... (Viento, 2019)

Bueno, mi peligro más grande es ahorita, cómo le digo del VIH, como la salud, eso es problema en mi trabajo. Tantas cosas que a uno se le pueden pegar, como el papiloma, el sífilis, esas cosas son las que pasan en la vida de uno... (Lluvia, 2019)

Las afectaciones emocionales surgen desde su propia percepción sobre el trabajo, porque también son parte del contexto cultural y religioso que existe alrededor de la sexualidad de las mujeres. En sus palabras: “es indigno”, “yo sé que estoy en el pecado”. Por lo tanto, sienten culpa, manifiestan ansiedad, angustia, depresión, baja autoestima, incluso han tenido intentos de suicidio.

Familia

La familia constituye lo más importante y lo más sublime. Existe un alto nivel de idealización al respecto, a pesar del cuidado y la protección a la familia, se observan graves afectaciones psicológicas que suceden con sus hijos: unos están en la cárcel por violencia, robo y venta de drogas, mientras otros “andan por el mal camino, con malos amigos”.

No me gusta que mis hijos vengan acá, no tanto por la vergüenza, sino por el respeto. (Aguá, 2019)

Mis hijos no saben, sí han escuchado algún comentario, dicen ¡ay! yo no quiero que mi mamita trabaje en eso. Por eso quiero ponerme un negocio. (Luna, 2019)

Los comentarios dejan ver que a los hijos varones les cuesta, aún más, asumir que su madre sea trabajadora sexual. En un inicio, manifiestan negación absoluta y luego se expresan a través de la violencia contra ellos mismos, y contra otras personas. Esto también tiene que

4 Guápulo, barrio de Quito, alejado del Centro Histórico.

ver con los patrones que establece la sociedad en relación con la imagen de la madre abnegada y casta. Las hijas mujeres se ven afectadas, pero tienen una comprensión diferente, existe mejor aceptación sobre el trabajo e incluso ven la posibilidad de seguir el mismo camino.

Tengo una hija que, por desgracia de la vida, también se tiró a este trabajo porque también fue madre soltera... fue una sorpresa tan grande para mí y tan dura también a la vez... pero estamos a punto, que Dios nos ayude, para salir de este lugar. (Mar, 2019)

Aunque por dentro yo misma estoy acabando mi vida pero procuro que ellos no. Les digo a mis hijos no pasa nada, vamos a comprar para venir a comer aquí. Ellos dicen mi mamá es alegre, pero no saben lo que realmente uno pasa, no les demuestro lo que yo siento. (Luna, 2019)

La visión de los hijos y las hijas requiere de un análisis más profundo y otro estudio.

Cliente

Los clientes de este grupo de trabajadoras sexuales pertenecen sobre todo a personas de condiciones económicas bajas y de todas

Cuerpo vivo

Para las mujeres entrevistadas, su cuerpo tiene una significación especial, tienen una conciencia de cuidado. Forma parte de su presentación para el trabajo, ellas deben “verse bien”, ser atractivas. Es el “territorio propio” donde suceden hechos, viven sus relaciones clientelares y además sufren violencia.

Afecciones físicas

Como ya se indicó, también las invaden las afecciones de salud, dolores pulmonares en épocas de frío, eritemas en la piel a causa de las condiciones climáticas, dolores de

las edades. Ellas sienten incertidumbre sobre ellos y temor a que las agredan. Actualmente, en algunos hoteles en donde trabajan tienen el “botón de pánico”, se trata de una alarma conectada directamente a la oficina de administración. Constituye una preocupación, el que no todos los clientes quieren utilizar protección, por lo que existe el riesgo de contagiarse de enfermedades.

Siempre uso preservativo, pero hay unos señores mayores... que no están acostumbrados a usar. (Brisa, 2019)

A veces nos da miedo que venga un hombre y nos contagie de alguna enfermedad venérea, pero nosotros tenemos alcohol, tenemos una toalla para limpiarnos nosotros y otra el cliente, porque francamente nos da miedo que nos pasen enfermedades como la gonorrea, el sida, a veces decimos con ese hombre no me voy, es por algo que sentimos, como decir, el sexto sentido, pero así como le digo a veces toca y toca ir con miedo, porque sí se tiene miedo, dese cuenta que como trabajadoras que somos, nos da miedo... (Aire, 2019)

piernas y pies, cefalea, inflamaciones cervicales y uterinas. La mayoría acude mensualmente a los controles médicos en los centros de salud públicos.

Al cuerpo hay que darle buena atención, porque nosotros somos como el carro, sin gasolina no andan y nosotros sin medicina, sin salud, no somos nadie. (Estrella, 2019)

Sí vamos al médico, no sé todas, por mí sí, yo sí porque estoy en la menopausia también, sí afecta, porque tenemos mucha relación con preservativo, inflamaciones por el caucho. Yo

tengo miedo... si a mí me dicen: “Sabe que yo le doy un poquito más y vamos sin preservativo”. No, mi amor, mi vida es primero. Yo tengo mis nietos y mis hijos. Yo, cada seis meses yo me hago el papanicolau. (Sol, 2019)

Afecciones emocionales

Las mujeres tienen la sensación permanente de que no están limpias, de que su cuerpo no es limpio, “yo me baño a cada rato y luego a mi casa y me baño bien”. Y sienten temor de ser agredidas, “nunca se sabe con qué persona te vas a encontrar”. Defienden de manera valiente su trabajo, pero con resentimiento y dolor expresan que la sociedad las excluye, en la calle les insultan, les pegan, las empujan, las desprecian.

La profesora de mi hija, delante de toda la clase, les dijo que no se lleven con ella, porque su madre es prostituta. (Brisa, 2019)

Tiempo vivido

El recuerdo

Para estas mujeres resulta común la añoranza de que antes fue un tiempo mejor, o lo idealizan por el contraste con su presente actual: “Antes, cuando vivía mi marido, me trataba como una reina”. Ellas mantienen recuerdos de su vida en el campo, comentan que la sociedad antes era distinta, más solidaria y alimentan firmemente la esperanza de que el futuro será mejor. Una asociación de mujeres trabajadoras sexuales lleva el nombre Por un Futuro Mejor.

La transición

De manera paradójica, estas mujeres que han vivido durante décadas del trabajo sexual y que saben que mientras más pasa el tiempo no logran ver otra alternativa de trabajo, sin

Viven en su propio cuerpo la violencia proveniente de la amenaza, de los chantajes de la pareja, de los reclamos de la familia, de los insultos de otras mujeres, de los celos de las esposas de los clientes, de confrontaciones con las mismas compañeras.

A veces tengo miedo por la vida, no es comprada, tengo miedo y digo un abusivo me pegará y me matará, corremos peligro, hace años mataron a trabajadoras sexuales. No sabemos con qué persona vamos a acostarnos, no sabemos si nos matarán o no nos matarán, viene gente de todo. Yo, como mujer, sí sufro bastante, pero igual nos toca seguir aquí. (Fuego, 2019)

Vivo estresada, imagínese, por eso se me cayó todo el pelo, por eso uso este pelo postizo. (Luna, 2019)

embargo, sienten que se encuentran en un período de transición, y que pronto dejarán esta labor y cambiarán: varias mujeres tienen la idea de “ponerse un negocio”, aunque no precisan cuál, ni cuándo.

En su relato, parecen no tener mucha conciencia del largo tiempo que han permanecido en el trabajo sexual y de cómo fue cambiando su vida con relación a él. Se sobrepone en su imaginario un antes y un después como tiempos mejores; no viven en el tiempo real, el trabajo sexual es como un paréntesis en su vida, que no quieren asumir.

Cuando comentan su historia, dicen: “En la juventud nos gastábamos el dinero en ropa de moda, invitábamos a todos los amigos”, pero actualmente esto ha cambiado, “hoy todo

es para la familia”. Manifiestan que antes el trabajo “era mejor, había más clientes”. Esto también se relaciona con la edad de ellas, las jóvenes son preferidas por los nuevos clientes. Las mujeres trabajadoras sexuales mayores de 40 años son frecuentadas por señores mayores, que tienen menores condiciones económicas o por clientes fijos, con quienes han logrado mantener una relación

frecuente. Mientras más pasa el tiempo, su trabajo se torna más precario.

A mí me buscan los jovencitos, porque yo les aconsejo bien, casi hago de psicóloga de ellos, les digo, haber, con qué problema vienes ahora. (Sol, 2019)

Yo tengo 63 (años), entonces, tenemos competencia, de mujeres más jóvenes, de extranjeras, como dicen ellos, son carne fresca... (Agua, 2019)

Espacio vivido

Doble presencia

La mayoría de estas mujeres hablan del hogar, de la familia y de los problemas del trabajo, pero no son conscientes de su propia existencia, es como si no existiera tiempo, ni espacio para ellas. Su espacio laboral es la calle; y por vivir en pobreza, no logran ser dueñas de nada. La doble presencia, como doble jornada laboral, está naturalizada, aceptan con resignación la carga de trabajo y la responsabilidad de ser jefas de hogar y de la crianza de sus hijos. No tienen horarios fijos y trabajan en los dos espacios, en su hogar y en la calle con una presencia distinta en cada escenario, ellas se miran como dos personas diferentes.

Hace 18 años era un prejuicio ser trabajadora sexual, se le veía como bicho raro; sin embargo, yo demostré que a pesar de mi trabajo, yo tenía donde tener a mis hijos, tenía como educarlos, a mí nunca me ha gustado dar de qué hablar, yo soy trabajadora aquí en la plaza, fuera de aquí, yo no soy, yo soy una señora de mi casa; en mi barrio, todos me respetan; mi casa, es mi hogar, es mi santuario. (Lluvia, 2019).

En la casa, yo me pongo a arreglar, a lavar, a cocinar, cualquier cosita, porque llego bien cansada, uno se pasa más parada en la plaza, porque esos asientos son calientes cuando hace sol, yo llego cansada, estresada pero toca hacer los quehaceres. (Mar, 2019)

Discusión

Esta investigación fenomenológica permitió conocer las experiencias y vivencias de las mujeres trabajadoras sexuales que laboran en las calles y en las plazas del Centro Histórico de Quito. Según Husserl (1991, p. 48), “las ciencias, son una totalidad de actividades humanas, es decir, en toda ciencia la base de sentido es el mundo de la vida con la premisa de que es el mundo mío y de todos nosotros”.

Este es el mundo de las trabajadoras sexuales, un mundo complicado, también por la falta de reconocimiento y legalización. La fenomenología permite observar de manera distinta, acercarse a las cosas mismas, lo cual produce una emoción, lo que, según Sartre (1971), debería ser estudiado como una experiencia de psicología fenomenológica.

Esta percepción está además concebida desde los estigmas culturales, desde lo que se dice, desde las significaciones. Como decía Husserl (1991), nunca percibimos simultáneamente las seis caras de un cubo, pero las caras ocultas forman parte de nuestra percepción de ese objeto como cubo. La sociedad en general cree que el trabajo sexual es ejercido por “mujeres malas”; esto limita valorarlas, comprender su vida, sus necesidades, intereses y aficciones.

A manera general, en estudios realizados sobre la vida de las mujeres trabajadoras pertenecientes a sectores populares, se relata que es usual acudir a zonas urbanas para laborar en quehaceres domésticos, como lavado, planchado, o como obrera industrial y prostituta, entre otras labores, esta última parecía ser la que ofrecía mejor remuneración, mayor independencia y tiempo libre. Según Leslie Bethell (2014, p. 2), la prostitución moderna “habría entrado en el sistema económico del mundo civilizado”.

Otro condicionante es el fenómeno de la migración. Las mujeres abandonan el campo buscando mejores opciones de trabajo en las grandes ciudades. La Organización de las Naciones Unidas (ONU, 1997) afirma que las ciudades requieren crear actividades remuneradas que permitan mejorar las condiciones de vida. Todos estos movimientos de población generan efectos urbanos que obligan a reconocer a un nuevo tipo de ciudadano, que demanda bienes y servicios en la ciudad; por lo tanto, resulta atractivo dentro del modelo de sociedad, migrar a las urbes y ser parte de ellas.

A pesar de las condiciones en las que laboran, estas mujeres deciden permanecer en el trabajo sexual. Uno podría preguntarse por qué. Hay muchas respuestas complejas que coinciden con la reflexión de Beauvoir (1949), porque

seguramente afecta su baja autoestima o porque su iniciación sexual (desfloración) estuvo relacionada con situaciones de abuso; o simplemente porque están desencantadas, la sociedad las ha decepcionado; existe una historia anterior en otro trabajo que fue mal pagado donde, además, el patrón fue su victimario; las han estafado económica o moralmente y han logrado denigrarles; se sienten abandonadas o desarraigadas de sus familias; y muchas razones más.

Dentro de las condiciones sociolaborales, se observa la problemática de la salud, especialmente a partir del brote de VIH. Consecuentemente crece el temor a la expresión de la sexualidad femenina, así el *higienismo*, corriente científica que asegura que “la prostitución es una enfermedad social”, que se desvía del ideal de lo normal, y que perjudica a la sociedad (Gálvez, 2017), acentúa la necesidad de realizar exámenes médicos y ver a las trabajadoras sexuales como portadoras de las peores enfermedades. Esta visión relaciona a la sexualidad femenina con preceptos morales y religiosos, fortaleciendo a una sociedad represiva que teme por la sexualidad de la mujer, el placer y también teme la anticoncepción y la decisión sobre su propio cuerpo; por tanto, la sexualidad se norma, se restringe y se penaliza (Foucault, 2002).

Al ser analizado el tema, desde el punto “emic” se logra mirar de manera distinta los hechos que ocurren a diario y que son parte de las actividades humanas que existen y seguirán existiendo. Las mujeres logran mantener económicamente a la familia, siempre están en una especie de supervivencia, olvidándose de sí mismas.

