

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**Bolívar Echeverría: “Modernidad
Barroca Latinoamericana”**

César Miguel Salinas Ramos

Ouro Preto
2019



CÉSAR MIGUEL SALINAS RAMOS

**BOLÍVAR ECHEVERRÍA: “MODERNIDAD BARROCA
LATINOAMERICANA”**

DISSERTAÇÃO A SER SUBMETIDA AO CORPO
DOCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO STRICTUSENSU EM ESTÉTICA E
FILOSOFIA DA ARTE, INSTITUTO DE
FILOSOFIA, ARTES E CULTURA DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO,
COMO PARTE DOS REQUISITOS
NECESSÁRIOS À OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE.

OURO PRETO – MG 2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

R175b Ramos, César Miguel Salinas .
Bolívar Echeverría [manuscrito]: modernidad barroca latinoamericana. /
César Miguel Salinas Ramos. - 2020.
87 f.: il.: gráf..

Orientadora: Profa. Dra. Guiomar de Grammont .
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Filosofia.

1. Modernidade. 2. Arte barroca. 3. Valores. 4. Feudalismo. I.
Grammont , Guiomar de. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III.
Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - SIAPE: 1.231.526



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos 19 dias do mês de fevereiro do ano de 2020, às 14:00 horas, nas dependências do Departamento de Filosofia (Defil), foi instalada a sessão pública para a defesa de dissertação do mestrando César Miguel Salinas Ramos, sendo a banca examinadora composta pela Profa. Dra. Guiomar Maria de Grammont Machado de a e Souza (Presidente - UFOP), pelo Prof. Dr. Daniel Pansarelli (Membro - Externo), pelo Prof. Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla (Membro - Externo). Dando início aos trabalhos, a presidente, com base no regulamento do curso e nas normas que regem as sessões de defesa de dissertação, concedeu ao mestrando 30 minutos para apresentação do seu trabalho intitulado "Bolívar Echeverría: "Modernidad Barroca Latinoamericana". Terminada a exposição, a presidente da banca examinadora concedeu, a cada membro, um tempo máximo de 30 minutos para perguntas e respostas ao candidato sobre o conteúdo da dissertação, na seguinte ordem: Primeiro Prof. Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla; segundo Prof. Dr. Daniel Pansarelli; terceiro Profa. Dra. Guiomar Maria de Grammont Machado de a e Souza. Dando continuidade, ainda de acordo com as normas que regem a sessão, a presidente solicitou aos presentes que se retirassem do recinto para que a banca examinadora procedesse à análise e decisão, anunciando, a seguir, publicamente, que o mestrando foi aprovado, sob a condição de que a versão definitiva da dissertação deva incorporar todas as exigências da banca, devendo o exemplar final ser entregue no prazo máximo de 60 (sessenta) dias à Coordenação do Programa. Para constar, foi lavrada a presente ata que, após aprovada, vai assinada pelos membros da banca examinadora e pelo mestrando. Ouro Preto, 19 de fevereiro de 2020.

Profa. Dra. Guiomar Maria de Grammont Machado de a e Souza
Presidente

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Prof. Dr. Daniel Pansarelli
(Participação por Videoconferência)

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Prof. Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla
(Participação por Videoconferência)

Mestrando

Certifico que a defesa realizou-se com a participação a distância do(s) membros(s) Prof. Dr. Daniel Pansarelli, Prof. Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla e que, depois das arguições e deliberações realizadas, cada participante a distância afirmou estar de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora, redigido nesta ata.

Profa. Dra. Guiomar Maria de Grammont Machado de a e Souza
Presidente



Agradecimientos

Agradezco a mi madre y hermana, por su incansable apoyo.

A mí orientadora Guiomar Grammont por sus consejos y atinadas observaciones.

Al Instituto de Filosofía, Arte y Cultura de la Universidad Federal de Ouro Preto por su caloroso acogimiento. Profesores, colegas estudiantes y trabajadores que construyen a diario la institución, especialmente a Neia.

A los nuevos y viejos amigos que han aportado de profundas y diversas formas para dar a luz este proyecto.

Al pueblo brasileño que ha financiado la presente investigación, por medio de CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

Resumen

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla el marxismo crítico latinoamericano, partiendo de la contradicción valor de uso y valor de cambio, esta contradicción en los tiempos del capitalismo contemporáneo significa generar un ethos concreto y particular que nos permita vivir objetiva y subjetivamente. El filósofo encuentra distintas modernidades que aparecen al momento en que las diversas sociedades asumen y viven la contradicción que nos plantea la hegemonía capitalista: modernidad realista, romántica, clásica y barroca. Siendo esta última el tipo particular en que las sociedades latinoamericanas vivimos el capitalismo contemporáneo, configuración producto del devenir histórico singular de nuestras sociedades, mirada que indaga sobre nuestro ser y nuestras posibilidades emancipadoras.

Abstract

The Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría develops Latin American critical Marxism, based on the contradiction of use value and exchange value, this contradiction in the times of contemporary capitalism means generating a concrete and particular ethos that allows us to live objectively and subjectively. The philosopher finds different modernities that appear at the moment in which the different societies assume and live the contradiction posed by capitalist hegemony: realistic, romantic, classical and baroque modernity. The latter being the particular type in which Latin American societies live contemporary capitalism, configuration product of the unique historical evolution of our societies, a look that inquires about our being and our emancipatory possibilities.

Ilustraciones

Ilustración 1. Plano de la Iglesia y Convento de Santo Domingo sobre el Qorikancha, El Cuzco, Perú.....	11
Ilustración 2. Mural en el exterior, el Museo Regional Cuauhnahuac, Palacio de las Cortes, el Palacio de Cortés, en la Plaza de Armas, Cuernavaca, Morelos, México.....	37
Ilustración 3. "El Infierno", óleo sobre lienzo del padre Hernando de la Cruz, pintor de la Escuela Quiteña de arte del siglo XVII.	61

Sumario

Introducción: pequeña biografía del filósofo.....	8
CAPITULO I.....	11
VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO DESDE LA PERIFERIA.....	11
<u>1.1</u> Lectura crítica latinoamericana de “El capital”	14
<u>1.2</u> Contradicción valor de uso y valor de cambio	17
<u>1.3</u> A modo de conclusión	33
CAPÍTULO II.....	37
ARTE Y CULTURA	37
<u>2.1</u> Historia de la Cultura	39
<u>2.2</u> Grandes Premisas.....	42
<u>2.3</u> Saudade	44
<u>2.4</u> Codigofagia.....	50
CAPITULO III	61
MODERNIDAD BARROCA	61
<u>3.1</u> Modernidades.....	62
<u>3.2</u> Ethos histórico	68
<u>3.3</u> Cruadruple ethos	69
<u>3.4</u> Ethos Barroco: La Compañía de Jesús y el Arte Barroco.....	74
<u>3.5</u> Estetización de la vida cotidiana.....	81
Bibliografía.....	88

Introducción: pequeña biografía del filósofo

Bolívar Echeverría nace el 1 de febrero de 1941 en Ecuador y muere el 5 de junio de 2010 en ciudad de México. Nace en el seno de una familia de clase media, en la ciudad de Riobamba, ciudad a la que se moviliza la familia por cuestiones laborales, pero a los 6 años de edad retornarán a la ciudad de Quito. El matrimonio Echeverría Andrade, da a sus hijos una formación tradicional y profundamente católica, principalmente por iniciativa de la madre. Y de manera paradójica, por iniciativa del padre los hijos tienen acceso a literatura y pensamiento universal. Bolívar hasta los 14 años de edad desarrolla sus estudios en “La Salle”, pero por iniciativa paterna es matriculado en el Instituto Nacional Mejía (1897), colegio creado por la Revolución Liberal y símbolo de la Revolución Alfarista. Este colegio se convierte en el ejemplo de la educación laica a nivel nacional y espacio para el desarrollo del pensamiento de izquierda de la capital ecuatoriana.

Durante estos años de juventud tiene un acercamiento a la literatura de Unamuno, la misma que marca profundamente su pensamiento por la crítica que hace a la moral católica; considerando el carácter extremadamente conservador de la capital ecuatoriana. Junto con Luis Corral en el bachillerato y posteriormente con Ulises Estrella conforman un grupo con profundas inquietudes de carácter filosófico y artístico. Por tal motivo se matricula en la Universidad Central del Ecuador, en la Facultad de Filosofía, donde se halla con una realidad diferente a la deseada, pues el curso se enfoca en la formación de maestros y no de filósofos. Aun así, indagará sobre el pensamiento de Sartre, Simón de Beauvoir, Camus y Heidegger. En este contexto se desarrolla el movimiento cultural Los Tzántzicos¹ que dinamiza el ambiente cultural de la ciudad de Quito y el Ecuador entero.

¹ Agustín Cueva en su reconocido libro *“Entre la Ira y la Esperanza”* menciona sobre los Tzántzicos, movimiento cultural del que fue parte, “Los Tzántzicos aparecieron cuando en el Ecuador se había pasado de la literatura de la miseria a la miseria de la literatura” esto en referencia a que se había agotado la vitalidad y originalidad de la literatura indigenista y el realismo social, por lo cual existía un desierto en la producción cultural del Ecuador. Los Tzántzicos tomaron este nombre de una palabra shuar de los pueblos originarios de la Amazonía, que significa “reducción de las cabezas”, procedimiento ritual usado con la cabeza de los enemigos muertos para preservar su espíritu en dicha cabeza y posteriormente no atormenten o tomen venganza con el guerrero vencedor. La revista oficial del movimiento que duró 8 años de forma activa (1962-1968) se llamó “Pucuna” que es el nombre de la cerbatana que usan los selváticos para dar muerte a sus enemigos. Se publicaron nueve números en los que expresaron sus pensamientos, intelectuales como: Enrique Adoum, Rafael Díaz Icaza, Bolívar Echeverría, Alfonso Murriagui, Simón Corral, Teodoro Murillo, Euler Granda, Ulises Estrella, Humberto Vinuesa, entre otros.