Estas conductas pasan a formar parte de la miseria del mundo, o de los llamados “lugares difíciles”, “son antes que nada difíciles

de describir y pensar” (Bourdieu, 1999), por ello, es preferible no verlos, ni nombrarlos.

En palabras de Foucault (2002, p. 7), la sexualidad “es cuidadosamente encerrada, la familia la confisca y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora” por lo tanto el trabajo sexual es parte de los “excesos y las perversiones” por ello no existe, salvo en la sombra y el secreto.

Las trabajadoras sexuales, no tienen derecho a la intimidad, ni a la conformación de una familia “decente”, los hombres las acompañan por tiempos cortos, pero no quieren casarse o tener un compromiso serio, asumen solas, la responsabilidad económica, la manutención y la crianza de los hijos. Al respecto Marcela Lagarde hace una reflexión:

Al convertirse en trabajadora sexual, se renuncia a ser esposa, se convierte en amante de paga. La disponibilidad erótica, es decir, el hecho de que tengan relaciones eróticas con decenas y centenas de hombres en una sociedad que exige a las mujeres virginidad, monogamia y castidad, las pone fuera del ámbito de circulación de las esposas. (Lagarde, 2005, p. 604)

Este tema polémico requiere de una atención más minuciosa por parte del Estado y la sociedad, tomando en cuenta el respeto y la dignidad de las mujeres, incluso dentro de las corrientes feministas⁵ demanda debatir desde una mirada real y objetiva, que acepte que el trabajo sexual va a seguir existiendo y que la falta de reconocimiento como un trabajo, aumenta la vulneración de los derechos

humanos. Juliano (2005) deja ver que al no existir leyes, se depende de la buena voluntad de los demás. En otros países, como Holanda y Alemania, se ha regulado y legalizado el trabajo sexual. Por lo tanto, acceden a la seguridad social, jubilación y beneficios, lo cual, además, permite acabar con el abuso y la explotación de los proxenetas y sus mafias (Esto se aplica en las mujeres alemanas, porque las trabajadoras sexuales migrantes son deportadas o sufren violencia y chantaje).

Existe un desajuste entre el discurso abolicionista y la percepción de las propias trabajadoras sexuales. Las abolicionistas y el feminismo internacional observan a las mujeres como víctimas, sin responsabilidad, ni criterio propio, como personas que no tienen la capacidad, la facultad y la responsabilidad para decidir sobre sus vidas y sobre su sexualidad. Incluso las llamadas “esclavas blancas” para referirse a las mujeres europeas que acuden a otros continentes para ejercer el trabajo sexual, son vistas como subordinadas que están siendo manipuladas por otros.

Gálvez (2017) tiene una postura distinta frente al tema, dice que no hay que verlas como víctimas del mercado, no son esclavas sexuales, sino que decidieron, tomaron la opción de un oficio mejor pagado que les ofrece una mayor independencia, y como tal hay que respetarlas. Solo así pueden mejorar las condiciones laborales y atenuar la estigmatización: “Ya no queremos que nos miren como lo peor, la basura de la sociedad” por llevar esa “mala conducta sexual”. Las mujeres afirman que

5 A finales de 1971, en una conferencia en Nueva York sobre “La eliminación de la prostitución” se confrontaron entre feministas y trabajadoras sexuales, a la que asistió Kate Millet. Dicha confrontación dividió a las feministas, y algunas secundaron la postura reivindicativa del trabajo sexual de las *hookers*. Dos años después, Millet publicaría *The Prostitution Papers*, donde consigna que “las feministas ven esta objetivización sexual como deshumanizante y degradante, y la degradación peor es la que experimentan las mujeres que venden sus cuerpos para ganarse la vida” (Millet, citada en Lamas, 2016, p. 18).

requieren que sea reconocido como un trabajo; sin embargo, no se las escucha.

Legalizar nos ayudaría para que nos dejen trabajar libres, porque nos corretean. Nosotros respetamos los sectores, yo soy de esta plaza y no puedo irme a parar en otro lado, pero los policías siempre quieren sacarnos de aquí. Yo quiero que se reconozca como un trabajo, porque hay beneficios que me gustaría tener, seguro de vida, tener horario para estar más tiempo con mis hijos, tener la seguridad, siempre nos están mandando de un lugar a otro, nos quieren reubicar. Como no hay ordenanzas, nos vamos a quedar sin trabajo. Antes nos llevaban detenidas en camiones, como animales. Yo quiero permanecer aquí porque si nos llevan fuera del centro no vamos a hacer nada, porque aquí los clientes ya nos conocen, nosotras tenemos familia, hijos que mantener, hasta podríamos ahorrar, sabiendo que tenemos un sueldo fijo. Ya no tendríamos que pagar a la policía. Un señor agente, a una compañera, le quiso matar. No es un sector seguro, da temor de que a una le persigan, le agredan y le insulten. (Aire, 2019)

El Estado refuerza la exclusión, negándoles la legalización, por no realizar un “trabajo decente”, no son merecedoras de llevar una vida digna, ni de ser valoradas como personas;

Conclusiones

Las condiciones sociolaborales de las mujeres son altamente vulnerables para ellas y para sus familias. Sin embargo, ven al trabajo sexual como una opción para lograr la supervivencia personal y familiar. La mayoría de las entrevistadas han ejercido esta actividad por largos años. El hecho de que no sea reconocido legal, ni moralmente, les da la condición de “ilegalidad”, lo cual precariza sus condiciones, no acceden a ningún derecho laboral, a beneficios de ley, ni a la seguridad social. Eso

sin embargo, crece la doble moral, se les ve como “un mal necesario” para mantener equilibrada la vida en la cultura androcéntrica que aún permanece en nuestra sociedad.

Lamas hace un análisis desde la otra visión feminista que conlleva a una reflexión más profunda. Advierte que las mujeres deberíamos estar unidas por lo menos en la defensa de los derechos, sin caer en la trampa que propone el neoliberalismo. Dice:

[E]s obvio que el problema no son las distintas tendencias del feminismo, sino que quienes luchan por rescatar a las víctimas y castigar a los hombres prostituyentes estén colaborando con el ascenso de las políticas de “mano dura” del proyecto económico del capitalismo neoliberal, que avanza despiadadamente, con el giro punitivo y carcelario... hacia la erosión de las libertades individuales y los derechos laborales. Si bien la lucha política del movimiento feminista contra la violencia hacia las mujeres tiene otro objetivo, está atrapada en el paradigma de la gobernanza neoliberal: castigar a los pobres. Esto es evidente en la forma en que las abolicionistas insisten en acabar con el sustento de las trabajadoras sexuales pobres, sin ofrecerles una alternativa económica equiparable. (Lamas, 2016, p. 32)

les hace sentir más expuestas a riesgos y más vulnerables, tienen un estatus de ciudadanas inferiores, tal como si cometieran un delito. La falta de reconocimiento, también constituye un elemento de exclusión y subordinación social.

Si bien trabajan para subsistir en su vida diaria, cubriendo las necesidades económicas de sus familias, el salario resulta insuficiente. No logran salir de su condición de pobreza.

Enfrentan riesgos por el trabajo en la calle, el clima, contaminación, la falta de higiene,

la mala alimentación, contagio de enfermedades de transmisión sexual, así como riesgos psicosociales que merman su estado de salud mental por la cultura creada alrededor del trabajo sexual. Sienten vergüenza, estrés, incertidumbre, depresión, angustia, miedo, culpa, negación, rechazo. Viven de manera constante el “desprecio social”.

Sufren violencia de manera permanente por parte de la familia, de las instituciones, *de la policía* y de la sociedad en general.

A pesar de que la familia es lo más importante y sublime para ellas, idealizan una familia perfecta y el impacto resulta negativo para sus hijos e hijas.

En lo que se refiere a la salud, tienen conciencia de que es muy necesaria la protección y los riesgos de contagio de enfermedades; sin embargo, no todas se cuidan, ya sea por pedido o por la exigencia de sus clientes.

La organización y la participación en asociaciones de trabajadoras sexuales las fortalece, les da sentido de pertenencia y brinda protección especialmente contra la violencia. Es una vía que ha resultado efectiva para demandar atención del Estado e implementar algunos servicios.

No solo son marginadas por el sistema patriarcal que quiere controlar y normar la sexualidad. También existe la visión de algunos grupos feministas que no han logrado consensos, no las aceptan como trabajadoras

independientes, les inhabilitan socialmente, les consideran incapaces de decidir y elegir sobre su propio cuerpo. De manera arbitraria, hablan, interpretan y deciden sobre ellas, las desacreditan a través de discursos contruidos por sacerdotes, médicos, jueces o policías.

Es necesario que esta situación sea modificada, se debe dejar de lado medidas coercitivas violentas hacia las mujeres. A criterio de Beauvoir (1949), para que desaparezca el trabajo sexual, se requieren dos condiciones: asegurar a todas las mujeres un oficio decente y que las costumbres no impusieran ningún obstáculo para amar con libertad.

Aún falta por debatir y comprender el tipo de trabajo que es, los riesgos a los que se ven abocadas las mujeres por la falta de legalización, las condiciones planteadas por ellas para ejercerlo. Hasta el momento, ni el Estado, ni la sociedad han sido capaces de escuchar sus demandas, desde su propia voz. Si fueran escuchadas, a lo mejor, se unirían para buscar una reivindicación conjunta, ejemplificadora en Ecuador y América Latina.

Debe ser legal, nosotros especialmente le llamamos trabajo libre, si aceptan ya no hay discriminación, como ahora nos tienen, es un trabajo de diferente clase, pero es como cualquier otro, yo lo tomo como un trabajo normal. Nosotras no somos personas malas, ni delincuentes, ya siendo legal, nadie nos tiene por qué insultar. (Sol, 2019)

Referencias

- Acero, M. T. (2014). El trabajo sexual desde una perspectiva de los derechos humanos: implicaciones del VIH/sida e infecciones de transmisión sexual. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 14 (27), 97-110
- Amnistía Internacional (2015). Las trabajadoras y los trabajadores sexuales, en peligro resumen de la investigación sobre los abusos contra los derechos humanos de las trabajadoras y los trabajadores sexuales. Publicado por primera vez en 2016 por Amnesty International Ltd. Peter Benenson House, 1 Easton Street London.
- Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Cátedra, Alianza.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Ákal.
- Castellanos, B. (2008). Prostitución, sexualidad y producción una perspectiva marxista. *Nómadas*, 189-196.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo*. El perro y la rana.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* (Vol. 2). Siglo XXI.
- Gálvez, A. (2017). *La prostitución reglamentada en Latinoamérica en la época de la modernización. Los casos de Argentina, Uruguay y Chile entre 1874 y 1936*. Universidad de Santiago de Chile.
- Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Prometeo Libros .
- Juliano, D. (2000). *La prostitución, el espejo oscuro*. Icaria.
- . (2005). El trabajo sexual en la mira. Polémicas y estereotipos. *Cuadernos Pagu* 1(1), 79-106.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, M. (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate feminista* 51, 18-35.
- Miles y Huberman (1994) Capítulo 4. pdf. *Análisis de datos cualitativos: un libro de consulta ampliado* , 50-72.
- OIT. (2016). *Las mujeres en el Trabajo*. Prodoc.
- ONU, (1997). *Migración y Derechos Humanos. Mejoramiento de la gobernanza basada en los derechos humanos de la migración internacional*. Naciones Unidas. Alto Comisionado.
- Piscitelli, A. (2012). Migración, género y sexualidad. Brasileñas en los mercados del sexo y del casamiento en España. *Mora* (18), 97-116.
- Taylor, S., y Bogdan, R. (1986). *Introducción: Ir hacia la gente*. Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación, 20, 53-72.

Yin, R. K. (1999). Enhancing the quality of case studies in health services research. *Health Services Research* 34 (5), 120-197.

NOTA:

El presente artículo es parte del Proyecto de Investigación del estudio Doctoral en Ciencias de la Salud Ocupacional de la Universidad de Guadalajara. Cuenta con el apoyo de la Universidad Central del Ecuador.

Percepciones sobre discriminación y formas de violencia en los/las estudiantes de la Universidad Central del Ecuador (2018)^[1]

Perceptions on Discrimination and Forms of Violence that Students Face in Universidad Central de Ecuador (2018)

**Lenin Miranda
Aldrin Espín
Andrés Aguirre^[2]**

Universidad Central del Ecuador

Resumen

La presente investigación analiza las percepciones sobre tipos de violencia en los/las estudiantes de la Universidad Central del Ecuador en 2018. El trabajo pretende recuperar información clave para pensar la gestión universitaria en cuanto a temas de prevención y respeto de Derechos Humanos. En este sentido, el estudio se aproxima al cuerpo de creencias, actitudes y prácticas violentas que pueden surgir en el espacio educativo investigado y que, generalmente, es invisibilizado o naturalizado como prácticas cotidianas. Para esto, se aplicó una encuesta a una muestra representativa por cada facultad y, a partir de los datos recogidos, se analizará el fenómeno antes señalado.

Palabras clave: *violencia simbólica, triángulo de la violencia, violencia y educación superior, Universidad Central del Ecuador.*

Abstract

This research analyzes perceptions on the types of violence suffered by students of Universidad Central del Ecuador (Central University of Ecuador) in the year 2018. This work aims to recover key information in order to bring forth university management regarding prevention and respect of Human Rights. To this effect, the approach of this investigation entails the body of beliefs, atti-

1 Agradecemos a Nicolás Alejandra Pasmay, Luisa Quinaluisa Chamorro y Damariz Legna por su valiosa ayuda en la recolección de datos para el desarrollo de este trabajo. También queremos expresar nuestra gratitud a los y las estudiantes de la Carrera de Trabajo Social quienes participaron de manera activa en esta investigación.