A los 19 años de edad Echeverría mediante la ayuda de su padre consigue una beca para estudiar en Alemania, a donde viaja con la ilusión de poder tener clases con Heidegger, al arribar a Berlín e introducirse en el contexto alemán descubre que su primer objetivo no podrá ser cumplido. En la Alemania de la época se vive la presencia por un lado del Occidente administrado por los Estados Unidos y su plan Marshall de reconstrucción de Europa, que significó una derechización de la vida política incluso de la misma izquierda, por lo cual la Universidad se convirtió en un espacio en el que se refugió y sobrevivió el pensamiento revolucionario. Por otro lado, la presencia del socialismo real totalitario de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En este contexto Berlín se había convertido en un espacio entre estos dos mundos posibles, que de cierta forma recibía lo mejor de ambos, desde cada lado se pretendía mostrar al otro su éxito, viviendo en un estado de confrontación permanente, lo que es evidente mediante la construcción del muro que dividió la ciudad.

Los movimientos estudiantiles de la época se alineaban en contra de la guerra de Vietnam, a favor de la Revolución Argelina y Cubana, contra el colonialismo francés y la expansión del imperio norteamericano. Echeverría trabará amistad con Rudi Dutschke (líder de mayo 68 berlinés), Bernard Rabeht, Klaus Wagenbach, Ingrid Weikert, Horst Kurnitzky, entre otros; con quienes participa de una intensa actividad política. En el 64 por ejemplo en apoyo a los estudiantes del tercer mundo, se pronuncian en contra de la llegada del dictador de El Congo, Moise Chambé, asesino de Patricio Lumumba. El acto de mayor efervescencia se desarrolló en el 68 en una protesta en contra del asesinato de un estudiante, evento en el que resalta la figura de Dutschke, quien posteriormente en ese mismo año sufre un atentado a su vida. Algunos biógrafos del filósofo desarrollan una relación entre el movimiento estudiantil berlinés y el movimiento revolucionario que internacionalizaba el Che Guevara, según esta teoría habría sido Echeverría el contacto entre ambos movimientos, lo cual sería el motivo de la constante movilización de Echeverría a partir del 66 entre Europa y América. Más allá de esta firme presunción en los años 68 y 69, Echeverría y Kurnitzky publican dos libros en referencia al Che, el primero titulado "*Hasta la victoria siempre*" y una "*Antología del Pensamiento Crítico Latinoamericano*". En lo académico resalta durante este periodo las clases que tomó con el filósofo Herbert Marcuse.

En 1968, se moviliza hacia México una vez que no pudo renovar su beca ni encontrar la forma de mantenerse en Europa. La situación que se vive en el país centro americano

es de represión y autoritarismo. Precisamente este año se dará un hecho significativo que marca la vida de los mexicanos, la *matanza de Tlatelolco*. Varias protestas durante los últimos años culminarían con una gran movilización articulada por Consejo Nacional de Huelga Mexicano, que exigía el respeto a las libertades y a la constitución. Mencionar que el contexto internacional motivó a los estudiantes mexicanos, el 68 francés y la defensa de los derechos civiles y en contra de la guerra en Vietnam que movilizaba a la juventud norteamericana. La respuesta del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz fue de extrema violencia, enviando a los militares a las calles a reprimir la marcha que además de estudiantes estaba conformada por sindicatos, vecinos y amas de casa. Bajo el pretexto de la lucha contra el comunismo y la inauguración de los juegos olímpicos del 68 que se desarrollaron en ciudad de México, el ejército ejecutó una matanza de casi 400 personas, que intentó ocultar principalmente a la prensa internacional mediante la quema de cuerpos y movilización de heridos a hospitales militares. Este fue el contexto en el que Echeverría encontraba su nueva patria.

Recién llegado se dedica a realizar traducciones para la editorial Siglo XXI, además acude a la lectura crítica de la “*Razón Dialéctica*” de Sartre desarrollada por Adolfo Sánchez Vásquez. En 1972 comienza la lectura de “*El Capital*” en una clase extracurricular en la Escuela Nacional de Economía de la Universidad Autónoma Nacional de México. Posteriormente en la Facultad de Filosofía y Letras se crearía la materia de Economía y Filosofía, cuya cátedra fue asumida por Echeverría. De este primer periodo se recoge su análisis de la obra de Marx en un texto titulado “*El discurso crítico de Marx*” (1986). Luego dará un giro en sus estudios hacia el tratamiento de cuestiones políticas, principalmente indagando en el pensamiento de Rosa Luxemburgo. Este giro termina de darse gracias a su preocupación por temas relacionados con la cultura y la crítica a la modernidad. A lo largo de su obra publicó 15 libros que recogen los principales aportes de su pensamiento crítico.

CAPITULO I

VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO DESDE LA PERIFERIA

233. Cuzco. Qorikancha. PLANO DE LOS AUTORES. AÑO DE 1974.

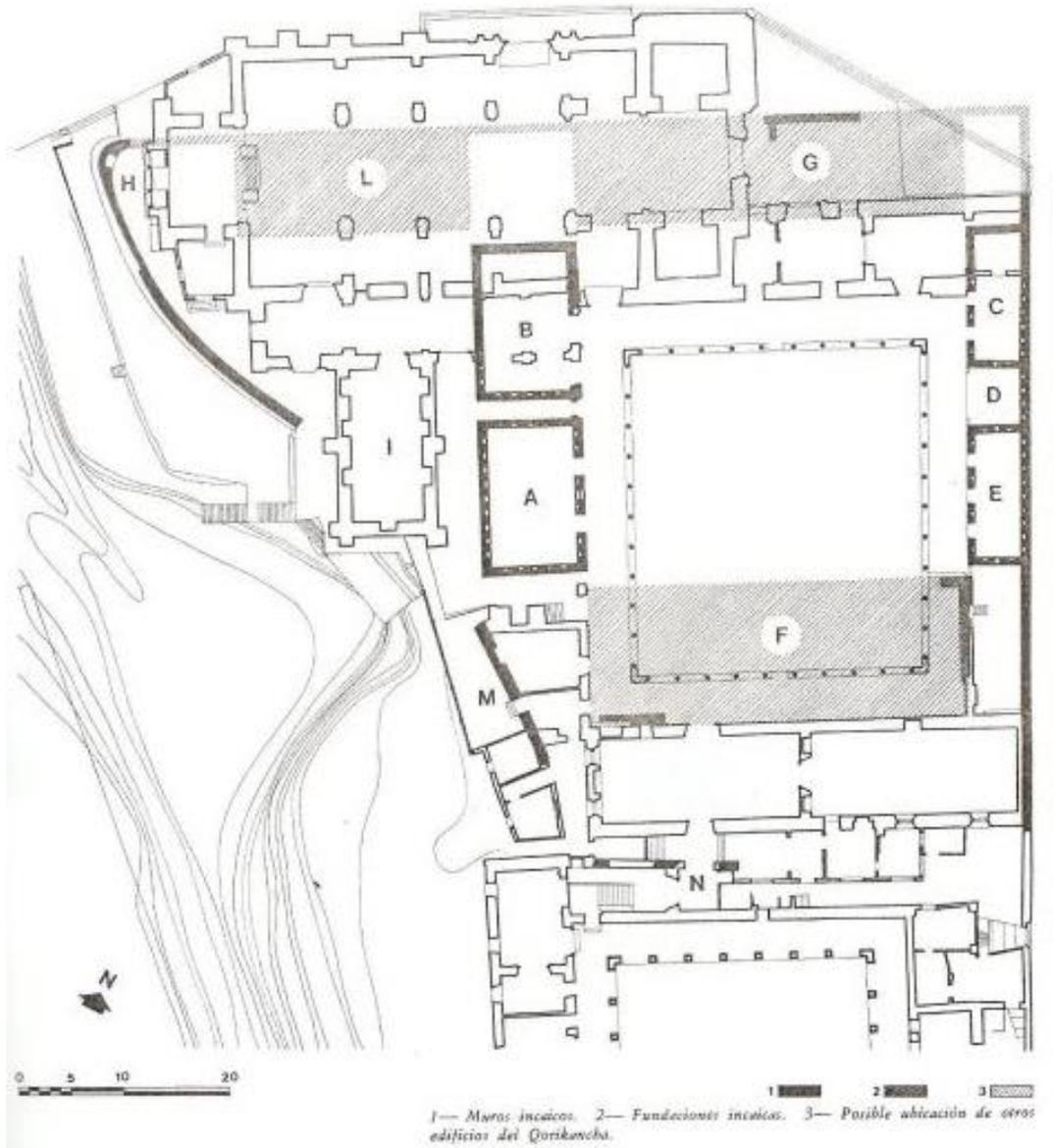


Ilustración 1. Plano de la Iglesia y Convento de Santo Domingo sobre el Qorikancha, El Cuzco, Perú. 1974. (Lo marcado con color oscuro más fuerte es construcción prehispánica).

Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás.
Quienquiera diría que, no siendo ahora,
en otro tiempo fuisteis. Pero, en verdad, vosotros sois los cadáveres
de una vida que nunca fue.
Triste destino.
El no haber sido sino muertos siempre.
El ser hoja seca,
sin haber sido verde jamás.
Orfandad de orfandades.
Y sin embargo, los muertos no son, no pueden ser
cadáveres de una vida que todavía no han vivido.
Ellos murieron siempre de vida.
Estáis muertos.

Trilce, César Vallejo

Desde 1970, ya establecido en la ciudad de México, el filósofo continuo sus estudios de filosofía y economía en la Universidad Nacional Autónoma de México, enfocado en el análisis de “*El Capital*” que desarrolló durante seis años, mediante un seminario de lectura sistemática de la obra que él consideraba como central en la producción teórica de Karl Marx. Este es el gran punto de partida de su lectura crítica de la modernidad capitalista. El tratamiento y recuperación de conceptos como cosificación, enajenación y fetichismo serán centrales en el desarrollo de su proyecto, su discurso pretende una “*cientificidad esencialmente crítica*, es de un orden diferente del de la “cientificidad de la ciencia natural”, ahistórica y supraclasista, que pretende tener el discurso sociológico burgués.” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 493). Y se desmarca del marxismo ortodoxo y dominante que “resulta de una elección-imposición que congela o petrifica en una de sus varias formas (...) textos o hechos de Marx como piedras inamovibles, idénticas a sí mismas, privadas de todo conflicto, sobre las que levantan sus construcciones teórico-prácticas” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 14). De esta forma comienza a estilizar o delimitar el proyecto crítico que desarrollará, además de resaltar que su lectura geográficamente situada en Latino América, en uno de los centros de desarrollo “periférico” o en “vías de desarrollo”, será determinante.²

² Este pie de página es tomado del libro “Discurso Crítico de Marx”, de Bolívar Echeverría: No es posible, por ejemplo, leer los juicios de Marx sobre la realidad latinoamericana de los años cincuenta del siglo pasado como si en ellos se agotaran definitivamente todos los recursos del pensamiento que hay en su obra. (...). Sabemos que la idea de la expansión capitalista “como una mancha de aceite”, “por contagio” de un solo tipo (y no dos complementarios) de enfermedad, así como la idea acriticamente progresista del desarrollo de las fuerzas productivas y del papel que en él juega el capitalismo europeo (...) van a ser problematizadas a partir de 1857. Así, aunque no existan en la obra de Marx otros juicios sobre América

El objetivo principal de su obra en este que podríamos llamar su “primer periodo de producción teórica” se relaciona con la necesidad de una renovación necesaria en el pensamiento marxista, que se aleje de las tradiciones del “socialismo real” como posibilidad y devenir totalitario, expresión de represión y aniquilamiento de la libertad: los “Gulag soviéticos”; y de las lecturas dogmáticas, petrificantes y mecanicistas que profesan una llegada gradual y teleológica al comunismo. El filósofo considera como no menores las diversas manifestaciones de rebeldías latentes y explícitas en la recta final del siglo pasado, el apareamiento de los denominados “*nuevos movimientos sociales*”, que confrontan la lectura ahistórica de un sujeto histórico revolucionario homogéneo y estable, teóricamente predestinado y afronta el desarrollo desbordante de la técnica moderna que pone en riesgo la existencia de la vida y del planeta en su conjunto.

Se propone participar críticamente del pensamiento desarrollado por Marx “por su universalidad concreta y por su originalidad, puede ser perfeccionado críticamente con el fin de armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista, que de otra manera permanecería balbuceante y contradictoria” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 14). El método del proyecto teórico emprendido por Marx se relaciona con un ejercicio de libertad, que se mueve en dos niveles: en el subjetivo/individual y el objetivo/político (sociabilidad), que en realidad poseen una relación dialéctica en una misma unidad inseparable, lo cual tiene relación con la propia propuesta epistémica del marxismo,

la problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel predominante o estructurante de la socialidad en su conjunto; se constituye, por lo tanto, a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 34)

Su proyecto se alinea con el pensamiento comunista y con una de sus concepciones, según la cual la *crisis* se relaciona con la posibilidad de revolucionar la sociedad, de manera necesaria y urgente ante el *peligro* de la barbarie que se materializa totalitaria, una transformación radical del devenir histórico que se ha consolidado capitalista y se presenta como el fin mismo de la historia o su repetición inagotable y automática.

Latina que vengan a remplazar a los primeros, sí hay en ella la posibilidad de relativizarlos e incluso en algunos casos, de invalidarlos. (Aricó, 1980)

1.1 Lectura crítica latinoamericana de “El Capital”

... sin empadronar el espíritu en ninguna consigna política propia ni extraña, suscitar, no ya nuevos tonos políticos en la vida, sino nuevas cuerdas que den esos tonos.

César Vallejo (1927)

La singularidad de la lectura crítica que desarrolla Bolívar Echeverría, además de ser una lectura minuciosa y sistemática, se relaciona con su “*lugar de habla*”, con el ejercicio de un marxismo que se reconoce como marginalizado dentro del “*marxismo oficial o hegemónico*” y dentro de la misma academia, que sospecha de la posibilidad de pensar una filosofía que pueda llamarse propia de esta parte del mundo. Se desarrolla desde “la periferia”³, desde una región incorporada a la modernidad capitalista en un estadio de supuesta “transición” entre el precapitalismo y el capitalismo; desde una postura negativa y crítica frente al proceso mismo de mundialización del capitalismo y al asedio imperial como proyecto y ejercicio de tutelaje sobre estas regiones del mundo, y en medio de la ambigüedad de los Estados Naciones latinoamericanos que pretenden pasar infructuosamente de un estado aparente a un estado real. Rememoración o actualización latente de la conquista y posterior coloniaje, paradójicamente una modernidad feudalizada. En este sentido las condiciones objetivas desde donde se asume el proyecto comunista, conlleva una lectura a contrapelo, distinta a las formas hegemónicas que se imponen en los distintos espacios de la producción y consumo académico.

Bolívar Echeverría considera que el libro clave dentro de la obra desarrollada por Marx es “*El Capital*”, que presenta una dificultad central al ser una obra en construcción, en el sentido que es una obra inconclusa, por lo cual el filósofo considera que,

la única lectura adecuada que se puede hacer de ella es la que, al asumir esta problematicidad, se convierte necesariamente en un co-escribirla. Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra. Tarea imposible

³ Vladimir Sierra lo ubica dentro de la “Teoría crítica excéntrica”, en primer lugar, dentro de la teoría crítica expresada por la escuela de Frankfurt, pero en un círculo excéntrico, partiendo de la idea que existe un círculo nuclear: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm; así como Benjamín se ubicaría en la parte exterior de los círculos, Sierra agregaría un círculo de los escritores periféricos no europeos que han aportado el desarrollo del pensamiento crítico, en el que se ubicaría el filósofo Bolívar Echeverría (FLACSO-ECUADOR, 2010). En sentido, resalta la confrontación crítica del pensamiento de Echeverría con posturas decoloniales o postcoloniales, principalmente por su fundamentalismo anti eurocéntrico. Echeverría se alimenta de las diversas tradiciones críticas americanas (Che Guevara a José Carlos Mariátegui), europeas (escuela de Frankfurt a escuela de los Annales) y africanas (Fanón), propio de su empatía por todos aquellos que, desde la resistencia, traen la mirada de los vencidos en busca de la emancipación humana.

en la medida en que se trata una obra personal, expresiva de un individuo desaparecido hace ya un siglo y de una situación concreta tan irrepetible como él. Tarea posible, no obstante, si se tienen en cuenta que los teoremas fundamentales que hay en ella forman parte de un discurso anónimo, el discurso del comunismo, que se hace todavía, que requiera nuevos autores y que mantiene en nuestros días toda la vitalidad de sus inicios. (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 180)

Apropiándome o actualizando en la praxis el uso de este método, me dispongo a exponer apenas la originalidad y principales críticas que Echeverría desarrolla en relación con la contradicción valor de uso y valor de cambio en su lectura de *“El Capital”*, aportes que configuran la apertura de una mirada particular del devenir histórico en las diversas modernidades que se establecen con la consolidación y mundialización del capitalismo.

El objetivo principal de Marx al desarrollar *“El Capital”* se relaciona con sumergirse por sobre la artificialidad de la apariencia que recrea la economía⁴ moderno capitalista en el proceso de producción y consumo de la riqueza social, emprende un análisis que da cuenta del desarrollo de este tipo de modernidad, por sobre los discursos desestructurados, atomizados o fanatizados con lo inmediato o actual y su rentabilidad, fija la vista en la esencia por sobre las luces que encandilan y el ruido que ensordece, característica de la dinámica de la circulación de las mercancías en el mercado capitalista. En esta serie de intercambios de carácter mercantil se subsume la dimensión política del sujeto social y aparece una voluntad cósmica⁵, enajenada, que impulsa un tipo particular de comportamiento que sintetiza o dota de identidad a la sociedad como proyecto común, como voluntad de ser.

Marx pretende ampliar y profundizar el análisis científico desde una perspectiva epistémica diferente a las hegemónicas, al idealismo-racionalista⁶ y al materialismo empirista⁷, así revolucionar la comprensión misma de la realidad y el quehacer humano,

⁴ Bolívar al llegar a México el primer trabajo como profesor que encuentra es en la Universidad Autónoma de México, en la Facultad de Economía, por tal motivo realizará una estricta lectura económica que muy bien ira desarrollando en su acercamiento a estudios semióticos, de la cultura e identidad.

⁵ Echeverría define y establece la relación entre los conceptos centrales para su lectura del *“El Capital”*, *“La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista –como categorías críticas de la civilización moderna en general– a partir de la teoría que contrapone la mercantilización simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social”* (Echeverría, *Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista*, 2011, p. 77)

⁶ *“Sólo tiene en cuenta, exagerándola, la actividad pura del sujeto porque la estructura teórica básica en que tiene lugar se ha formado también en referencia (abstracta) a un solo nivel de la praxis social: al nivel de la actividad espiritual o teórica especulativa. La “definición” idealista-racionalista de objetividad se da dentro de una problemática fundamental que “no conoce la actividad real, material, en cuanto tal” (...), o que “conoce” únicamente la actividad en la que la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.”* (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 27)

⁷ *“La objetividad es aprehendida teóricamente como una sustancia inherente al objeto, independiente de todo tipo de relación sujeto-objeto; la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo*

que significaría asumir la contradicción: trabajo – capital, en sus diferentes formas, en su desdoble múltiple y fractal, cuyo único resultado eficiente se relaciona con la generación de plusvalor y su monopolización por parte de un sector minúsculo de la sociedad. La esencia a la que desea acceder se desenvuelve de modo fundamental en la siguiente contradicción,

La contraposición entre esa sustancia trans – histórica o forma fundamental y este modo capitalista o forma histórica moderna (...) El modo capitalista es descrito y explicado como una forma que contradice o deforma -reprime o hipertrofia- la sustancia que la soporta y sobre la que ella se asienta parasitariamente (...) La contraposición que Marx establece es siempre entre la forma social – natural o estrato de valor de uso del proceso de producción/consumo y la forma social – capitalista o estrato de valor (valorizándose) que subsume o subordina a la primera (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 56)

Echeverría halla en esta contradicción la hipótesis principal planteada por Marx, que se desarrollara de forma esquemática a lo largo de esta obra, que transita en tres movimientos dialecticos:

1. *Examen de la apariencia de la riqueza social*, el capital se nos presenta a los distintos miembros de la sociedad como una cantidad de dinero invertido que se transforma en mercancía y que vuelve a transformarse en dinero incrementado, plusvalor. Precisamente este proceso es analizado en sus distintos niveles de complejidad: “relación de intercambio”, “circulación mercantil”, “modo capitalista de la circulación mercantil” - todos los conceptos que intervienen en la formulación general del capital –“mercancía”, “valor”, “dinero”, “precio”, etc.” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 54). Durante este proceso de circulación se esconde o mistifica el proceso de generación de riqueza, la mercancía/no mercancía clave dentro de este proceso permanece en la oscuridad: la fuerza de trabajo; “que el acto de apropiación de un valor ajeno es ocultado, confundido o mistificado como un simple intercambio de objetos equivalente.” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 55)