2 Lenin Miranda, Aldrin Espín y Andrés Aguirre son docentes de la Universidad Central del Ecuador, Facultad de Ciencias Sociales y Humana, Carrera de Trabajo Social.

tudes and violent actions which may arise on the educational space being investigated, and which are, generally, either dodged or accepted as routine practices. Keeping this in mind, a survey to a representative sample for each school will be applied. Moreover, from the collected data, the aforementioned problem will be analyzed.

Keywords: *symbolic violence, violence triangle, violence and higher education, Central University of Ecuador.*

Recibido: 22/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

Introducción

El estudio realizado por Rosalía Carrillo sobre la violencia en las universidades públicas en México parte de una premisa clave que vale la pena recuperar para pensar el contexto ecuatoriano. La autora señala, si vivimos en un país donde la violencia afecta a todas las esferas de lo social “desafortunadamente, en este contexto, el espacio universitario no queda exento de la problemática” (Carrillo, 2015, p.17). Lamentablemente, el sistema de educación en Ecuador, en todos sus niveles, también ha sido víctima de estas prácticas violentas que, en varios casos, ni siquiera se las percibe como tales. El presente trabajo se enmarca dentro de esta línea de investigación y busca levantar datos primarios para explorar un tema poco abordado por la literatura académica en Ecuador en el marco de las instituciones de educación superior (Guarderas et al., 2018; Ibáñez, 2017). Específicamente, el trabajo estudia las percepciones de los y las estudiantes, sobre los diversos tipos de violencia que se distinguen en la Universidad Central del Ecuador (UCE) en 2018. En líneas generales, la UCE cuenta con más

de 37 mil estudiantes y tiene sedes en Quito, Galápagos y Santo Domingo³. Además, es la universidad más antigua de Ecuador y la segunda más grande respecto a la cantidad de estudiantes. Por otro lado, si bien el concepto de violencia es complejo de abordar debido a sus múltiples interpretaciones, nos hemos basado en la tipología propuesta por Johan Galtung, que divide el concepto en tres esferas: directa, estructural y cultural.

En una primera parte del artículo, se realiza un breve recorrido teórico en cuanto al concepto de violencia. Se plantea que la noción de violencia directa es apenas la cara más evidente y grosera del fenómeno. La categoría de violencia simbólica, propuesta por Bourdieu (1991; 2000b), nos ayuda a entender de manera profunda lo que Galtung (1969) etiqueta como violencia cultural. La segunda parte del artículo describe la metodología y la muestra analizada. Finalmente, se exponen los principales resultados de la investigación organizados en torno a los tres tipos de violencia antes señalados.

3 El estudio recoge datos de enero de 2018. La investigación, como se detallará en el apartado metodológico, se enfoca en la sede ubicada en Quito, en el centro norte de la ciudad.

Marco teórico

Delimitando el concepto de violencia

La noción de violencia ha estado sujeta a varias interpretaciones a lo largo de su amplio recorrido teórico. Como bien señala Elsa Blair Trujillo (2009), el uso extensivo de la palabra violencia ha vuelto difícil su conceptualización y vemos que no existe una teoría o disciplina que explique por sí sola toda la complejidad del fenómeno. A decir de Edisson Cuervo Montoya (2016, p. 78), “la violencia puede ser pensada como un concepto histórico y [...] no es posible atribuir la consecución de su definición unívoca desde alguna disciplina específica; más bien lo que se ha logrado es la superposición de perspectivas teóricas”. Esta multiplicidad de facetas nos obliga a asumir una perspectiva del concepto que se dirija a captar la complejidad de la violencia dentro de espacios de educación superior. Específicamente, nos enfocaremos en la violencia directa, estructural y cultural (Galtung, 1990). Esta tipología propone una lectura amplia e integral del fenómeno y no se limita simplemente a plantear una “lista de cosas indeseables”, a decir del mismo Galtung (1969). La noción de violencia simbólica, trabajada en Bourdieu (1991), nos permite profundizar en el análisis de la variable cultural, aspecto que consideramos crucial para pensar el poder y sus dinámicas de reproducción dentro de espacios educativos. La variable simbólica genera legitimidad y consentimiento de los propios actores violentados gracias a la sutileza con la cual opera (Ávila, 2005). La noción de discriminación se ubica dentro esta dimensión simbólica o cultural; punto que será profundizado en el capítulo siguiente.

Nosotros definiremos a la violencia como “las afrentas evitables a las necesidades humanas básicas, y más globalmente contra la vida, que rebajan el nivel real de la satisfacción de las necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible” (Galtung, 1990, p. 292). Esta definición percibe a la violencia más allá de sus aspectos negativos que la limitaba a sus expresiones evidentes. Al hablar de “necesidades potencialmente posibles” hemos incorporado todo aquello que obstaculiza el desarrollo de las capacidades humanas. Este giro en el concepto nos permitirá entender por violencia lo relativo a las estructuras sociales y sus aspectos culturales o simbólicos.

La noción de violencia directa y estructural desde los estudios para la paz

Para finales de la década del sesenta, Johan Galtung (1969) introduce el concepto de violencia estructural y afirma que las situaciones de miseria e injusticia social son manifestaciones del mismo fenómeno bajo otras formas. Este concepto subraya el rol que juegan las estructuras respecto a la satisfacción de necesidades. La tipología que hemos adoptado se aleja de las interpretaciones miopes que perciben la violencia exclusivamente a través de actores concretos (personas) y pierden de vista los dispositivos que generan relaciones de poder asimétricas y oportunidades desiguales (Galtung, 1969). Esta forma de violencia indirecta tiene que ver con el reparto y acceso a recursos y derechos que se resuelve sistemáticamente en favor de alguno de los actores en conflicto con la complicidad de las instituciones (Tortosa y La Parra, 2003). Como es evidente, no se

identifica fácilmente a un actor (agresor) sino que se esconde detrás de un complejo entramado social, institucional, normativo y político. Sin embargo, estas formas de estratificación social (que pueden ser generadas a partir del género, origen étnico, clase social, discapacidad, entre otras) tienen efectos concretos en la sociedad.

Por otro lado, la violencia directa tiene que ver con la afectación inmediata a una persona y puede estar vinculada con lo físico, lo verbal o lo psicológico. Como señala Jiménez (2012), esta se genera a partir de un proceso: sujeto-acción-objeto, es decir, no presenta mediaciones entre el actor y la acción. Por lo tanto, se refiere a los aspectos más explícitos del fenómeno. En este sentido, la violencia directa se la puede percibir como la manifestación del fenómeno y está relacionada con los efectos, antes que con las causas y sus orígenes.

Violencia simbólica o cultural. Una aproximación desde Bourdieu

Una primera premisa que nos permite examinar el concepto de violencia simbólica, plantea que “el poder es constitutivo de la sociedad y, ontológicamente, existe en las cosas y en los cuerpos, en los campos y en los habitus, en las instituciones y en los cerebros [...] el poder existe físicamente, objetivamente, pero también simbólicamente” (Capdevielle citado en Posada Kubissa, 2017, p. 251). Esta afirmación deja entrever algunos conceptos que articulan el pensamiento de Pierre Bourdieu y que constituyen, a su vez, los cimientos de la noción de violencia simbólica. Por un lado, vemos que en el mundo social existen estructuras objetivas, independientes de la conciencia, que tienen la capacidad de orientar las prácticas, las representaciones y la voluntad

de los sujetos (Bourdieu, 2000a, p. 127). Por otra parte, se plantea que, junto con estas disposiciones materiales, coexisten otro tipo de “estructuras” que están internalizadas en la conciencia de los actores y que, según explica Mercedes Ávila (2005, p. 160), son el “resultado de la ocupación estable y duradera de una posición cualquiera dentro del mundo social”. Estas configuraciones mentales, denominadas habitus, tienen la capacidad de condicionar y orientar el pensamiento y acción de los sujetos; pero no de determinarlas de forma mecánica como señalan algunas interpretaciones más rígidas. La violencia simbólica se mueve, evidentemente, dentro de aquellas relaciones sociales que coexisten en la conciencia de las personas y permiten legitimar el orden propuesto por los grupos dominantes.

Esta cara de la violencia es una especie de “estructura estructurante” que se construye socialmente (Posada, 2017). La violencia simbólica se manifiesta en lo cotidiano y logra “disfrazar” las relaciones de dominación como si fueran hechos naturales. En ese sentido, se percibe a la violencia como un hecho inevitable y casi imperceptible para sus víctimas, que goza de la aceptación y consentimiento de los mismos grupos oprimidos. Según explica Bourdieu “el poder simbólico no puede ejercerse sin la contribución de los que lo soportan porque lo construyen como tal” (Bourdieu, 2000b, 56). Vale aclarar que la discriminación se la ha incluido dentro de los aspectos simbólicos y, por lo tanto, la usamos en el sentido de “patrones culturales discriminatorios”. La discriminación es percibida como aquellas prácticas construidas sobre la base de un juicio de valor peyorativo a raíz de una distinción (Bobbio, 2010).

Tabla 1: Muestreo estratificado por facultad

FACULTAD	Total de estudiantes (Ni)	Muestra (ni)	Hombres (Nih)	Mujeres (Nim)	Muestra hombres (nih).	Muestra mujeres (nim).
Arquitectura y Urbanismo	1466	77	812	654	43	34
Artes	443	69	225	218	35	34
Ciencias Administrativas	5730	80	2139	3591	30	50
Ciencias Agrícolas	1335	76	567	768	32	44
Ciencias Biológicas	325	65	102	223	20	45
Ciencias de la Discapacidad, Atención Prehospitalaria y Desastres	1364	77	375	989	21	55
Ciencias Económicas	2398	78	1049	1349	34	44
Ciencias Médicas	4800	80	1550	3250	26	54
Ciencias Psicológicas	1458	77	424	1034	22	54
Ciencias Químicas	1441	77	519	922	28	49
Ciencias Sociales y Humanas	1089	75	345	744	24	52
Comunicación Social	1767	77	692	1075	30	47
Cultura Física	529	70	376	153	50	20
Filosofía Letras y Ciencias de la Educación	4386	80	1336	3050	24	55
Galápagos	10	9	4	6	4	5
Ingeniería en Ciencias Físicas y Matemática	2149	78	1553	596	56	22
Ingeniería en Geología, Minas Petróleos y Ambiental	1103	76	677	426	46	29
Ingeniería Química	677	72	315	362	34	39
Jurisprudencia	3234	79	1936	1298	47	32
Medicina Veterinaria y Zootecnia	567	71	225	342	28	43
Odontología	1060	75	336	724	24	51
Santo Domingo	9	8	4	5	4	5
TOTAL ALUMNOS	37 321	1509			655	854

Apuntes metodológicos

Este trabajo es de corte transversal-descriptivo y tiene como objetivo conocer la percepción de los y las estudiantes de la UCE respecto a las diversas formas de violencia que se pueden generar dentro de la institución. Para obtener una lectura más detallada del fenómeno se dividió el concepto de violencia en tres dimensiones: directa, estructural y cultural o simbólica; la noción

de discriminación se la incluyó en esta última dimensión. La encuesta fue la técnica usada para la recolección de datos. Específicamente, la presente investigación busca responder a la siguiente pregunta:

1. ¿Cuál es la percepción de los y las estudiantes de la Universidad Central del Ecuador respecto a las diversas formas de violencia generadas dentro del espacio universitario?

Población y muestra

La encuesta se aplicó específicamente a estudiantes de la UCE. Con la intención de mostrar el estado de opinión de una manera más detallada. Se realizó un muestreo segmentado. Se obtuvieron datos que representen a cada una de las 20 facultades y se estratificó cada facultad por sexo biológico (43 % hombres y 57 % mujeres) (ver tabla 1)⁴. El cuestionario se aplicó a un total de 1509 estudiantes de un total de 37 321⁵. Por razones logísticas, no hemos considerado en el presente trabajo a estudiantes del campus universitario de Galápagos y Santo Domingo que representarían al 0,051 % del total de la población. A continuación, presentamos una descripción detallada de la muestra.

Vale señalar que, para la obtención de la muestra por cada facultad, se determinó la expresión para poblaciones finitas (ver tabla 2). Para la muestra de cada estrato por sexo biológico de cada facultad se realizó aplicando

la estratificación proporcional de Rabolini (2009). La estratificación proporcional permite que las muestras tengan equidad en función de las poblaciones de hombres y mujeres que tiene cada facultad, procedimiento que avala el número de encuestas que debe ser aplicado por género.

La aplicación de un muestreo de cada facultad como poblaciones independientes, garantiza que cada una de ellas sea tomada en cuenta con los mismos criterios de confiabilidad y de probabilidad. Además, se obtiene una muestra total acumulada mucho mayor en caso de tomar en cuenta al total de estudiantes universitarios como una sola población. Por otro lado, la obtención del dato en cada estrato se lo realizó de forma aleatoria simple para garantizar la independencia de la fuente. Esta particularidad aleatoria nos permite evitar la concentración de datos en un mismo espacio, al mismo tiempo que se garantiza que

4 La estratificación por género masculino, femenino y otros, se aplicó para facilitar la obtención de la muestra poblacional (la Universidad Central tiene registrados los alumnos, docentes y empleados sobre la base del género). Sin embargo, los ítems en la encuesta para la percepción de violencia, se toma en cuenta la diversidad de identidad de género y la orientación sexual.

5 Datos de alumnos matriculados en el período 2017-2018 tomados de <http://reportes.uce.edu.ec/Matriculados/Matriculados.aspx>, recuperado el 18 de enero de 2018.

cada facultad y cada estrato cuenten con sus respectivos representantes dentro del estudio.

Principales hallazgos

La exposición de resultados se ha organizado sobre la base de las tres formas de violencia señaladas previamente. Primero se ha analizado los datos respecto a la violencia cultural o simbólica. La discriminación se ha incluido dentro de esta variable. Segundo se analizan las formas de violencia directa y, finalmente, las formas de violencia estructural.