2. *Exploración de la esencia dentro de ese proceso mistificador*, “proceso en que la fuerza de trabajo se combina con los medios de producción, los consume productivamente: el proceso de trabajo o producción” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 55). Y en este proceso al darle forma a la naturaleza necesariamente debe “incluir el proceso de producción de valores de uso como un momento constitutivo de la existencia misma

espontáneo o inerte de las cosas, como una significatividad constituida naturalmente, previa a toda actividad de comunicación y significación” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 25)

de ese objeto” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 56) pero junto a esta materialidad que se refiere de manera concreta a satisfacer una necesidad humana, se desarrolla un “valor de cambio”, cualidad abstracta y cuantitativa que le permite a la mercancía intercambiarse por todas las demás, característica contradictoria que se impone sobre la otra, de carácter concreto y cualitativo. “La esfera de la circulación mercantil-capitalista es el médium dentro del cual (...) todas las desarmonías al ámbito de la reproducción de la fuerza del trabajo, (...) esta armonía neutraliza la contradicción entre trabajo (valor de uso) y capital (valor) y posibilita así la reproducción del capitalismo como relación social.” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 59)

3. *Desmitificar la realidad*, es decir visibilizar que existe un proceso de apropiación del plusvalor generado por la fuerza del trabajo por parte del dueño del capital, siendo la apropiación del trabajo ajeno el mecanismo que garantiza que la circulación mercantil funcione. En este sentido ““la constitución del “precio del trabajo” es el secreto de la constitución de todo precio (...) que depende del modo en que el plus-valor explotado a los obreros se procesa como ganancia de los capitalistas⁸” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 59). Estos movimientos se relacionan, vinculan o se enlazan con dos puntos principales la ““formula general” (M-D-M) en “el reino del dinero” o esfera deslumbrante de la circulación mercantil” (Echeverría, Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social, 1994, p. 6) y la otra, la mercancía, donde se producen las cosas y adquieren valor.

1.2 Contradicción valor de uso y valor de cambio

Grupo dicotiledón.
Oberturandesde él petreles,
propensiones de trinidad, finales que comienzan,
ohs de ayescreyérase avaloriados de heterogeneidad.
¡Grupo de los dos cotiledones!
A ver.
Aquello sea sin ser más.
A ver.
No trascienda hacia afuera,
y piense en són de no ser escuchado,
y crome y no sea visto.
Y no glise en el gran colapso.

⁸ Lo cual nos permite comprender una característica principal dentro de las políticas públicas aplicadas por Europa y Estados Unidos de América sobre la migración, en la que el ingreso de mano de obra dentro de sus sociedades o economías funciona como un mecanismo para regular los costos de producción mediante la regulación del precio del capital variable, es decir mediante la administración del ejército de reserva de manera global. Es decir, las guerras y pobreza son usados como mecanismos en la administración de la mano de obra y la dinamización de la economía.

La creada voz rebélase y no quiere
ser malla, ni amor. Los novios sean novios en eternidad. P
ues no deis 1, que resonará al infinito.
Y no deis 0, que callará tánto,
hasta despertar y poner de pie al 1.
Ah grupo bicardiaco

César Vallejo

El punto de partida de sus estudios es la lectura crítica de *“El Capital”* y en él, el estudio de la mercancía, descrita como “una cosa que existe en dos niveles o estratos (ein Zwieschlächtiges”) (...) contradictoria: (...) constituido por dos factores contrapuestos y que posee por tanto una forma dual e inestable: la forma natural y la forma de valor (valor de uso y valor).” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 72). El proceso de constitución de los productos que después de circular por el mercado devienen en bienes, cuya característica es su posibilidad de ser intercambiado por otros, es decir la razón principal de su participación en la circulación es entablar una relación de equivalencia con otra mercancía. Mientras el disfrute que ofrece dicha mercancía al usarla, la necesidad concreta que satisface o el placer que genera su uso, se halla limitado por el valor imperante y su tendencia hegemónica por reproducirse en el intercambio. Por la contradicción latente e insuperable de las mercancías modernas las hallamos inestables y complejas,

Porque es la composición peculiar de un objeto cuya presencia empírica -parecida a la del fetiche arcaico o instrumento de la técnica mágica en el que la existencia común o profana se halla al servicio de una vigencia milagrosa o sagrada- puede mover ocasionalmente a una crisis de “extrañamiento ontológico” en los individuos sociales que operan con él y merece, por tanto, ser llamado “místico”, “físicamente metafísico” o sensorialmente suprasensorial (“sinnlich übersinnlinche “). (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 75)

Precisamente esta contradicción se la puede presentar como una contradicción entre producto y bien, siendo el primero, “una porción de naturaleza o un trozo de materia concretamente útil o con valor de uso” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 75) ; y, por otro lado, el bien, que “es un producto culturalmente específico o elemento que pertenece sistemáticamente a la totalidad concreta de lo que es selectivamente formado o realizado por las capacidades de un determinado sujeto social” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 77) y que se relaciona con su capacidad de intercambio cómo y con equivalentes abstractos de manera universal, lo cual le brinda un estatus particular, de Dios abstracto, que permite la vida misma, la reproducción de la vida

económica y demás dimensiones humanas, aquello es lo que lo constituye como un “*fetichismo moderno*”⁹.

El producto relacionado con la hegemonía del valor de uso en su constitución, circulación y consumo; y el segundo relacionado con la hegemonía del valor de cambio, siempre presentes ambas características contradictorias en el “ser mismo” de la mercancía,

Se trata de una relación de contradicción o incompatibilidad esencial porque, en la medida en que una parte del todo objetivo social-natural se afirma autónomamente al margen del mismo, contraviene el sentido de la sintetización práctica que se realiza en él y niega así su integridad o totalidad (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 80)

La mercancía se presenta como una totalidad infranqueable, una unidad perfecta en la que se desenvuelven dos posibilidades antagónicas que se repelen, pero se necesitan profundamente, la una sola puede ser mediante la existencia de la otra, esta contradicción cuyo ser es dinámico en la medida que la contradicción no puede dejar de ser, contradicción que se reproduce en dos tipos de equivalencias:

“a) Que, al expresarse, el valor de una mercancía involucra al valor de uso de otra mercancía, se “refleja” en él y se convierte así en el valor de cambio de la mercancía a la que pertenece, y b) que la forma o modo de existencia mercantil de los objetos prácticos se “desdobla” estructuralmente: (...) mercancía de carácter o en función valencial, relativa o activa y mercancía de carácter o en función equivalencial, correlativa o pasiva (aquella en cuyo valor de uso se refleja en el valor de la otra) (mercancía común y la mercancía-dinero)” (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 83)

Estas dos formas particulares de relacionamiento al interior de la mercancía frente a la interioridad de otras mercancías (una relación orgánica, tejida a profundidad en una dinámica constante) posibilita cualquier tipo de intercambio en el mercado pero además

⁹ “Un fetichismo es una acción, una palabra o una cosa que sirve de instrumento para lograr un hechizo (feitico), es decir, para provocar la actualización de lo sobrenatural en una situación singular concreta. (...) Su presencia real es así necesariamente doble o “mística”, a un tiempo profana y sagrada, material y espiritual, terrenal y celestial. Es un objeto cuya función ordinaria o natural en la vida social se halla visitada y absorbida por función milagrosa y sobrenatural. (...) El concepto de fetichismo mercantil es, en el discurso crítico de Marx, el corolario polémico de la teoría de la enajenación. La enajenación es la característica central del mundo moderno porque sólo en él la politicidad, la calidad específica de la existencia humana, se encuentra clausurada en el sujeto social y cedida al objeto social, cosificada en él” (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 198) En tal sentido, “el ateísmo de la sociedad civil capitalista resulta ser así, en verdad, un pseudoateísmo, puesto que implica una “religiosidad profana” fundada en el “fetichismo de la mercancía capitalista”. El desencantamiento desacralizador del mundo ha sido acompañado por un proceso inverso, el de su reencantamiento frío o económico. En el lugar que antes ocupaba Dios se ha instalado el valor que se auto-valoriza.” Así podemos inferir la diferencia radical del fetichismo en la pre modernidad y en la modernidad capitalista (Echeverría, *Antología*, Bolívar Echeverría, *Crítica de la Modernidad Capitalista*, 2011, p. 139)

y no menos importante, expresará el valor de la mercancía en relación al valor de uso de otra¹⁰, de esta forma este es subsumido por el valor de cambio, se invisibiliza la contradicción en la relación concreta de y con los sujetos sociales, pero esta se encuentra latente y subterránea, tan solo en su apariencia se ha suspendido dicha confrontación, pero cotidianamente en la producción y consumo social de manera imperceptible nos hace la vida imposible. Como muy bien lo entendió Benjamin la propuesta marxista sobre la reproducción social no se desenvuelve solo y principalmente en la materialidad económica sino en la materialidad de la subjetividad de los miembros de la sociedad y por ende de la comunidad. Esta serie de intercambios que se suceden en las sociedades modernas mediante los cuales es subsumido el valor de uso, establece un ritmo en las interacciones sociales,

El escenario del pasaje le impone al flâneur un ritmo adormecedor. Un ritmo que, a través del tedio (ennui) –ese “índice de la participación en el sueño de la colectividad”– lleva al embotamiento a una indiferencia básica ante la diversidad cualitativa del mundo. La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de equiparabilidad universal de todo valor de uso con cualquier otro (...) Marx hubiera podido decir que el flâneur es el propietario de una mercancía cuyo valor económico es indefinidamente dubitativo, permanece suspendido en la indecisión acerca de: en cuál de los valores de uso de las otras mercancías va a realizarse, manifestarse o tomar cuerpo. (...) Sólo el precio de las mercancías, su valor de cambio expresado en dinero, detiene el vaivén dubitativo del flâneur, su incapacidad de decidir si el pasaje es el paraíso del valor de uso o el imperio del valor económico, si es íntimo como una alcoba o público como el paisaje (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 731)

Para que todo este proceso acontezca se requiere del intercambio necesario de las mercancías, el cual no se da en la nada, Echeverría menciona que se da sobre una topografía particular y concreta que se va construyendo con la sociabilidad, situada en tiempo y espacio. Así para que se pueda expresar el valor de la mercancía y cumplir su misión de valorizarse, se requiere una circulación particular impulsada por una voluntad de distribución. Esta voluntad de distribución se relaciona con las formas sociales, es

¹⁰ Echeverría profundizará más adelante sobre el intercambio como un hecho determinante en la dinámica de la producción y consumo del sujeto social en la modernidad capitalista, lo hará como lector de Walter Benjamín, al ser uno de los traductores del judío – alemán con mayor empatía y agudeza en comprender su siempre rico pensamiento, al respecto, “en el acto de intercambio como “acto de culto”, y en virtud del regateo o forcejeo en la oferta y la demanda, se reactualiza, se cuestiona y restituye la necesidad del mercado como mundo de los “fetiches” mercantiles o instancia “milagrosamente” mediadora o posibilitadora de la vida social. En él se destruye y reconstruye cotidianamente la necesidad de ese sacrificio fundante de la socialidad moderna que consiste en la entrega del valor de uso como ofrenda al valor mercantil-capitalista; en la subsunción o sometimiento de la vida social “natural”, con toda la riqueza de sus singularidades cualitativas, a la reproducción del “dios” moderno, el capital”. (Echeverría, Arte y utopía, 2003, p. 7)

decir con el proyecto mediante el cual se expresa la auto conformación del sujeto, como en los dibujos de la Maurits Cornelis Escher, que representa una paradoja creativa mediante un loop infinito y circular, en que el principio y fin se relacionan mutuamente. O parafraseando a Jorge Luis Borges, el escritor y lector escribe una y otra vez, en una dialéctica constante como síntoma básico de la vida reproduciéndose de una forma particular.

*** **

Que sei eu. Se há veracidade nela -é claro que a história é verdadeira embora inventada- que cada um a reconheça em si mesmo porque todos nós somos um e quem não tem pobreza de dinheiro tem pobreza de espírito ou saudade por lhe faltar coisa mais preciosa que ouro – existe a quem falta o delicado essencial

A Hora da Estrela, Clarice Lispector.

La distribución se relaciona con la capacidad política de los seres humanos para darle una forma particular a su economía o de manera más exacta y genérica a su mundo, la preocupación de Echeverría por este aspecto, lo lleva a desarrollar una antropología filosófica, pues esta capacidad se relaciona con la capacidad política del ser humano. Precisamente de ahí surgirá el concepto *hybris*,

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinon*'a). Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato "político" implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico (Echeverría, Antología, Bolívar Echeverría, Crítica de la Modernidad Capitalista, 2011, p. 276)

La importancia de este concepto radica en que una de las principales críticas que surgen de su comprensión materialista, el desarrollo de la modernidad europea occidental se basó en el dominio y administración de la naturaleza, reducida a materia prima, mediante la matematización de la realidad y el desarrollo de sus posibilidades cuantitativas como lucro. En ese sentido el concepto de *hybris*, mantiene latente las diversas formas en las que se puede manifestar la relación particular del ser humano con la naturaleza en occidente,

Tomando distancia respecto del “existencialismo”, Heidegger interpreta allí la prepotencia del hombre respecto de lo otro o frente a la “naturaleza”; la ve como una *hybris* o desmesura del sujeto humano de Occidente al instaurar la apertura técnica del ser; una *hybris* que se ha revertido sobre él en el “destino de devastación” de la “técnica moderna desatada”, y que sólo podría revertirse sí, a través de un “antihumanismo” estaurador de las jerarquías ontológicas (un antihumanismo que después, a partir de Foucault, tendrá tanto éxito en el posmodernismo), se comienza a pensar que, antes que el hombre, está el ser. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 751)

La posibilidad del desarrollo de la técnica significó aparatos y mecanismos de administración de la naturaleza, relación de explotación de la naturaleza, que preciso de una episteme particular que la reduce a un objeto de estudio, de la cual se puede obtener conocimiento principalmente instrumental y matematizado para medir su rentabilidad financiera. En Latinoamérica por el proceso de mestizaje, entendido como un proceso semiótico, es decir del encuentro de varios mundos que consumen y producen significaciones y objetos prácticos para la reproducción de la vida que se vuelven comunes en el encuentro, y mediante un proceso de subcodificación particular y singular o codigofagia, se cultiva una cultura e identidad siempre en construcción. En este proceso la relación con la otredad es fundamental en la medida que mantiene latentes formas de relacionarse con ella, distintas a su administración cuantitativa como mera materia prima. Y mucho más si pensamos que en la estructura de la economía mundial de la “libre competencia”, América Latina participa en la distribución internacional del trabajo como exportador de materia prima (principalmente minerales, petróleo y alimentos) y como mercados de mano de obra barata (formato maquila), lo cual es evidente en las políticas neoliberales y la siempre creciente riqueza de las oligarquías. Lo que acrecienta esta contradicción o la vuelve de importancia trascendental en la región. El concepto *hybris*, por sí solo no nos permite comprender esta característica del ser latinoamericano, nos jugamos en una suerte de saudade con otros mundos reprimidos por la modernidad capitalista pero latentes y materialmente presentes en la vida cotidiana. Capitalismo marido a sangre y fuego mediante la “conquista” de esta parte del mundo que configuro un sujeto muy particular.

El estrato político como parte constitutiva del ser humano es de suma importancia pues se encuentra secuestrado, la socialización en el capitalismo produce un tejido social atomizado en distintos y aislados propietarios privados, por lo tanto, esta voluntad distributiva (esta voluntad se puede manifestar en el intercambio mercantil simple pero se ve enajenada en el intercambio mercantil capitalista) queda suspendida y la circulación

adquiere autonomía, “la circulación continúa su movimiento en la medida en que adopta espontáneamente la forma mercantil, es decir en la medida en que se constituye como un conjunto abierto de actos de intercambio de objetos equivalentes” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 88). En este aspecto Echeverría, resalta que, a diferencias del principio distributivo comunitario, el principio mercantil es “*cósico*” y no subjetivo, “casual” y no necesariamente voluntario, concepto conocido en el marxismo como “*cosificación*”, que se desarrolla de forma latente en el intercambio mercantil simple y se tornará una verdadera disputa por la voluntad o capacidad política del sujeto en medio del intercambio mercantil capitalista. La contradicción bajo la hegemonía del valor valorizándose, por y mediante el quehacer de la comunidad y sus miembros, concepto conocido como *enajenación*, se extraña la capacidad humana de darle forma a su socialización o actividad política, que se encuentra secuestrada la vorágine de la dinámica económica capitalista.

La politicidad o voluntad de los sujetos sociales se encuentra limitada a la circulación “espontanea” de las mercancías, es decir se expresa o mejor dicho solo se expresa mediante el intercambio de equivalentes. Echeverría describe esta relación de sometimiento, “sobre la base de su valía social natural, una valía puramente social-comercial: un valor que se manifiesta como valor de cambio.” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 88) En este sentido podemos aseverar que vivimos en el mundo de las mercancías, en las que ellas se expresan y realizan como tal, es decir se autovalorizan, en este proceso la voluntad del sujeto social se halla subsumida, es decir vivimos en una “*sociedad comercial*”,

En la que la capacidad totalizadora del sujeto se encuentra en suspenso, dicha capacidad se reproduce de manera automática de acuerdo a la necesidad de valorizarse de la mercancía lanzada y dispuesta al intercambio para cumplir su cometido, la “sociedad comercial” es un pseudo-sujeto, una efectividad sin agente identificable que, al ejecutar esa estrategia generalizada, “vela” por la satisfacción de las necesidades sociales de consumo¹¹ y por el ahorro de la fuerza social de trabajo. (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 90)

¹¹ “En la medida en que la independencia de la necesidad, sustancia concreta de toda libertad, se convierte en una posibilidad real, las libertades propias de un estado de productividad más baja pierden su contenido previo. Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica. Tal sociedad puede exigir justamente la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas *dentro del statu quo*.” (Marcuse, El hombre Unidimensional, 1993, p. 31)

Vale mencionar que se identifica una ineficacia con los propósitos sociales, en el sentido de garantizar y ampliar el disfrute de las diversas dimensiones de lo humano, en términos freudianos se podría decir una sobre-represión de Eros, que no responde al disfrute de la sexualidad posible ni a la necesaria recreación de la “polis”, que en la actualidad se ve reducida al mero mercado, “la vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política “natural” del sujeto social y las disposiciones (..) del capital tiene tomadas para la organización de la vida social (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 99) Lo que implica a nivel de la experiencia menos posibilidades del disfrute de los valores de uso disponibles, reducidos a simple herramienta para la equivalencia y posible intercambio de mercancías, “una selección cualitativa de lo satisfactible a partir de la restricción cuantitativa de la capacidad de trabajo: una expresión de lo limitado como delimitación de lo ilimitado” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 92). La manifestación de la contradicción latente se expresa hasta de forma orgánica en el cuerpo mismo de los sujetos sociales, que hace imposible una vida digna, se genera una sublimación represiva de las diversas posibilidades de disfrute del cuerpo, capacidades cognitivas, culturales y artísticas a favor de ponerlas al servicio de la reproducción económica capitalista. En este sentido podríamos incluso aseverar que el deseo del individuo logra manifestarse o expresarse principalmente en forma valor, mucho más cuando las condiciones para reproducir la vida se reducen a la reproducción material,

Sólo una parte del valor que el Trabajador produce en una jornada al usar los medios de producción del Capitalista le resulta a éste propiamente necesario para pagar al primero el alquiler de su fuerza, potencia o capacidad de trabajo. De la parte excedente, del plus de valor que resta del valor producido, el Capitalista puede disponer para otros menesteres: la expansión de su capital, el dispendio. (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 102)

La riqueza social que es generada por el trabajo, la apropiación del mismo por parte de los capitalistas, se da por su capacidad de compra de la mercancía fuerza de trabajo, siendo esta la clave de la generación del valor y su apropiación la clave de la riqueza del capitalista, por lo tanto, el progreso, que es medido en los términos sociales generales de intercambio, es decir cuantitativamente, se cumple mediante la mayor extracción posible de la sustancia trabajo que se vuelve objetiva en la mercancía, de ahí la repulsión que nos pueden causar el consumo del valor de uso de la mercancías y nos limitamos a su disfrute artificial. Mediante la explotación del plus valor en sus dos versiones *plus valor absoluto* por expansión de la jornada laboral y/o por la densidad o productividad del tiempo de

trabajo, o la explotación del *plusvalor relativo* o sea *directo*, por disminución de los medios para reponer la energía (menos tiempo de descanso y medios para) o fuerza de trabajo o sea *plusvalor relativo indirecto* por reducción del valor de esos medios de restauración (menos capacidad adquisitiva del trabajador).