Sobre las formas de violencia cultural

Al preguntar a los y las estudiantes de la UCE si han vivido situaciones de discriminación dentro del espacio educativo se evidenció que el 14,12 % del total de estudiantes ha vivido algún tipo de discriminación (ver gráfico 1). En otras palabras, 14 de cada 100 estudiantes han sufrido discriminación por edad, etnia u otra condición. Sin embargo, cuando se realizó la misma pregunta a personas con algún tipo de discapacidad el dato se incrementa casi al doble. De los estudiantes que presentan algún tipo de discapacidad, el 24 % declara haber recibido o vivido situaciones de discriminación (ver gráfico 2).

Este dato llama la atención, ya que las personas con discapacidad, debido a su condición de vulnerabilidad, deben ser consideradas un grupo de atención prioritaria. Sin embargo, es evidente que las personas con discapacidad han vivido al margen del ejercicio de sus derechos en el marco de una sociedad que entiende la diversidad como “anormalidad”. Vale aclarar, que cuando hablamos de atención prioritaria no pensamos en caridad;

Tabla 2: Determinación de la muestra muestreo proporcional

$$n = \frac{N * Z_a^2 * p * q}{d^2 * (N - 1) + Z_a^2 * p + q}$$

Ni	Población por facultad	
nivel de confiabilidad	Z	1,44, 85 %
probabilidad de ocurrencia	p	0,5
probabilidad de no ocurrencia	q	0,5
ni	Muestra por facultad	
nih , nim	Muestra proporcional estratificada por sexo biológico	
PRECISIÓN (en este caso)	d	0,08

Fuente: Rabolini, 2009. Elaboración propia.

Estratificación: $n_{ij} = (N_{ij} / N_i) * n_i$

Aplicación de la proporción de sexo biológico por facultad y puede ser:

(nih ; nim) donde: i=cada facultad, h= hombres, m= mujeres.

ni Muestra por facultad

Nij Población de cada género por facultad

Ni Población de cada facultad

las personas con discapacidad deben ser tratadas como poseedoras de derechos y no como un problema que la universidad debe atender de manera especial.

Por otro lado, dentro del grupo de personas que han declarado haber vivido o recibido algún tipo de discriminación en la UCE, el porcentaje de mujeres es más alto que el de los hombres. El 56,60 % de ese total son mujeres, *versus* el 42,92 % de hombres (ver gráfico 3). La violencia contra las mujeres (simbólica o cultural en este caso concreto) sigue siendo más frecuente y, por lo tanto, es

Gráfico 1. Ha recibido discriminación



	Sí	No
%	14,12 %	85,88 %
Frecuencia	212	1289

Gráfico 2. Discriminación a estudiantes con algún tipo de discapacidad



	Ha recibido discriminación	No ha recibido discriminación
%	23,88 %	76,12 %
Frecuencia	32	102

Gráfico 3. Discriminación por sexo biológico

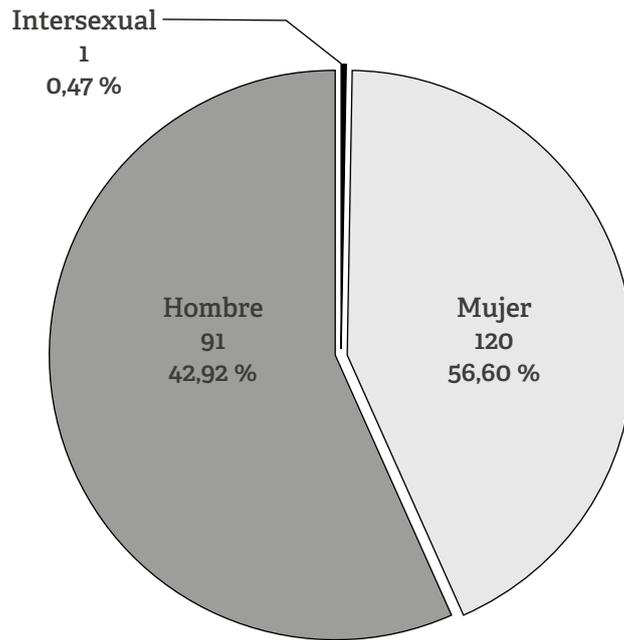
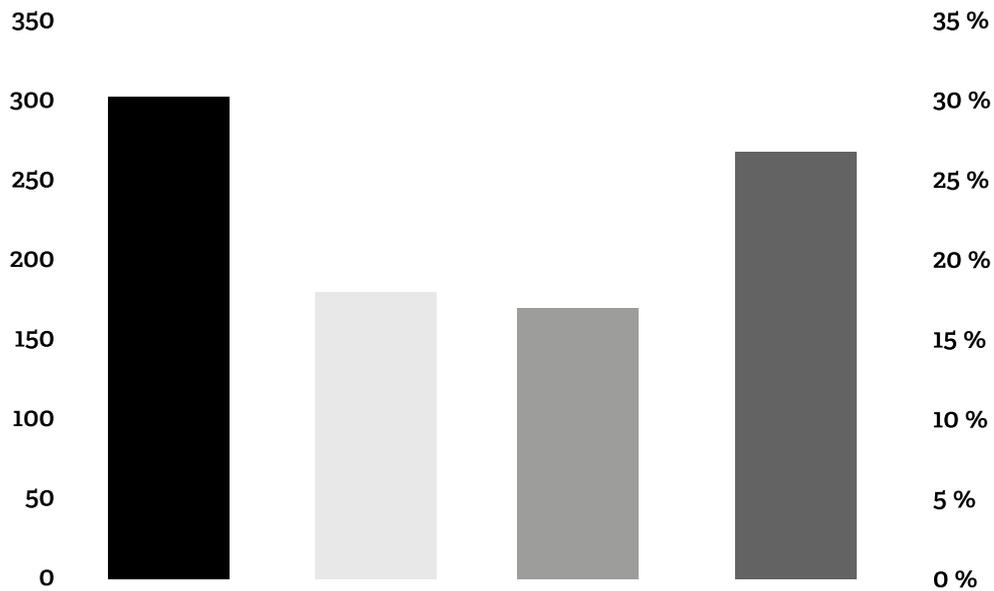


Gráfico 4. Discriminación por actor



	Docentes	Administrativos	Autoridades	Estudiantes
Casos vividos de violencia	32,90 %	19,54 %	18,46 %	29,10 %
Frecuencia	303	180	170	268

un problema crucial que debe ser atendido que se recrudece en casos de violencia directa.

Ahora, es importante analizar la distribución de los datos respecto a los actores desde dónde se ha recibido acciones de discriminación (ver gráfico 4). Se identificaron cuatro tipos de actores: docentes, administrativos, autoridades y estudiantes, y se preguntó a los y las estudiantes si han recibido un trato injusto por alguna de las siguientes condiciones: género, orientación sexual, etnia, condición económica, edad, creencias religiosas, discapacidad, nacionalidad u opinión política. Para facilitar el registro de los datos, se pidió que eligieran máximo dos tipos de condición en caso de haber sufrido un trato injusto por parte de dicho actor.

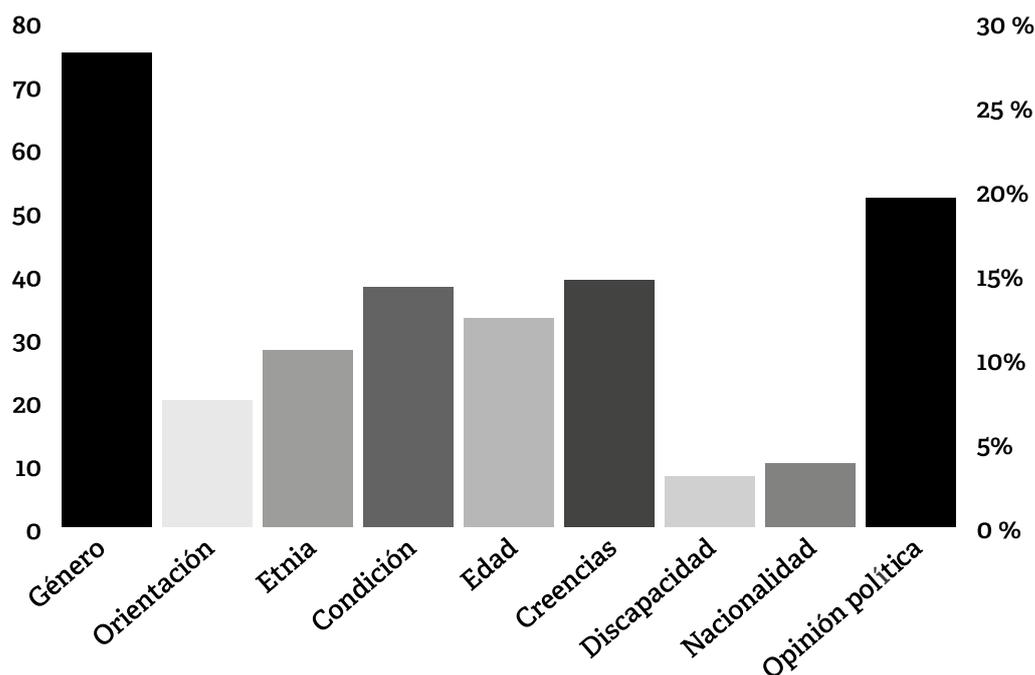
Como se evidencia en el gráfico anterior, de las personas que han recibido algún tipo de discriminación, estas señalan que el docente es el actor más recurrente de quien han recibido algún tipo de discriminación con el 32,90 % de los casos, seguido de los estudiantes con el 29,10 %. En cuanto al docente, consideramos que la situación es delicada si partimos del hecho que existe una relación de poder evidente respecto a los estudiantes y, por lo tanto, la interacción se sostiene a partir de la “vulnerabilidad” de uno de los actores. La violencia docente, en todas sus formas, es un hecho que se lo ha manejado con cierta cautela al interior de las universidades. Sin embargo, es un fenómeno que provoca deserción y desmotivación entre la población estudiantil, lo que afecta no solo la calidad de la educación sino también los derechos de los y las estudiantes (Carrillo, 2015). Además, las constantes prácticas discriminatorias generadas desde el cuerpo docente pueden fomentar, en otros casos, el maltrato entre los mismos estudiantes. Como se evidencia

en el gráfico anterior, el actor que produce más acciones discriminatorias, después de los profesores, son los mismos estudiantes. El cuerpo docente está una en una posición de “privilegio” gracias al lugar que ocupa dentro del sistema educativo y, en este sentido, es un actor clave en términos de reproducción y naturalización de este fenómeno.

Respecto a las condiciones por las cuales han sido tratados injustamente podemos ver que la variable de género (entendida aquí contra la mujer) es la más común por parte de los docentes (ver gráfico 5). Según las encuestas, la variable de género ocupa el 24 % de los datos, seguido por opinión política con el 17,2 %. Otra vez, vemos como la violencia contra la mujer ocupa un lugar central cuando se estudia la violencia. En páginas anteriores, vimos que las mujeres sufren más discriminación que los hombres y, en este punto, vemos que la cuestión de género es percibida como la condición más común por la cual los y las docentes tratan de manera injusta a estudiantes. Como podemos ver, las estructuras de poder patriarcales que se construyen en todas las esferas de la sociedad ecuatoriana permean también los espacios de educación superior.

Otro punto que llama la atención es el alto porcentaje que ocupa la discriminación por opinión política por parte de los docentes. Consideramos que esta variable es clave para pensar conceptos tan controversiales como la democracia o la libertad. Si bien el análisis de cada una de esas categorías merece un estudio en sí mismo, es necesario reconocer que un aspecto fundamental para entender la condición humana tiene que ver con la capacidad de cada persona de crear para sí mismo una vida distinta. La relación vertical que se construye entre docentes y

Gráfico 5. Razones de discriminación más frecuentes por parte del actor docente



estudiantes favorece también la intolerancia respecto a posiciones políticas diferentes. Anular el pensamiento crítico y exigir un tipo de posición políticamente “correcto” es otro punto sensible que vale la pena discutir al interior de los espacios académicos.

Finalmente, se preguntó a los y las estudiantes sobre los comentarios o estereotipos más frecuentes que han escuchado al interior del espacio universitario y que menosprecian a las personas por las siguientes condiciones: nacionalidad o lugar de nacimiento; afrodescendientes; indígenas; mujeres; hombres; LGBTI; discapacidad; opinión política; condición económica; creencia religiosa o por ser padres o madres (ver cuadro 1). Esta pregunta pretendía analizar cómo la discriminación se naturaliza en prácticas aparentemente inofensivas.

Como se puede ver en el gráfico 6, los comentarios más comunes escuchados dentro del espacio universitario que estereotipan y menosprecian se producen contra la mujer con un total de 1191 registros, seguido por nacionalidad (1178); población LGBTI (1127) y opinión política (1143). La discriminación que viven las mujeres es una cuestión central que se debe abordar en la UCE; esta variable se repite a lo largo del estudio en sus aspectos simbólicos y directos. Si antes habíamos señalado que las mujeres sufrían más discriminación que los hombres, en este punto vemos que este tipo de prácticas se alimentan desde la cotidianidad. Generalmente los comentarios o chistes no se los percibe como formas de violencia; sin embargo, son recursos que permiten la naturalización del fenómeno.

Es importante notar también que el estudiante es el actor que más comentarios que estereotipan y menosprecian produce (ver

Cuadro 1. Comentarios que estereotipan o menosprecian

Comentarios que estereotipan o menosprecian por:	Vienen de:				Total
	Docentes	Administrativos	Autoridades	Estudiantes	
Nacionalidad	254	67	65	792	1178
Afrodescendientes	176	42	54	617	889
Indígenas	184	55	58	594	891
Mujeres	387	70	80	654	1191
Hombres	167	33	34	484	718
LGBTI	288	63	70	706	1127
Discapacidad	99	38	32	380	549
Opinión política	428	86	136	493	1143
Condición económica	178	56	71	510	815
Creencia religiosa	265	33	53	473	824
Ser padres o madres	274	43	63	397	777
Total	2700	586	716	6100	10 102

Gráfico 6. Comentarios que estereotipan y menosprecian. Indicadores más frecuentes

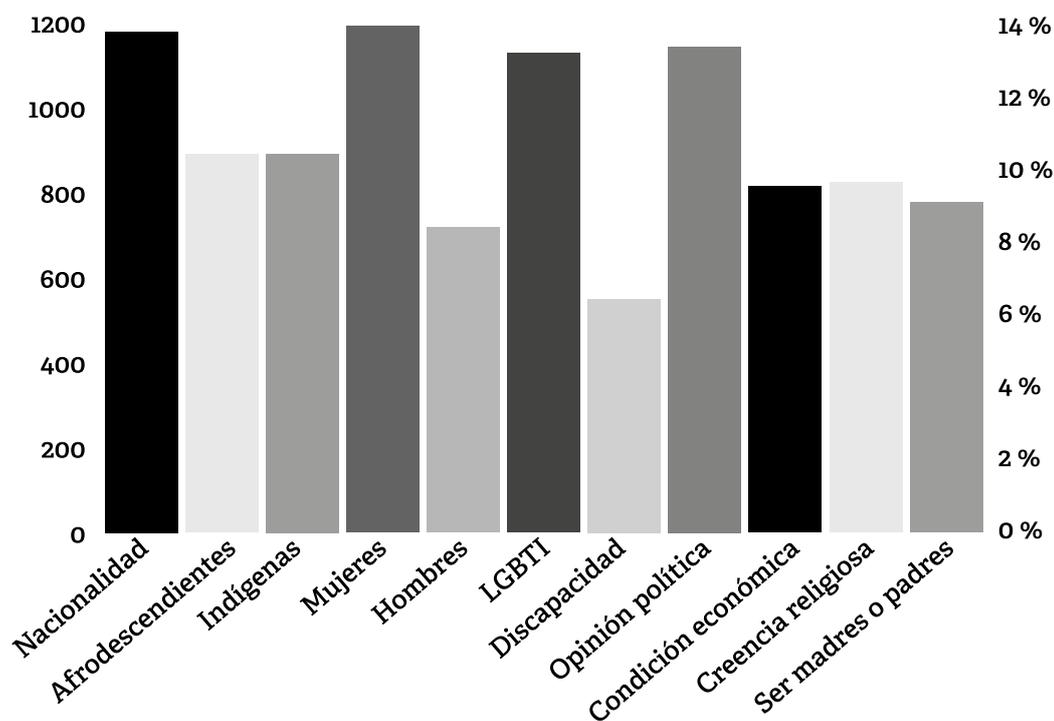


gráfico 7). Vemos, por lo tanto, que el problema de la violencia no se puede limitar al docente solamente (aunque reconocemos que es una variable importante del fenómeno). Creemos que es importante también que los y las estudiantes cumplan un rol más activo en el proceso de construcción de prácticas más armónicas.

Ahora, del total de comentarios que estereotipan y menosprecian desde el actor estudiante, los tres más recurrentes son por nacionalidad, contra la población GLBTI y

contra las mujeres (ver gráfico 8). Desde el actor docente los tres más comunes son por opinión política, contra las mujeres y contra la población GLBTI, en ese orden (ver gráfico 9). Es decir, los comentarios que menosprecian a la mujer se repiten tanto en estudiantes como en docentes, al igual que los comentarios contra la población GLBTI. Por otro lado, la variable opinión política tiene un peso importante en el actor docente; sin embargo, no es tan alto en estudiantes.

Gráfico 7. Comentarios que estereotipan y menosprecian distribuidos por actor

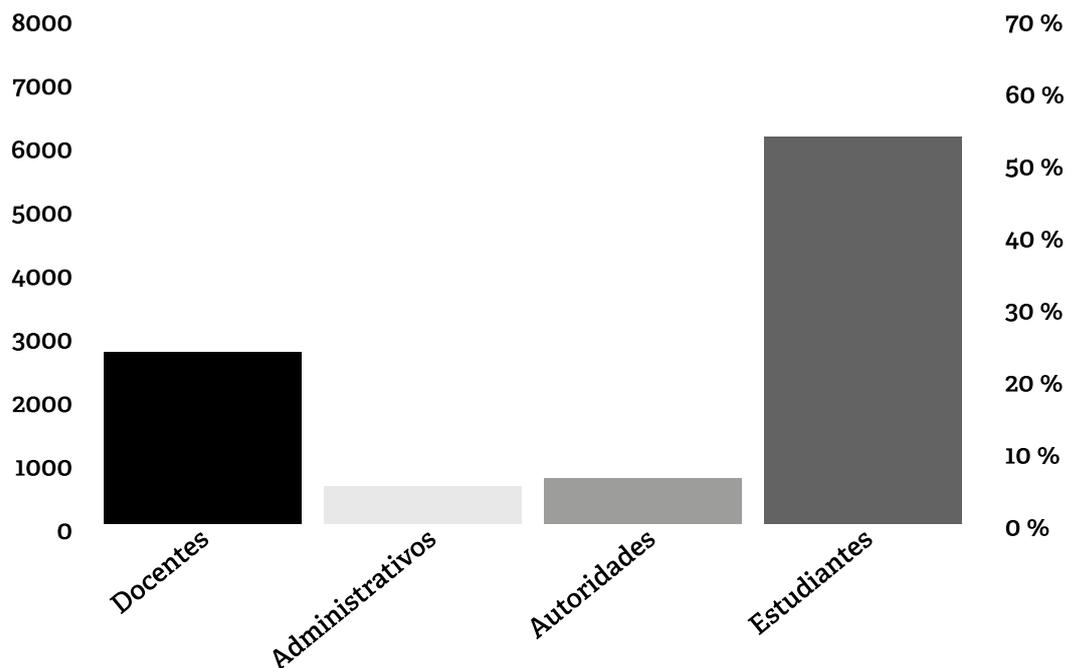


Gráfico 8. Indicadores más frecuentes sobre comentarios que estereotipan y menosprecian desde el actor Estudiante

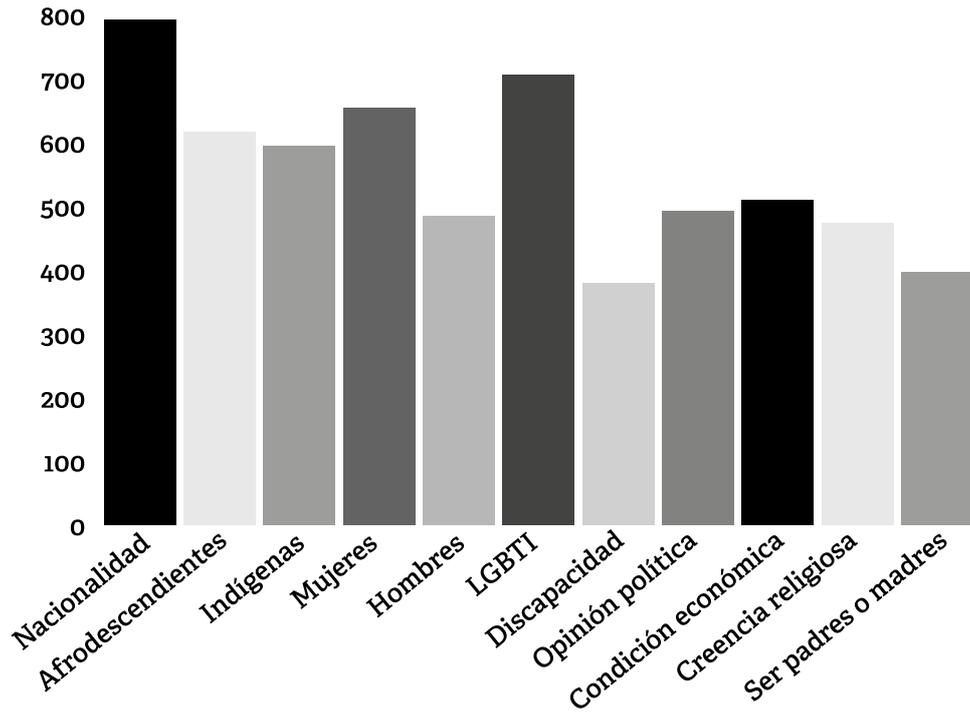
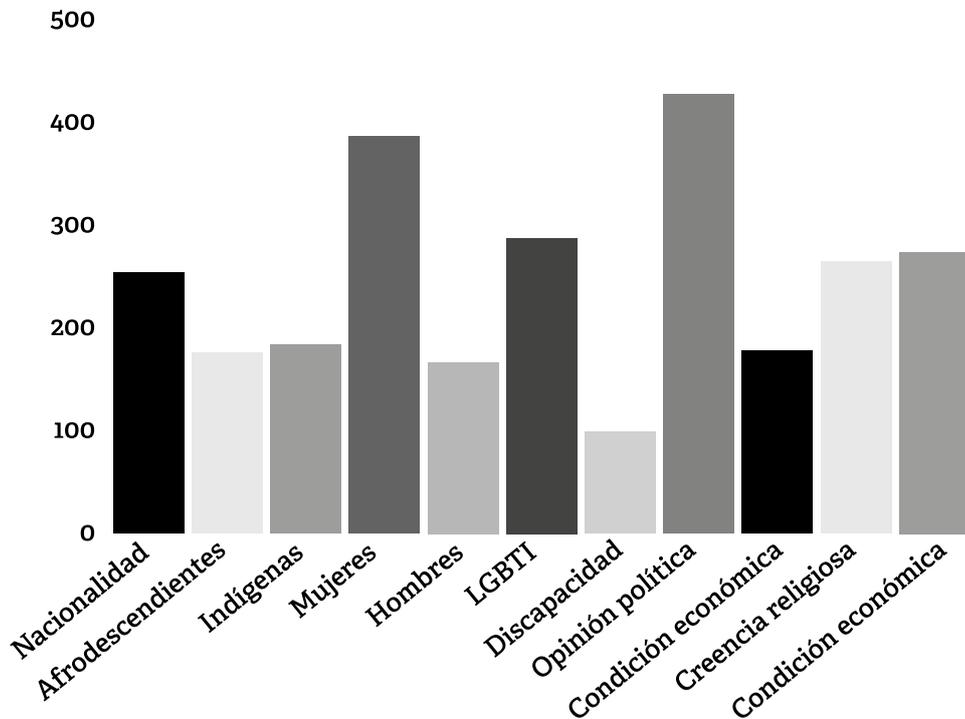


Gráfico 9. Indicadores más frecuentes sobre comentarios que estereotipan y menosprecian desde el actor Docente



Sobre las formas de violencia directa y estructural

Respecto a la categoría de violencia directa, esta se la analizó a través de sus expresiones más comunes que podrían surgir dentro del espacio universitario. Para esto, se realizó un grupo focal previo al diseño del instrumento que nos permitió evidenciar cuáles son las prácticas más frecuentes. A partir de esta experiencia, se les preguntó a los y las estudiantes si habían vivido o presenciado alguno de los indicadores expuestos en el cuadro 2.

Como se puede ver, las cuatro variables más repetidas dentro de este bloque fueron las siguientes: Comentarios no deseados acerca de su apariencia que lo/a molesten; Insultos

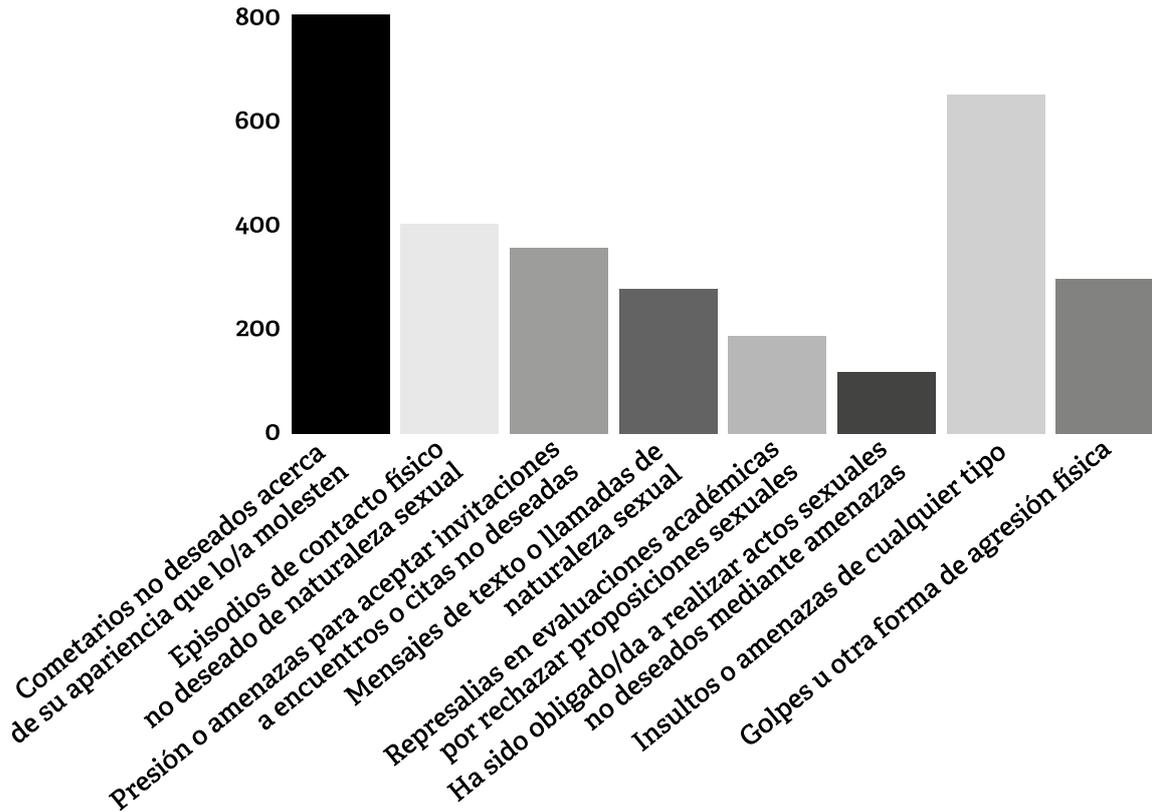
o amenazas de cualquier tipo; Episodios de contacto físico no deseado de naturaleza sexual; y Presión o amenazas para aceptar invitaciones a encuentros o citas no deseadas, en ese orden (ver gráfico 10).