Este proceso es progresivo en la medida que la acumulación de un ciclo de la reproducción del intercambio mercantil capitalista, significa capital acumulado, que se convierte en inversión y se expresa mediante la repetición del proceso anterior. He ahí una particularidad de las sociedades capitalistas latinoamericanas cuya explotación se basa en la apropiación de *plusvalor absoluto*, es decir mediante la expansión de la jornada laboral o *sobreexplotación de la mano de obra*, y en pocos casos explotación del plusvalor relativo tan sólo en la medida de su rentabilidad asociada a la extracción del plusvalor absoluto que incluye la *sobreexplotación de la naturaleza*.

En este sentido todo el aparataje técnico-tecnológico posee una ubicación particular dentro de esta topografía, “el modo capitalista de reproducción de la riqueza objetiva aparece como una re-introducción de determinadas relaciones sociales en calidad de instancia mediadora de la relación técnica entre el factor subjetivo y el factor objetivo del proceso de producción y consumo” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 107]), las formas o relaciones sociales se estilizan mediante una organización técnica particular que permite la relación entre la fuerza del trabajo y los medios de producción o consumo de acuerdo a las mejores posibilidades para la valorización del valor, y sacrificando el disfrute de las diversas dimensiones de lo humano tanto como individuo y como comunidad,

La relación social que une a un propietario privado con los demás se basa en la conexión técnica que él tiene con las cosas; es la relación social la que ahora está mediada por la integración técnica -refleja en el mecanismo de la circulación- que reúne a todas las cosas en calidad de “miembros” especializados del “mundo de las mercancías” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 109)

La voluntad distributiva que se halla subsumida en la dinámica del intercambio de equivalentes y en la mediación del aparataje técnico, la integración técnica particular es adecuada al espíritu u objetivo del proceso de valorización del valor, el principio mercantil capitalista enajena al ser humano, la relación entre los diversos factores del proceso de reproducción social aparece como automática, en la que actúan seres y objetos sin autarquía o sin orientación política estructurante que no sea la dinámica misma del proceso de explotación y acumulación. Este es el único periodo histórico en el que la

esclavitud se da bajo una legalidad en la que existe un consentimiento expreso por parte del mismo explotado, pues para cumplir su función técnica adquirida dio su consentimiento expreso (firmó un contrato laboral en el mejor de los casos), así la tecnificación/tecnología aparece como cosificadora de la conciencia, como enajenación.

La creación de la zona pacificada (el simulacro de paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando –además de los aparatos de represión– aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer. “Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo *no pagado* tiene la apariencia de trabajo pagado”, mientras que, “por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo que sí se paga se presenta como no pagada.” (Echeverría, Antología, Bolívar Echeverría, Crítica de la Modernidad Capitalista, 2011, p. 100)

*** **

Las voces sin respuesta y sin eco -la noche y la lluvia lo aplastaban todo-, convencieron al amante. Su Chunshi no estaba, el guagua tampoco. ¿Quién podía haberles llevado? ¿Quién podía arrancarles de ahí? ¿Quién? ¡No! Ella no era capaz de huir por su propia voluntad. El mayordomo de entrañas de diablo. El patrón de omnipotencia de taita Dios. En la casa de la hacienda... ¿Cómo ir? ¿Cómo golpear? ¿Cómo disculpar su presencia? ¡Imposible! Con un carajo remordido cayo Andrés sobre el jergón. Se hallaba solo, tan solo, que creyó palpar la soledad. Si. Era un sudor viscoso que le cubría la piel, que le fluía de los nervios. Trato de formular una queja para aliviarse la asfixia, para consolarse de...

Huasipungo, Jorge Icaza

Una de las claves del pensamiento de Echeverría está precisamente en el análisis de las relaciones que se establecen y se dan entre la pre modernidad capitalista y el devenir hegemónico de la modernidad capitalista. Precisamente dicho tránsito es analizado por Marx, mediante el tránsito de la reproducción mercantil simple hasta el establecimiento o subsunción de la reproducción mercantil capitalista. La reproducción mercantil simple,

Se trata de un momento de un momento-lugar histórico, la ciudad burguesa originaria, en el que el mercado (...) que había sido un simple medio al servicio de la reproducción de los proyectos concretos (esclavista y feudales) de sociedad, deja de tener un encargo “político” y puede funcionar libremente, permitiendo que todas las unidades productoras/consumidora privadas se expandan y diversifique sin que la obstaculice ninguna dependencia, jerarquía o

desigualdad de derechos entre ellas. La situación histórica en la que surge el capitalismo es aquella en la que el desmembramiento o atomización del cuerpo social, la ausencia de un sujeto unificado por un proyecto “político” concreto, se compensa con la inmediatez de la relación técnica entre el factor-sujeto y el factor-objeto del proceso de trabajo y disfrute (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 108)

Este tránsito, que podría considerarse en disputa en el sentido que no existe un proyecto político que organice la economía y la ponga a su servicio, son varios los proyectos civilizatorios que con poderes similares disputan el establecimiento una nueva hegemonía, este momento permite la liberación de las capacidades técnicas como unidades autónomas tanto para la producción como para el consumo. Este hecho histórico se constituye como un hecho revolucionario en el sentido que las estructuras políticas que reprimían estas fuerzas, dejan de cumplir su papel estructurador, se abre una crisis orgánica de la sociedad establecida y varias posibilidades reprimidas por esa facticidad desgastada aparecen a fuerza de su legitimidad y nuevo derecho. Se constituye una igualdad política entre los sujetos dentro de este modo sin hegemonía clara, en crisis. Un mundo nuevo se precipita a nacer y el antiguo se resiste a morir, en este horizonte se establece una nueva forma de intercambio mercantil, la capitalista, “el capitalismo reintroduce la separación técnica entre factor-sujeto y factor-objeto del proceso de trabajo; reintroduce así la necesidad de que una relación social posibilite la reunión de ambos” (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986) Este hecho define el funcionamiento de la modernidad capitalista, bajo un régimen de explotación del hombre por el hombre y la politicidad cósmica o enajenada que esto involucra, pero al mismo tiempo la productividad de la riqueza social se libera de cualquier atadura pasada para regirse por una dinámica nueva.

Un concepto clave dentro del establecimiento del intercambio mercantil capitalista es la subsunción real de la producción y consumo del capital, de esta forma se refiere Echeverría:

La subsunción del proceso de trabajo al proceso de acumulación del capital transita necesariamente de su estado puramente formal o preparatorio a otro definitivo en el que se vuelve real o substancial. La subsunción formal afecta al sentido de la síntesis de las fuerzas productivas. (...) El productivismo capitalista es el sentido que obliga al funcionamiento de las fuerzas productivas. Pero una cosa es juntarse por afinidad y otra diferente hacerlo por compulsión. Cultivada durante siglo -en ciertos casos hasta milenios-, una íntima copertenencia reunía en épocas precapitalistas a las distintas fuerzas de trabajo individuales dentro de la totalidad imprecisa pero estructurada del sujeto de trabajo social global. Las capacidades de producción se organizaban espontáneamente en torno aún sistema social que el individuo había construido lenta y minuciosamente, que repartía el trabajo y que adjudicaba así a la operación realizada por cada una de ella una función cooperativa diferencial. Producir era cooperar (...) y la cooperación se regía por principios técnicos-culturales, evidentes por sí mismo para el

sujeto social en la medida en que, por más mediados que fueran eran creaciones suyas. El medio de producción -la tierra y los instrumentos- se acoplaban al sistema de capacidades productivas del sujeto, a manera de plasmación material de una imagen que refleja a ese sistema, pero ampliado indefinidamente sobre un horizonte abierto de efectividades posibles. Si la cooperación era el modo de existencia del sujeto de trabajo, la forma particular de esta cooperación determina la estructura tecnológica del medio de producción. Entre sujeto y objeto de trabajo existía también una copertenencia profunda; si se juntaban en el proceso productivo era debido afinidad técnico-cultural (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 116)

En esta descripción que realiza Echeverría del intercambio mercantil simple, parecería una descripción de la forma natural que habla Marx y rescata su relación con el valor de uso. La forma de realización o voluntad sintetizadora del ser social se basa en relaciones concretas y cotidianas que se establecen mediante una orientación política centralizada, es decir monopolizada por las elites aristocráticas, que por su predestinación divina direccionan u orientan la forma de constitución del sujeto social, por ello que Echeverría halla que la técnica está supeditada a la cultura (en este sentido se resalta su relación profunda con la religión), esta establece la ubicación de cada individuo dentro del quehacer social de producción y consumo y de todo el aparataje técnicamente disponible; resalta la importancia de los lazos sociales (cultura) que establecen condiciones de solidaridad y complementariedad para llevar adelante el gran objetivo trascendentalizado por la aristocracia a toda la sociedad. Este proceso de subsunción se produce de una manera compleja y contradictoria, en la que una forma se quiere imponer sobre la otra, el ímpetu desbordante de la dinámica de valor se impone hegemónica sobre la forma natural, este proceso es históricamente situado por lo que se desarrolla de manera particular en cada caso donde se desenvuelve.

La descripción hecha por Echeverría tiene similitud con la comprensión desarrollada por José Carlos Mariátegui, quien al analizar las condiciones sociales de los países andinos de América Latina halla en instituciones milenarias, de los Incas o incluso previo a ellos, un carácter de comunismo primitivo,¹² que según su análisis deberían liberarse, o

¹² En los "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana", un libro ya clásico del Marxismo crítico Latinoamericana, José Carlos Mariátegui desarrolla una mirada sobre la realidad y condición del indígena, denominada como "El Problema del Indio", en la cual asume una postura crítica y original al respecto, principalmente por ubicar un comunismo milenario que permanece latente en las sociedades andinas actuales, a continuación un pasaje en el que recupera críticamente el pensamiento de Luis Eduardo Valcárcel, (investigador peruano, considerado padre la antropología peruana, dedicado al estudio del Perú pre hispánico por ende también parte de la corriente de lo que se conoce como el indigenismo, dedicado a revalorizar la cultura andina y a tejer conexiones entre el antiguo Imperio Inca y las sociedad agrícolas de su época.) "La tierra -escribe Valcárcel estudiando la vida económica del Tahuantinsuyo- en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es, Hermanados los dos conceptos de la

en términos Benjamineanos, un mundo latente reprimido por el mundo objetivamente posible o existente que podría manifestarse o actualizar la historia con la redención de su existencia.