En cuanto al indicador más frecuente (*Comentarios no deseados acerca de su apariencia que lo/a molesten*) es importante resaltar desde qué actor se produce esta forma de violencia directa. Como se puede ver en el cuadro 2, el actor estudiantes es de quien más se reciben este tipo de agresiones, seguido del docente. Esta dinámica (datos concentrados en estudiante y docente) se repite también en los

Cuadro 2. Formas de violencia directa

Bloque D: violencia directa	Vienen de:				
	Docentes	Administrativos	Autoridades	Estudiantes	Total
Comentarios no deseados respecto a su apariencia que lo/a molestan	170	37	39	563	809
Episodios de contacto físico no deseados de naturaleza sexual	112	20	36	237	405
Presión o amenazas por aceptar invitaciones a encuentros o citas no deseadas	135	19	29	176	359
Mensajes de texto o llamadas de naturaleza sexual no deseados	68	25	30	156	279
*Represalias en las evaluaciones académicas por rechazar proposiciones sexuales	152	-	36	-	188
Ha sido obligada/o a realizar actos sexuales no deseados mediante amenazas	40	10	24	44	118
Insultos o amenazas de cualquier tipo	181	39	37	397	654
Golpes u otra forma de agresión física	36	10	20	232	298
Total	894	160	251	1805	3110

Gráfico 10. Formas de violencia directa. Indicadores más frecuentes

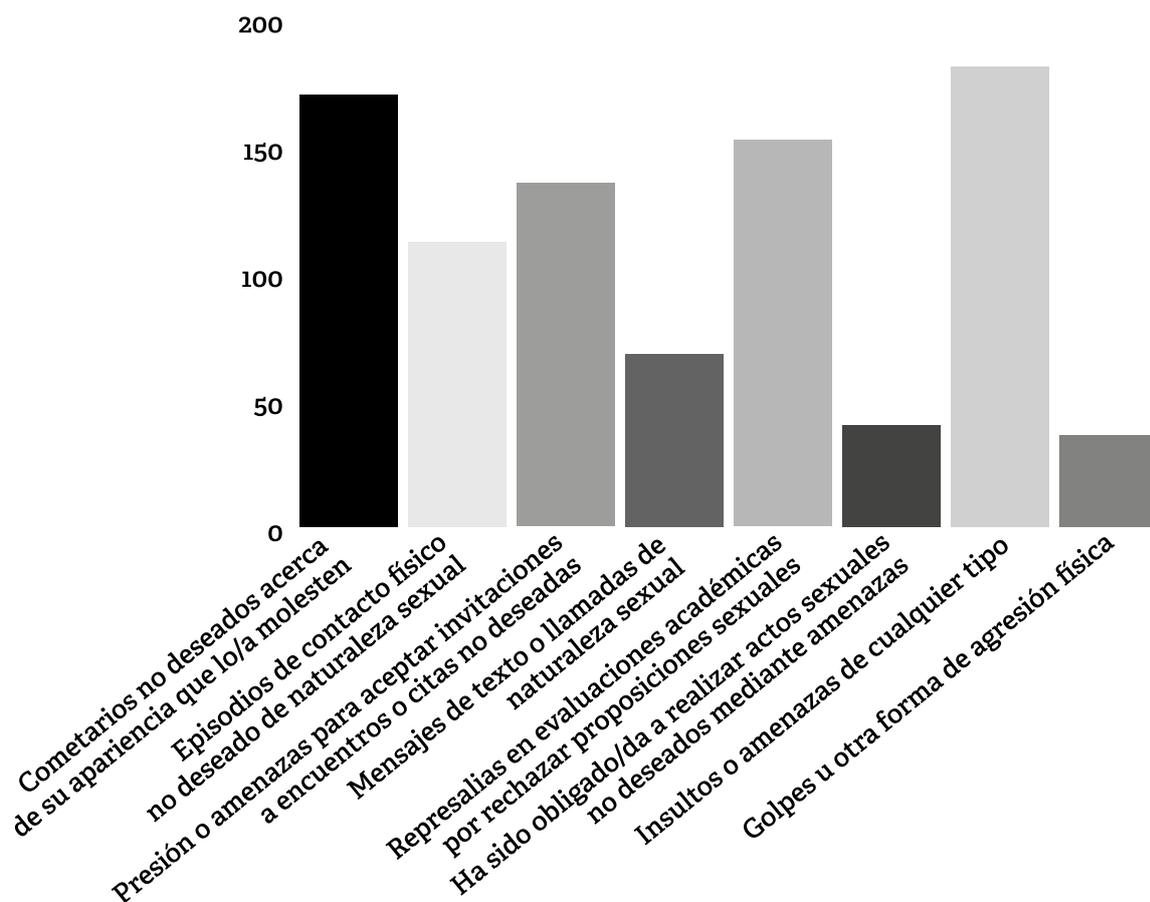


otros tres indicadores más comunes: Insultos o amenazas de cualquier tipo; Episodios de contacto físico no deseado de naturaleza sexual; Presión o amenazas para aceptar invitaciones a encuentros o citas no deseadas. Es importante señalar que administrativos y autoridades, si bien arrojan resultados más bajos, igual registran prácticas de violencia directa a pesar del poco contacto que tienen con los y las estudiantes. Sin embargo, y a pesar de que la frecuencia del dato se concentra en ciertos actores, consideramos que es importante analizar este fenómeno en todas sus esferas y actores. Es decir, esta problemática no es propiedad inherente de un actor en particular sino un fenómeno que se alimenta de manera sistemática. Vale aclarar que la percepción respecto a que las formas de violencia directa

vienen principalmente de docentes y estudiantes pudo verse afectado, en parte, porque son los actores con los que se interactúa de forma más regular.

Por otro lado, es alarmante el indicador sobre Represalias en evaluaciones académicas por rechazar proposiciones sexuales. Este punto es el tercer indicador más frecuente producido desde el actor docente después de Insultos o amenazas de cualquier tipo y Comentarios no deseados acerca de su apariencia que lo/a molesten (ver gráfico 11). Además, vemos que la Presión o amenazas para aceptar invitaciones a encuentros o citas no deseadas se ubica en un cuarto lugar seguido de Episodios de contacto físico no deseado de naturaleza sexual. Finalmente,

Gráfico 11. Indicadores más frecuentes sobre formas de violencia directa desde el actor Docente



vemos que existen también 40 registros en el indicador Ha sido obligado/da a realizar actos sexuales no deseados mediante amenazas. Independientemente de la frecuencia y la naturaleza de cada indicador (violencia física, sexual, psicológica entre otras formas de violencia directa) consideramos que cada una de estas prácticas son formas groseras y aberrantes de violencia que deberían ser atendidas de inmediato. La violencia sexual, para hablar de un caso, tiende a degradar y dañar el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que, por tanto, atenta contra su libertad, dignidad e integridad física (Carrillo, 2015, p. 94). Además, tiene que ver con el abuso de poder y la degradación de las personas.

Finalmente, vemos que dentro del actor estudiantes los cuatro indicadores más frecuentes son: Comentarios no deseados acerca de su apariencia que lo/a molesten; Insultos o amenazas de cualquier tipo; Episodios de contacto físico no deseado de naturaleza sexual y Golpes u otra forma de agresión física, en ese orden (ver gráfico 12). Otra vez, la violencia de naturaleza sexual es recurrente cuando se trata de formas de violencia directa. En este trabajo, no se realizó un análisis específico entre violencia sexual hacia hombres y mujeres, sino que se trató el problema de manera general ya que la investigación se convertía en un ejercicio casi exploratorio. Sin bien este trabajo intenta iluminar

una problemática poco estudiada en la UCE, consideramos que es importante profundizar en el estudio de la violencia específicamente contra las mujeres.

Ahora, cuando se preguntó a los y las estudiantes si habían sido víctimas de algún tipo de violencia (amenazas, agresión física o psicológica, acoso) dentro de los espacios universitarios, el 16 % de la población encuestada señaló haber vivido algún episodio de violencia directa. Sin embargo, de este porcentaje, apenas el 26,9 % ha tomado alguna acción para denunciar esta práctica. Si seguimos desagregando este dato, vemos que apenas

en el 25 % de esas denuncias se inició un proceso de investigación formal; el resto de denuncias (75 %) no recibieron ninguna respuesta al respecto. Este dato nos habla de los niveles de impunidad que existen dentro de la universidad y como la violencia directa se alimenta de las estructuras institucionales que no permiten la gestión ágil de denuncias.

Finalmente, se realizaron algunas preguntas que tienen que ver con la discapacidad y las formas de violencia estructural. Se preguntó a los y las estudiantes si consideran que la UCE es accesible para personas con discapacidad. Casi el 37 % de las personas encuestadas

Gráfico 12. Indicadores más frecuentes sobre formas de violencia directa desde el actor Estudiante

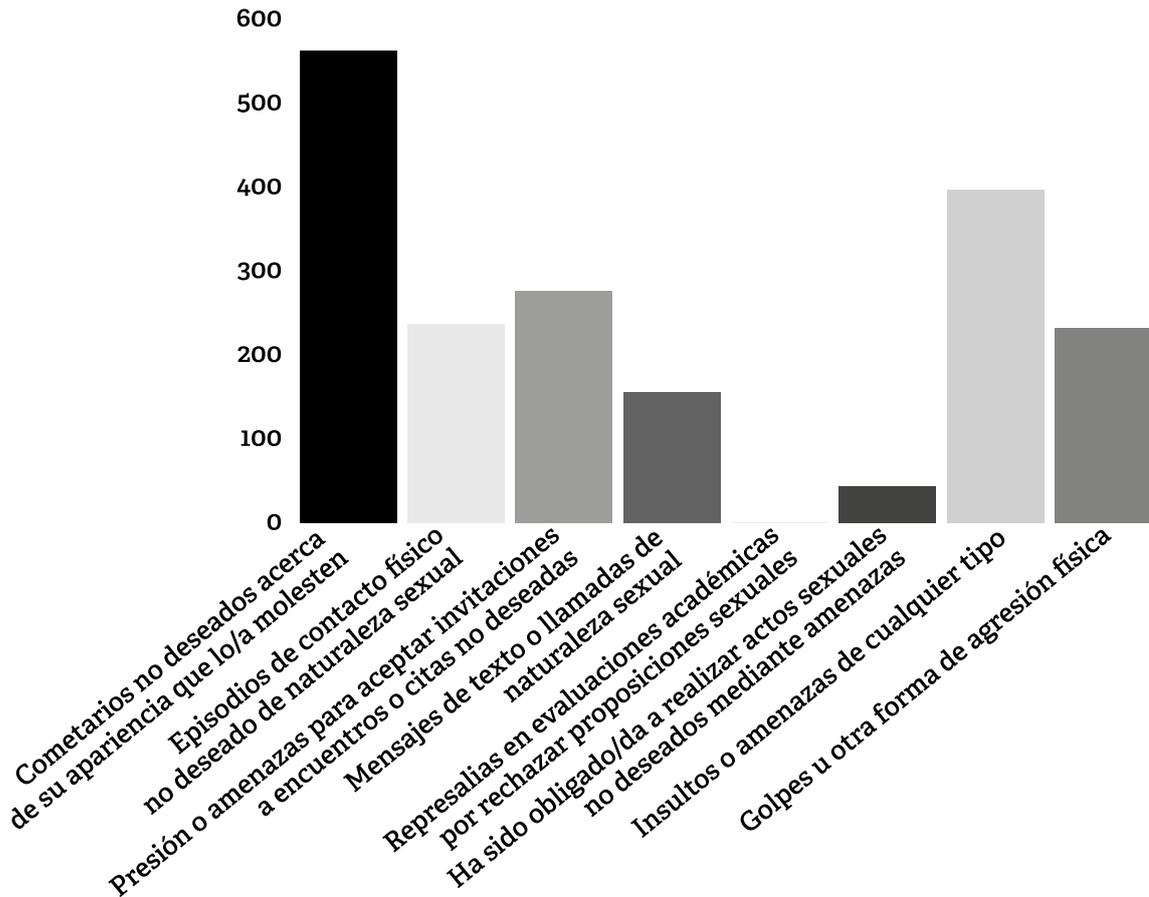


Gráfico 13. Porcentaje de denuncias que recibieron alguna respuesta

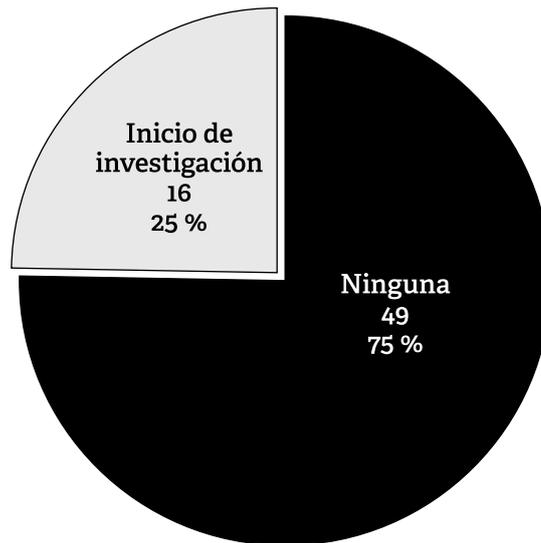
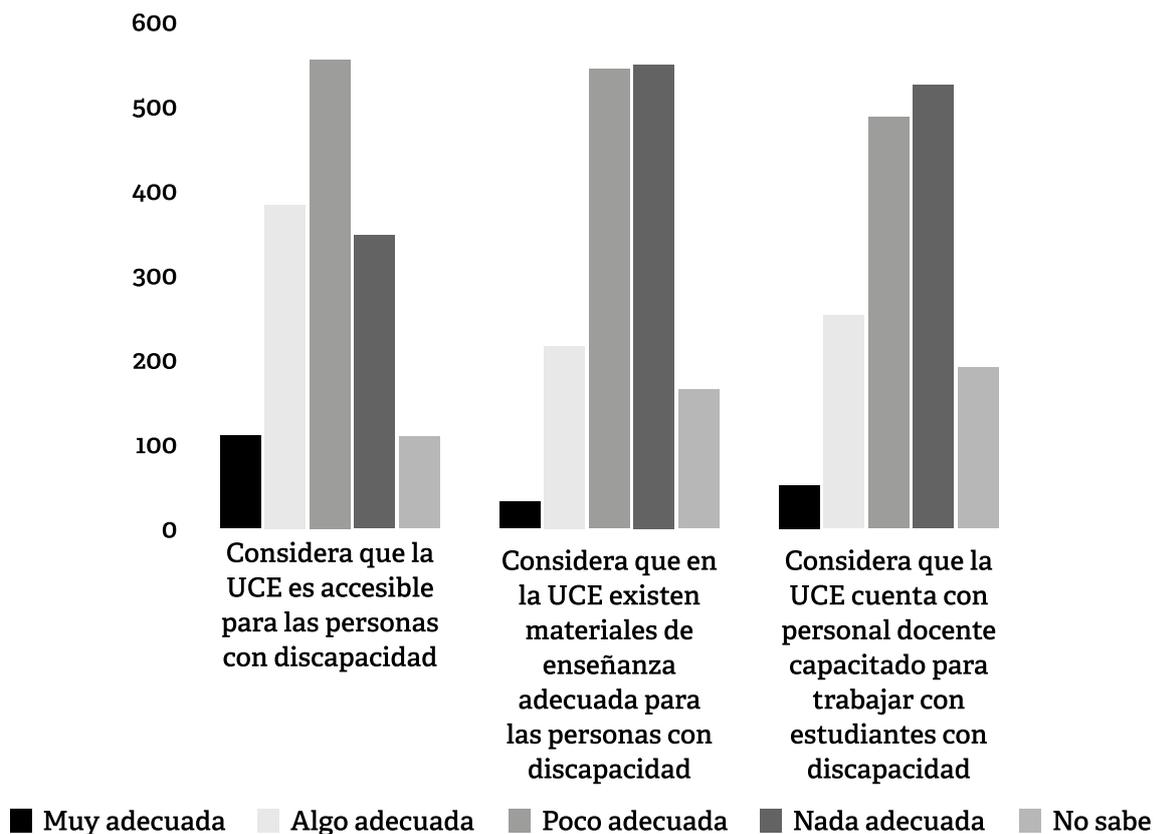


Gráfico 14. Formas de violencia estructural en el marco de la discapacidad



respondió que la infraestructura es poco adecuada y el 23 % señaló que es nada adecuada. Es decir, casi el 60 % de las personas encuestadas critican la poca accesibilidad para personas con discapacidad. En cuanto a materiales de enseñanza apropiados para personas con discapacidad, el 36,1 % dijo que los materiales eran poco adecuados y el 36,5 % que eran nada adecuados. Además, el 32,4 % señala que el personal docente está poco capacitado para trabajar con personas con discapacidad (en sus diversos tipos), mientras que casi el 35 % responde que está nada capacitado (ver gráfico 14). Por último, cuando se preguntó a los y las estudiantes si consideran que la Facultad a la que pertenecen diseña programas de estudio orientados a la

sensibilización respecto a la discapacidad, el 73 % respondió que no.

Como podemos ver, la violencia toma otras formas no tan evidentes bajo este aspecto; no obstante, afecta la satisfacción de las necesidades de un sector de la población considerado vulnerable. La violencia estructural tiende a favorecer sistemáticamente el acceso o posibilidad de uso de recursos o servicios en favor de alguna de las facciones en conflicto (“normalidad” *versus* personas con discapacidad en este caso). Si bien la violencia estructural no es tan evidente como en sus formas directas, esta tiende a estratificar la sociedad y producir efectos concretos sobre las personas excluidas.

Conclusiones

Si bien la violencia directa se convierte en su expresión más evidente, existen otras formas que están asociadas a los aspectos simbólicos y culturales y, por lo tanto, a las causas del problema. Consideramos que es necesario pensar en políticas que apunten a trabajar sobre las causas del problema y no sobre sus expresiones manifiestas solamente. Esta breve radiografía respecto a las percepciones de violencia en la UCE, nos invita a pensar en la creación de programas de prevención desde sus perspectivas simbólicas también. La construcción de relaciones más armónicas entre los actores que forman parte del sistema educativo debería producirse no solo desde y hacia los grupos afectados por la violencia, sino también en todas las esferas que componen los sistemas de educación superior. Consideramos que es fundamental iniciar actividades que permitan desnaturalizar la violencia.

Creemos que nuestro trabajo ofrece una mirada general del problema. Sin embargo, es importante profundizar sobre algunos elementos que en este estudio no se ha podido analizar en detalle. Analizar la violencia de género específicamente permitirá obtener una lectura más clara del fenómeno. Por otro lado, la discriminación por opinión política nos abre un debate muy interesante al interior de la Universidad que merece mayor atención. Finalmente, consideramos que el *Protocolo general para la prevención, atención y sanción de los casos de violencia sexual de género*, aprobado por Honorable Consejo Universitario en diciembre de 2017 es un instrumento que fortalecerá la lucha contra la violencia. Sin embargo, es importante pensar también en la prevención de estas prácticas.

Referencias

- Ávila, M. (2005). Socialización, educación y reproducción cultural: Bordieu y Bernstein. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 19 (1), 159-174.
- Blair Trujillo, E. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: Avatares de una definición. *Política y cultura* (32), 9-33.
- Bobbio, N. (2010). La naturaleza del prejuicio. Racismo, hoy. Iguales y diferentes. En D. Caicedo y A. Porras (eds.), *Igualdad y no discriminación: El reto de la diversidad* (pp. 183-197). Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Polity Press.
- . (2000a). *Cosas dichas*. Gedisa.
- . (2000b). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Carrillo, R. (2015). *Violencia en las universidades públicas: El caso de la Universidad Autónoma Metropolitana*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cuervo Montoya, E. (2016). Exploración del concepto de violencia y sus implicaciones en educación. *Política y Cultura* 46, 77-99.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research* 6 (3), 167-191.
- . (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research* 27 (3), 291-305.
- Guarderas, P., Larrea, M. D. L., Cuvi, J., Vega, C., Reyes, C., Bichara, T., et al. (2018). Acoso sexual en las universidades ecuatorianas: Validez de contenido de un instrumento de medición. *Alteridad* 13 (2), 214-226.
- Ibáñez, B. (2017). La violencia de género en Ecuador: Un estudio sobre los universitarios. *Revista Estudios Feministas* 25 (3), 1313-1327.
- Jiménez B., F. (2012). Conocer para comprender la violencia: Origen, causas y realidad. *Convergencia* (58), 13-52.
- Posada, L. (2017). Sobre Bourdieu, el habitus y la dominación masculina: Tres apuntes. *Revista de Filosofía* 73, 251-257.
- Rabolini, N. M. (2009). Técnicas de muestreo y determinación del tamaño de la muestra en investigación cuantitativa. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales* 7 (2).
- Tortosa, J. y La Parra, D. (2003). Violencia estructural: Una ilustración del concepto. *Documentación Social* (131), 57-72.

PRESEÑA

Meschinnic, Henri. (2017). *Para salir de lo posmoderno*. Tinta Limón.

Andrés Osorio Valdivieso^[1]

El texto *Para salir de lo posmoderno*, de Henri Meschonnic, se convierte en uno más de los pocos libros traducidos al español de este poeta, traductor, ¿filósofo? francés, muy difícil sino imposible de encasillar en alguna etiqueta preformada debido a su incisivo y radical pensamiento que resquebraja muchos presupuestos y aporta valiosas novedades a la teoría de la traducción, la filosofía, la teoría literaria, la psicología, la lingüística, sociología, antropología histórica del lenguaje, etc. Se trata de un libro que, para ser leído, obliga la revisión de otras obras como *Modernidad* o *Un golpe bíblico para la filosofía*, en donde desarrollará su lectura crítica de la convencional, filosófica o sociológica lectura de la “modernidad” y abrirá el camino para pensar la modernidad de la poética, del arte y la literatura, cuyo efecto inmediato plantea una reorganización de las teorías sobre el lenguaje —predominantemente provenientes del campo de la lingüística y la semiótica— y los efectos éticos y políticos que comporta su asimilación.

De ahí que el texto plantee como “punto de partida” una definición de lo postmoderno equivalente a la incapacidad de entender dos categorías: el poema del pensamiento y el pensamiento del poema. El primer sintagma tiene que ver con la aprehensión poética y creacionista del pensar. Más allá de una supuesta y pretendida

racionalidad sostenida desde los griegos y enarbolada y esquematizada por la modernidad en Europa desde el siglo XV, no sin la asimilación teológica de la Edad Media, el pensamiento para Meschonnic se produce en la dimensión de lo absolutamente creativo, y la verdad, por supuesto, no tiene que ver con la *adaequatio intellectu* res sino con la posibilidad misma de producir dimensiones y realidades con las que mantenemos estrechos lazos entretnejidos en medio del olvido de que son “solo” construcciones lenguajeras. El segundo sintagma, por su parte, advierte lo que para la teoría del lenguaje y la concepción de la “modernidad” conlleva hacer del “poema” un objeto de pensamiento y extraer de él todas las consecuencias pensables acerca de lo humano, la subjetividad y su relación con su entorno social.

El término posmodernidad es generalmente asimilado bajo una concepción temporal cronológica, es decir, primero fue la modernidad y solo después adviene lo “pos”. En esa lógica y bajo esa secuencia, después de lo pos debiéramos esperar lo “pos, pos” o lo “ultra” moderno. Meschonnic toma distancia de tal lectura del tiempo y la historia y propone la necesidad de pluralizar la modernidad (pensar las modernidades), y en esa vía pensar la reinención de la modernidad a partir de una de las modernidades (la modernidad poética). Reinventar la

1 Universidad Central del Ecuador / Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Estudios de pregrado en Psicología Clínica y maestría en Ciencias Sociales. La experiencia profesional la divide en la clínica, docencia e investigación. En cuanto a estas actividades, tiene particular interés por la teoría y práctica del psicoanálisis, y sus incursiones investigativas tocan la historia e investigación crítica de la medicina, la psiquiatría y la psicología. Email: andres_osoriov@yahoo.com

modernidad conlleva relativizar la modernidad filosófica y su sujeto (sujeto de conocimiento) fundamentalmente ensamblado y consolidado en el “siglo de las luces”. Por ello el término “modernidad” no es de por sí criticable, sino la retórica en la que se ha construido como unidad ontológica que no tuviera diferencias constitutivas. La modernidad entonces no debe superarse sino reinventarse de la mano de la poética, a partir de la modernidad de la poética.

“Modernidad de la Modernidad” es el sintagma propuesto por Meschonnic para nombrar a la modernidad de la poética, cuya propuesta para “salir de lo posmoderno” conlleva la articulación de la teoría del lenguaje, del arte y la literatura, la ética y la política, anudados, enlazados en “continuidad” en una frontal crítica al paradigma y concepción común del lenguaje centrada en el “signo” lingüístico. Al “signo” lo define como una conceptualización de lo discontinuo entre el sonido y el sentido, la voz y lo escrito, el cuerpo y el lenguaje, las palabras y las cosas, individuo y sociedad, lo vivo y el lenguaje, es decir, como una concepción dicotómica que no pone en relación de “continuidad” a estos pares de (aparentes) opuestos. En ese sentido, la conceptualización del signo implica un modelo de comprensión del lenguaje, un modelo antropológico, filosófico, teológico-político y social, un paradigma de lo discontinuo, que no pone en relación a los términos, y que la poética y “lo continuo” (en su relación a lo “discontinuo”) permitiría superar.

Lo “continuo” para Meschonnic implica una teoría crítica del sujeto, del discurso y la historicidad. Respecto al sujeto y su crítica necesaria propone tomar distancia del sujeto filosófico (sujeto del conocimiento) cuya matriz axiomática se sostiene del sujeto y objeto de conocimiento; criticar también al sujeto psicológico que en su cercanía al filosófico postula la centralidad

de la conciencia, de la voluntad y de su unidad ontológica, sujetos estos contruidos en y por la modernidad filosófica; de ahí que la “modernidad de la modernidad” como modernidad de la poética produzca el “sujeto del poema”. El sujeto del poema implica y se sostiene del discurso, es decir, aquella dimensión del lenguaje que, si partimos de la diferenciación saussureana, entre lengua y habla, está definida por el habla y la relación particular y absolutamente inventiva de la lengua. No hay lengua común, hay asimilación singular de la lengua en cada sujeto, y por ello el discurso es “el proceso de subjetivación del lenguaje” (Meschonnic, 2017, p. 158), una actividad de inscripción constante y absolutamente singular en el lenguaje. El discurso implica al sujeto de la enunciación, a la actividad enunciativa que transforma el lenguaje en cada uso que realiza del mismo. Por ello, el poema nos pone frente a un objeto que no puede ser entendido sin el sujeto que lo produjo y que lo marcó no solo con su apuntalamiento significativo, no solo con su interés por significar sino también con su “ritmo” e historicidad hablante, siempre ahí, presente, el presente continuo que no deja de inscribir sujeto (“historicidad radical” denomina Meschonnic).