El paso de las sociedades que poseen una circulación mercantil simple a la circulación mercantil capitalista, se da mediante un proceso “preparatorio” de subsunción formal (relacionado con las formas del individuo/sociedad o la subjetividad) hasta constituir una subsunción real, se caracteriza por la resistencia de los valores sociales y culturales que siguen guiándose por un proyecto de vida social no moderno capitalista, pero la forma que resiste se torna parte del proceso económico que comienza a direccionar de manera general la producción de plusvalor como mecanismo de acumulación hegemónico. Precisamente el interés por este aspecto en Latinoamérica lo llevará al estudio del siglo XVII y del barroco.

El tránsito de una subsunción formal a una real, significó los siguientes cambios:

a. Elimina el fundamento subjetivo de la existencia cooperativa del Trabajador al supeditarla a una necesidad cósmica, la necesidad que tiene el capital, para valorizarse, de ser invertido como capital variable en el mercado de trabajo individuales; y b. invalida la afinidad técnica-cultural entre sujeto y objeto de trabajo al supeditarle a pura coincidencia de ambos como figuras reales de las dos partes complementarias de un mismo capital. Es una crisis técnica -del sujeto y del objeto- la que, como resultado de subsunción formal, reclama el surgimiento de un nuevo tipo de cooperación laboral, de un nuevo tipo de medios de producción (...) de un nuevo tipo de estructura tecnológica capaz de permitir una sintetización de las fuerzas productivas que esté de acuerdo con el productivismo capitalista. (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986)

La consolidación de una voluntad enajenada o seudo identidad como eje que articula y direcciona las actividades productivas y consuntivas, se manifiesta según Marx, en lo que Echeverría reconoce como *hybris*, esa ruptura o negatividad que aparece en la naturaleza que deviene positividad hasta autoritaria como existencia reafirmando, el ser humano. Acontece este hedonismo o antropocentrismo exacerbado, principalmente como producto del desarrollo técnico, dominación de la naturaleza que se corresponde con la racionalización abstracta del proceso de trabajo, es decir su comprensión iluminada en términos cuantitativos, desarrollo de una racionalidad instrumental¹³, que mercantiliza

ideología aborígen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día” (Mariátegui, 2005, p. 55)

¹³ En este mismo sentido podemos ver que aboga Descartes “el yo es o bien espíritu (pensar, cogito me cogitare) o bien, en la medida en que no es mero pensar, cogitatio, es un ente corporal y ya no es más el ojo genuino: las cualidades y afinidades que se le adscriben pertenecen entonces a la res extensa.” (Marcuse, Caracter afirmativo de la cultura, 2011, p. 26), el yo cartesiano estiliza la comprensión de autoconciencia, que se halla en un lugar intermedio entre aquellos dos planos de lo humano, excluye de

todo, incluso aquella “mercancía clave” en el proceso de producción y consumo, el “ser humano”, que es administrado precisamente como una mercancía más. El aparataje técnico y las relaciones mediante el cual se establece dicho aparataje funcionan gracias a su subsunción racional y abstracta, de la dinámica o energía que mueve los ciclos productivos y de consumo, para la valorización del valor.

La dinámica del proceso productivo capitalista, que desarrolla las posibilidades cuantitativas de la existencia, es una configuración moderno capitalista de la *hybris*, en base a la explotación de la fuerza del trabajo, mediante la apropiación del plusvalor por parte del capitalista, cuyo límite mismo es el intercambio, base y sustento material de la reproducción capitalista y del aparataje técnico existente. Si llevamos al límite esta lógica se puede debatir la lectura mecánica y evolucionista de la famosa introducción de la “*Contribución a la Crítica de la Economía Política*”, según la cual el desarrollo mismo del capitalismo y su “contradicción” llevarían o desembocarían en el establecimiento del comunismo de manera automática. De acuerdo a esta comprensión existe una periferia que debe desarrollarse de acuerdo al camino trazado por los centros del desarrollo capitalista, expresión ideología del capitalista militante, la única salida que se encuentra al avanzar por este camino es la barbarie. Que significa agudizar la dinámica de explotación del plusvalor, tanto la explotación máxima de la sustancia valor existente en la fuerza de trabajo, como la explotación indiscriminada y salvaje de la naturaleza, significaría la aniquilación material y cultural de nuestras sociedades. Avanzar en un ecocidio y genocidio sistemático y rentablemente diseñado.

Avanzando en este sentido Echeverría analiza, el proceso de ganancias extraordinarias, es decir, como se alcanza el éxito y de que se trata el progreso en los términos del intercambio mercantil capitalista. Así los propietarios capitalistas se clasificarían en dos grandes grupos:

Uno, mayoritario, compuesto por los burgueses propiamente dichos, que sólo pueden incrementar su producción mediante un gasto mayor de trabajo (vivo u objetivado) y, otro, minoritario, compuesto por los señores, que disponen de una fuente de productividad extraordinaria en virtud del dominio que tienen sobre determinados medios de producción no producidos. (Echeverría, *El Discurso crítico de Marx*, 1986, p. 129)

En este punto Echeverría identifica dos clases de *señores*, los del *domini antiguos*, herederos o conquistadores que monopolizan el acceso a territorios naturales de

principio las pasiones, instintos y deseos del sistema racional humano. El Eros es excluido del sistemáticamente de la razón que devendrá instrumental.

excepcionalidad productiva. Un ejemplo los Jeques Árabes que administran países productores de petróleo. Y los *domini modernos* que monopolizan medios de producción técnicamente nuevos, de excepcional eficacia. O mediante el uso de la ciencia moderna, descubre una “terra nova físico- química”. Un ejemplo Mark Zuckerberg dueño de Facebook o Bill Gates dueño de Microsoft. Aquí se marca una profunda diferencia de racionalidades prácticas y teóricas entre ambas clases de capitalistas.

En América Latina las oligarquías desde mediados del siglo XVII periodo en el que se configura de manera vigorosa en medio de una crisis las características de la modernidad latinoamericana, se estiliza sus trazos más estructurales. En la economía las oligarquías se insertaron en el mercado capitalista global mediante la exportación de minerales y productos agrícolas, es decir una explotación de la plusvalía absoluta. De tal forma que la modernidad latinoamericana acontece en una integración/conformación particular del mercado capitalista global, según las cuales todos los participantes del mercado son iguales, unos como propietarios de medios producción y otros como fuerza de trabajo.

Esta modernidad periférica funcionará sobre la materialidad de las instituciones del periodo colonial, estas será la materia con la cual se dará forma a la hacienda agro o minera exportadora. Es decir, se da a luz a una modernidad con profundos trazos o características coloniales. La concreción histórica configura la continuación de instituciones coloniales de origen feudal en la modernidad capitalista muy particular que se plasma objetivamente en Latino América, la sobre explotación de la mano de obra en condiciones de servidumbre del periodo colonial(racista) se prolonga en las nuevas haciendas agro o minero exportadoras, en la que sigue siendo el plusvalor absoluto el que garantiza la riqueza de las oligarquías y una ventaja comparativa en la composición del mercado mundial de la libre competencia. Además de mantener una negación latente del mestizaje o codigofagia, rasgo de una contradicción ontológico de nuestra existencia, que se proyecta como racismo o fascismo que pretende un apartheid objetivo en el mundo de la vida, para esconder sus inseguridades y existencia en constante negación, que pretende la certeza de blanquitud del sujeto colonizador, premoderno en su contenido y moderno en su forma. Es más, existen intercambios mercantiles simples en diversas regiones que no necesariamente se relacionan con la participación en el mercado mundial y que responden a procesos históricos distintos incluso abiertamente contrarios con la lógica del capital.

Como sucedió con la arquitectura y de manera particular con los templos religiosos, aconteció un proceso de subsunción formal particular de los significantes, elementos prácticos y aparataje técnico, subsunción que pretendió ser real mediante la estrategia del apartheid es decir del no reconocimiento de la otredad en la constitución del ser latinoamericano; se pretende imponer lo extranjero por sobre la destrucción de las culturas locales. Proyecto que, a mediados del siglo XXVII, con las reformas Borbónicas entraría en crisis y desataría otra estrategia, el mestizaje, una subcodificación nueva con los códigos disponibles que sobrevivían de este encuentro y se expresa de manera particular en una nueva identidad, que pretende recrear técnica y cultura europea en América revitalizada ahora como propia,

En la historia de América Latina, la armazón económica de la modernidad capitalista ha sido siempre demasiado endeble como sustentar la fusión completa de los rasgos profundos de la modernidad con los rasgos propios del capitalismo. Entre otros, el rasgo moderno de la crisis de las identidades arcaicas, de su necesidad de refundarse y mestizarse no ha podido ser vencido en las sociedades latinoamericanas por la tendencia capitalista a la fijación de las mismas y a su integración dentro de las múltiples identidades nacionales, a la sustitución del mestizaje identitario por el apartheid de las identidades sociales consolidadas e inmutables. Esta falta de coincidencia plena entre lo moderno y lo capitalista hará que el tipo de modernidad capitalista que aparezca en América Latina se diferencia considerablemente del que será dominante en la historia moderna de Occidente; es lo que hará, por lo demás, que la miseria moderna que se extiende sobre el continente sea confundido con una miseria premoderna, a la que sólo la modernización capitalista sería capaz de poner fin! (Echeverría, Vuelta de Siglo, 2005, p. 2002)

La distribución internacional del trabajo descrita académicamente en la teoría de las ventajas comparativas estimo que las condiciones históricas y geográficas de Latinoamérica determinaban su excelente papel como productor de materia prima, de productos agrícolas y minerales, y además de la vitalidad demográfica de la región la constituía como una reserva ideal del ejército industrial de reserva. Lo cual rápidamente fue comprendido por el realismo periférico de las oligarquías regionales.

El objetivo, éxito o progreso de todo capitalista o principio social capitalista se basa precisamente en convertirse en un señor y en este sentido se mueve el principio de innovación en nuestras sociedades. Así la renta sobre la tecnología, es lo que a inicios del capitalismo era la renta sobre la tierra, brinda una ventaja excepcional a su poseedor, incluso mayor que el acceso a fuerza de trabajo barata y calificada. Lo que es más evidente en los países industrialmente desarrollados. En Latinoamérica se da una subsunción de la forma señor del *domini antiguos* sobre y en disputa con los señores de *domini moderno*

que surgen orgánicamente dentro de las economías, en ese sentido los domini antiguos privilegian las alianzas con los capitalistas extranjeros de carácter imperial.