Un poema es ante todo lenguaje subjetivado, implica una “semántica sin semiótica”, tal como rescata Meschonnic a Benveniste. La significación no proviene de la lengua sino de la relación del sujeto con la lengua, y en ese sentido, la significación depende, pende del sujeto que a su vez es producto y productor del poema. El poema más allá de la semántica que pone en juego implica un sistema de discurso que produce sujeto, sujeto del poema. El poema, podría decirse con Meschonnic, es una objetivación del sujeto, pero que no puede ser asimilado sin el proceso de subjetivación del lenguaje inherente al discurso; por ende un

poema deviene en un proceso de subjetivación de una singularidad hablante y escribiente.

El poema deviene entonces en una puesta en continuidad de un cuerpo en el lenguaje. No es el signo o los signos los que determinan la significación sino la actividad enunciativa que produce sujeto y poema. Al decir de Meschonnic, Mallarmé representa la modernidad de la poética cuando rescata de su poesía la definición de la misma como un “evocar poco a poco un objeto con el fin de mostrar un estado del alma, o inversamente, elegir un objeto y extraer de él un estado del alma, por una serie de desciframientos” (Meschonnic, 2017, p. 95). Es decir, Mallarmé revela el “pensamiento del poema”, el sujeto del poema, el sujeto en el poema, en lo enunciado, en lo escrito.

Así como Mallarmé es un puntal de la modernidad de las artes y la literatura, Baudelaire es la “modernidad-Baudelaire” (Meschonnic, 2017, p. 155). Para Meschonnic, el gran poeta parisino pone en juego una ruptura con la modernidad filosófica del siglo de las luces, y abre a través de su escritura la concepción de lo moderno en las artes y la literatura. La modernidad en Baudelaire implica la superación de la idea —vulgata de las vanguardias del siglo XX— de lo moderno como lo opuesto a lo antiguo, como “no antiguo”; al contrario, lo moderno implica la puesta en juego de la lógica de la “continuidad” del sujeto y el objeto, del mundo exterior y el artista, que no pudiendo concebirse de modo separado hacen decir al poeta que el “arte puro [...] es crear una magia sugestiva que contenga a la vez el sujeto y el objeto, el mundo exterior al artista y el artista mismo” (Meschonnic, 2017, p. 154). ¿Consecuencias? La modernidad de la poética hace que en el poema se reconozca al sujeto, su decir, su ritmo, su escritura.

Ahora bien, estas elaboraciones tienen también consecuencias éticas y políticas. El

sujeto del poema nos pone ante la consideración de un sujeto ético y político. La modernidad, y sobre todo, la postmodernidad, deben ser criticadas desde la reconceptualización teórica del lenguaje y la poética. La modernización y su tendencia universalizante, de la mano de la tecnociencia, la ideología del progreso-desarrollo y su capacidad de dar forma a la vida social, conlleva la práctica constructiva de sentidos compartidos y tendientes a generalizarse. La organización política implica la disputa por el sentido único que debe imponerse sobre las cosas, sobre la realidad. El ejercicio del poder se sostiene de la elaboración de sentidos y de su imposición generalizada. Para Meschonnic, la concepción que occidente ha construido sobre el lenguaje, centrada en el “signo”, no permitiría reconocer que la realidad no es un apriori, y que más bien es un efecto de construcción semántica que no puede entenderse sin su conexión con el cuerpo y con el mundo en que ha emergido. El poder es algo que se sostiene del desconocimiento de la arbitrariedad en la producción de sentidos de la realidad, el poder usufructa de la confusión de que las cosas hacen a las palabras y no al contrario. De ahí que pensar el sujeto del poema es pensar el resquicio por donde el poder se quiebra. El sujeto del poema evidencia, desde aquella ética de lo absolutamente singular, de que la realidad o realidades son producciones relativas de sentido, que hay la posibilidad de interrogarlas, y que hay la posibilidad de decir y vivir otra cosa.

Para salir de lo postmoderno entonces, es necesario primero salir de la concepción dominante de lo moderno, de la modernidad hablada desde la filosofía y la sociología, que entre sus vericuetos y extravíos han construido a la hermana postmodernidad. Para salir de esta, según Meschonnic, hay que escuchar y llevar hasta las últimas consecuencias a la modernidad de la poética.

Sobre los autores y autoras

Ángeles Smart. Doctora en Teoría Crítica (17, Instituto de Estudios Críticos, México). Asimismo es profesora y licenciada en Filosofía (Universidad Católica Argentina) y magíster con orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia (Universidad Nacional de Río Negro). Se desempeña como docente investigadora en el Centro de Investigaciones en Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo y en la Escuela de Artes de la Sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro en Bariloche, Argentina. Correo: asmart@unrn.edu.ar.

Patricio Pileca. Sociólogo por la Universidad Central del Ecuador. Magíster en Sociología por la Flacso-Ecuador. Profesor de la Facultad de Comunicación Social en la Universidad Central del Ecuador. Phd (c) por la Universidad de Buenos Aires. Correo: patriciopilcap@gmail.com.

Héctor López. Economista, especialista en Historia Económica y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México; maestro en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador. Investigador sobre alternativas al desarrollo, economías alternativas y subjetividades. Correo: lopezth6@gmail.com

Samuel Arriarán. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, investigador del SNI. Profesor de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional. Fue profesor adjunto del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez. Además de participar como ponente en congresos internacionales, ha sido invitado a impartir seminarios y cursos en Argentina, Chile y otros países de América Latina. Autor de más de 10 libros entre los cuales se destacan *Filosofía de la posmodernidad*, *Multiculturalismo y globalización*, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI*, *La fábula de la identidad perdida*, *Barroco y neobarroco en América Latina*, *La hermenéutica en América Latina*, *La derrota del neoliberalismo en Bolivia*. Correo: arriaranmx@yahoo.com.mx.

Isaac García Venegas. Historiador. Desde hace más de una década trabaja en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), primero en el Laboratorio Audiovisual, ahora en un proyecto de investigación centrado en el tema de la mercantilización de la cultura. Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde hace dos décadas. Autor de cinco libros y varios capítulos de libro. Ha participado en la realización de más de 25 documentales. Desde su fundación, participa en el Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones (UNAM), fundado por Bolívar Echeverría. Correo: isaacgarcia@me.com

Néstor Véliz Catalán. Guatemalteco. Profesorado en Historia y Ciencias Sociales (USAC 2006). Premio a la Excelencia Académica (2006), catedrático auxiliar en cursos de Filosofía, Introducción a la Economía Política, Introducción a la Ciencia Política y Teoría del Estado, Escuela de Historia USAC (2008-2013). Auxiliar de investigación en Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas Escuela de Historia, USAC (2012). Desde 2015, participante en varios congresos internacionales e internacionales. Desde 2016,

investigador independiente Historia Política de Guatemala y Centroamérica. Segundo lugar concurso de ensayo sobre Antonio Goubaud Carrera, Fundación María y Antonio Goubaud Carrera, Guatemala (2019). Ha colaborado en varias publicaciones académicas de medios de América y Europa. Correo: nestorvelizet111@gmail.com

Yankel Peralta García. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son: la Teoría Crítica, el pensamiento de Marx y de Bolívar Echeverría, y el idealismo de Hegel y Kant. Correo: ynk1pg@hotmail.com

Oscar Llerena Borja. Docente titular de la cátedra de Filosofía en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) con una tesis laureada sobre Bolívar Echeverría. Máster en Estudios Avanzados de Filosofía y licenciado en Sociología, ambos títulos otorgados por la UCM. Su campo de reflexión es la filosofía política y de la cultura, en el cual tiene una variada obra publicada. Ha ocupado diversos cargos técnicos para instituciones gubernamentales y del tercer sector tales como: el Municipio de Quito, la Secretaría del Migrante, el Ayuntamiento de Madrid, el Ayuntamiento de Tres Cantos, la Comisión Española de Ayuda al Refugiado, entre otras. Email: o.llerena@gmail.com.

Mario Unda. Magíster en Sociología Política (Universidad Central del Ecuador). Correo: munda@uce.edu.ec

Nilka Marina Perez Larrea. Estudios: obstetrix, Licenciatura en Ciencias de la Educación, Especialidad Literatura, Estudios de Doctorado en Literatura. Maestría en Gerencia y Gestión Social. Diplomado en Género Violencia y Justicia (Flacso). Posgrado en Educación (Cuba). Doctora PhD en Ciencias de la Salud Ocupacional (México). Coordinadora del Centro de Atención Integral Tres Manueles. Directora del Patronato San José de Quito. Subsecretaria del Ministerio de Inclusión Económica y Social. Docente Universitaria. Directora de Bienestar Universitario de la Universidad Central del Ecuador. Correo: nilkap27@hotmail.com

Miguel Alfonso Mercado Ramírez. Médico, Jefe del Laboratorio de Salud Pública de la Universidad de Guadalajara. Maestro en Salud Pública con orientación en Educación para la Salud y Doctor en Salud Pública con orientación en Investigación Cualitativa. Especialista en Ortopedia. Profesor titular de pregrado y posgrado en el área de la Salud Pública. Autor y coautor de diversos libros y artículos como: *Diseño, implementación y evaluación de programas por competencias profesionales integradas* (2002); *Modelo de evaluación de la enseñanza y aprendizaje en competencias profesionales integradas* (2006); *Propuesta metodológica para la implementación de programas en competencias profesionales integradas* (2010); entre otros. Correo: ortomiguel@hotmail.com.

María Emilia Herrera Pérez. Médico cirujano Universidad Tecnológica Equinoccial. Médica rural en Cusubamba (2016-2017), interna rotativa de Medicina (Hospital Pablo Arturo Suárez). Médico del Hospital San Francisco (Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social). Investigadora adjunta. Seminario acompañar a gestar, parir-nacer, criar. Universidad Andina

Simón Bolívar. Pediatric advanced life support. Universidad Tecnológica Equinoccial. XIII Curso Internacional de Enfermedades Respiratorias. Universidad San Francisco de Quito. Seminario taller manejo integral del paciente quemado. Universidad de las Américas. Seminario cuidado médico al adulto mayor. Emergencias Obstétricas. Universidad de las Américas. Correo: emilia_herrerao2@hotmail.com

Mónica Isabel Contreras Estrada. Doctorado en Ciencias de la Salud en el Trabajo. (Universidad de Guadalajara). Diplomados: Género y Políticas Públicas (FLACSO) y Desarrollo Humano. Profesora investigadora del Doctorado en Ciencias de Salud Ocupacional del Centro Universitario de Ciencias de la Salud de la Universidad de Guadalajara. Miembro del cuerpo académico Salud y trabajo CA-380, integrante de Pienso en Latinoamérica, miembro del Instituto Internacional de Salud Ocupacional Ambiente y Sociedad (IINSOAS). Autora de artículos en revistas indexadas de corte cualitativo, mujer, salud y trabajo. Correo: mocero@yahoo.com.mx.

Yuliza Valoyes Cabrera. Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales Egresada de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia 2016. Actualmente, (2018-2020) cursa la Maestría de Investigación en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. El presente artículo es resultado de la tesis de investigación titulada Resistencia cultural y política de las mujeres negras en la construcción de memoria colectiva en escenarios de violencia: un estudio de caso, municipio de Murindó, Antioquia (Colombia) y ha participado en el coloquio internacional “Reparaciones históricas afrodescendientes, territorios, pensamiento y etnoeducación” de la UASB y el Área Académica de Letras y Estudios de la Cultura. 26 de noviembre de 2019. Correo: yulivac@gmail.com

Lenin Miranda. Licenciado en Comunicación Social con Mención en Desarrollo por la Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador). Magíster en Relaciones Internacionales con Mención en Cooperación Internacional (Flacso, Ecuador). Magíster en Derechos Humanos y Democratización para América Latina y el Caribe (CIEP –UNSAM, Argentina). Actualmente se desempeña como docente titular en la Universidad Central del Ecuador (UCE) para la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Además, es doctorando por la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain, Bélgica). Realiza investigaciones sobre Análisis de Discurso, medios de comunicación y representaciones sociales, comunicación para la paz y no violencia. Correo: lmm_ecuador@hotmail.com

Andrés Aguirre. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, jefe departamental de la Unidad de Víctimas y Movilidad Humana de la Defensoría Pública del Ecuador. Mis líneas de investigación están enfocadas en justicia transicional y reparación a víctimas de graves violaciones de derechos humanos. Abogado por la Universidad San Francisco de Quito y magíster en derechos humanos y democracia para América Latina y el Caribe por la UNSAM Argentina. Actualmente estudiante del doctorado

de antropología social del Instituto de altos estudios en ciencias sociales UNSAM. Correo: andresaguirrejaramillo21@gmail.com

Aldrin Espín León. Doctor en Informática (Universidad de Alicante, España), es Ingeniero Informático (Escuela Politécnica Nacional, Quito) y tiene maestrías en: Gerencia de Sistemas (Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE, Quito), Gerencia Educativa (Universidad Metropolitana, Quito), y Sistemas Informáticos Educativos (Universidad Tecnológica Israel, Quito). Ha presentado ponencias en varios países como Italia, Argentina, España y Grecia, ha publicado artículos en revistas con factor de impacto Journal Citation Report (JCR) y ha desarrollado trabajos de *software* registrados como propiedad intelectual (IEPI). Actualmente se desempeña como docente e investigador en la Universidad Central del Ecuador, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Correo: amespin@uce.edu.ec