1.3 A modo de conclusión

Echeverría siente una afinidad muy particular con el pensamiento de Rosa Luxemburgo y podríamos decir que la radicalidad de una de sus frases más conocidas: “Revolución o Barbarie” serviría para resumir una de las principales conclusiones de su lectura crítica de “*El Capital*”, en el sentido que identifica el progreso mismo del capitalismo con el establecimiento de la barbarie (que muy bien Benjamin desarrollo), la administración de la vida en términos de una voluntad enajenada que impulsa un proceso de destrucción de las posibilidades de disfrute de la vida. Por lo tanto, los ciclos mismo de la reproducción del capital se relacionan con un proceso de *crisis* permanente que se rehace una y otra vez, aquella *crisis* es uno de los temas centrales del estudio marxista,

El concepto de crisis, para Marx, es el concepto de una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal, que el mantenimiento de la vida de este sujeto social -una vida históricamente formada o determinada- se vuelve, de alguna manera, imposible. Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de crisis (...) El concepto de crisis se encuentra conectado directamente con el concepto de revolución. Cuando una forma histórica de reproducción social ya no puede continuar porque ha dejado de asegurar la marcha de esa reproducción social que ella está formando, entonces esta reproducción entra en crisis: junto a la imposibilidad de la forma vieja aparece la posibilidad de que otra forma de sujeto social entre en lugar de ella, de que haya una transformación revolucionaria. Esta es la conexión esencial que da importancia al concepto de crisis para el discurso comunista (...) Afecta a todas las estructuras: económica, social, política, cultural, del sujeto social en un momento determinado (...) para Marx, el aspecto económico es el aspecto determinante. La razón está en que la crisis de los otros órdenes (de los órdenes sociales, culturales y políticos) pueden ser pseudoresueltas si el aspecto económico de la crisis de alguna manera llega a solucionarse. (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 137)

Cuando el mundo objetivamente posible y establecido deja de sustentar su auto referencialidad, otros mundos reprimidos por el vigente, comienzan a mostrarse por sus márgenes como posibilidades reales y efectivas para rescatar la vida y prolongarla. Echeverría visibiliza esa contradicción principalmente en la contradicción de la forma valor y la forma valor de uso, lo cual se expresa en la producción y consumo mismo del mundo, esta contradicción se vuelve más aguda y principal en momentos en que el sistema en su generalidad se debilita, y la contradicción latente en la reproducción misma de la vida concreta y cotidiana coincide con la manifestación ampliada y social de dicha contradicción. Como identifica Echeverría, Marx entrega una importancia principal, a las crisis que involucran el aspecto económico, como eje que sería la piedra angular sobre la

que se sustentaría cualquier posibilidad revolucionaria, esta importancia se relaciona con el establecimiento de una sociedad comercial, en el sentido que reprimen las múltiples dimensiones de la vida a una sola, la reproducción de la vida en términos económicos, más si se piensa en el paso al establecimiento de otro mundo posible, esta sería del viejo mundo, pues los mundos posibles, y el comunista, sería de un orden absolutamente distinto, en que la vida comercial sería el pasado bárbaro. Lo cual se expresa en la comprensión hecha por Echeverría en el estudio de *“El Capital”* donde se alinea con la importancia superior de la dimensión económica, profundizando y ampliando sus estudios críticos reconocerá la importancia en igual medida de otras dimensiones cuando se piensa en revolucionar las condiciones civilizatorias, de aquello su acercamiento al arte.

Me gustaría terminar con la lectura crítica que retoma Echeverría de Rosa Luxemburgo, asistimos así a una mirada y lectura periférica de *“El Capital”*, de manera específica ahora enfocada en la sección Tercera del Tomo II,

Un esquema como el que propuso Marx, que exclusivamente considera los dos grandes sectores de la economía -el generador de medios de producción y el generador de los medios de subsistencia-, es un esquema insuficiente, por cuanto falta considerar en él factores que afectan “desde fuera” el funcionamiento reproductivo de la misma. Con la mera consideración de los dos sectores no podemos trazarnos una imagen acabada de la realización del plusvalor ni tampoco de su consumo, y sin dicha imagen no es posible sistematizar globalmente la contradicción entre el proceso de reproducción social-proletario y el proceso de reproducción del capital, que es precisamente la contradicción esencial de la economía capitalista. (Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, 1994, p. 66)

La crítica de Luxemburgo, se refiere a la existencia de una lectura armonista, en el sentido de concebir el funcionamiento del intercambio mercantil capitalista como exclusivo, perfectible y por sí mismo superable, de pensarlo como si, su funcionamiento se basará exclusivamente en sí mismo y en su expansión imperial por el mundo. Luxemburgo lo pensará en términos exclusivamente geográficos, en términos de expansión de los imperios de su época sobre el mundo en busca de condiciones extraordinarias de explotación y acumulación de riquezas.

Echeverría, ampliando y profundizando esta aguda crítica, reconoce la discontinuidad o la falsa apariencia de dialéctica armónica entre los tipos de intercambio mercantil simple que “deberá devenir” en su forma mercantil capitalista. El capitalismo global precisamente aparece como el necesario y natural desarrollo del intercambio mercantil simple en sus distintas y diversas modalidades. La contradicción no solo se da en términos geográficos, sino expresa la contradicción entre modernidad capitalista versus

premodernidad, entre intercambio mercantil simple versus intercambio mercantil capitalista que podríamos sintetizar entre valor de uso y valor de cambio. Contradicción que se sucede de forma fractal¹⁴, una contradicción que pretende reproducirse en todas las dimensiones humanas y a toda escala, pero con la imposibilidad de generar una síntesis absoluta.

Existen relaciones no capitalistas dentro del capitalismo que consiguen mantenerse pese a la hegemonía de esta nueva forma social. Dependiendo de las condiciones particulares en donde se desarrolla el nuevo proyecto capitalista, que forcejea y se impone sobre las significaciones de la cultura existente y demuestra efectividad en el aparataje y organización técnica disponible para desarrollar su cometido. No en pocas ocasiones se mantienen activas instituciones del viejo mundo en el nuevo solucionando problemas concretos de la existencia de quienes la conforman, muchas veces sometida a una jerarquía mayor de orden capitalista o en otras ocasiones independientes sin relación directa con la forma hegemónica. Estas zonas son los claros y oscuros, las tinieblas respecto a los centros capitalistas desde donde al mismo tiempo se invisibilizan o incluso se niegan abiertamente la existencia de estos y no en pocos casos se convierten en parte determinante del proceso de producción, circulación o consumo de los grandes centros capitalistas, que además permite la reproducción capitalista en su apariencia de armonía inagotable y perfectibilidad constante. La ley general de la acumulación del capital de manera global, demuestra el necesario empobrecimiento de las sociedades, espacios o regiones del mundo en el que se hegemoniza el capitalismo, siendo realmente estos términos los únicos bajos los cuales existe la modernidad capitalista objetivamente posible, caracterizada por la explotación del plusvalor como proyecto de vida y la sobre explotación de las grandes mayorías y la muerte de la naturaleza.

¹⁴ Cuando observamos las relaciones familiares tradicionales, patriarcales y machista, existe una explotación de la fuerza de trabajo indirecta de las mujeres que conforman esta unidad familiar, riqueza que garantiza la reproducción de la fuerza de trabajo del hombre/macho (lo que no niega los privilegios que éste obtiene de esta relación, sino, además), riqueza que no es acumulada directamente por él sino por el capitalista que compra su fuerza de trabajo (lo que se conoce como la economía del cuidado). O incluso podríamos decir que cumple una función pedagógica en el sentido que naturaliza la explotación. O pensar en el papel de las Iglesias dentro de la economía capitalista. De forma similar las relaciones económicas pre capitalistas, por ejemplo, el racismo, que valora con otro estándar el trabajo de determinados grupos humanos. A nivel global el establecimiento de las ventajas comparativas forzadas, es decir el subdesarrollo, garantiza el monopolio de técnica/tecnología sobre economías periféricas condenadas a apagar esa renta. Todas estas instituciones de carácter pre moderno que se articulan y permiten la reproducción de la economía capitalista.

Lo que permite comprender que el establecimiento de la modernidad capitalista como eje estructurador de la vida global, es un hecho que es vivido de acuerdo a la forma muy particular de las condiciones concretas en las que fue introducido en cada una de las sociedades en las que se establece, sólo una lectura eurocéntrica o abiertamente militante del capitalismo no permite visibilizar la contradicción latente, y más bien plantea la existencia de sociedades en “transito” hacia el capitalismo técnicamente desarrollados al modo de los países en donde tuvo su génesis y desde donde se exporto de manera imperial.

El “*lugar de habla*” en este sentido ha permitido comprender al filósofo que el devenir de la modernidad capitalista no involucra un solo proceso sino varias y distintas modernidades, por ende, no necesariamente la modernidad de la razón instrumental estructuradora de las sociedades industrialmente desarrolladas de Europa occidental o Estados Unidos es la única que existe. Todas aquellas sociedades que son asumidas como si estuvieran en medio de un transitar, lo están de acuerdo a la lógica del tiempo ascendente y vertiginosos del progreso, romper con él, es asumir la existencia de diversas modernidades, como la que vivimos, transitamos y construimos los latinoamericanos.

CAPÍTULO II
ARTE Y CULTURAS



Ilustración 2. Mural en el exterior, el Museo Regional Cuauhnahuac, Palacio de las Cortes, en la Plaza de Armas, Cuernavaca, Morelos, México

—¡“Markask’a”! —le dije—. En los pueblos donde he vivido con mi padre, los indios no son erk’es. Aquí parece que no los dejan llegar a ser hombres. Tienen miedo, siempre, como criaturas. Yo he sentido el ahogo de que tú hablas sólo en los días de las corridas, cuando los toros rajaban el pecho y el vientre de los indios borrachos, y cuando al anoecer, a la salida del pueblo, despedían a los cóndores que amarraron sobre los toros bravos. Entonces todos cantan como desesperados, hombres y mujeres, mientras los cóndores se elevan, sufriendo. Pero ese canto no te oprime; te arrastra, como a buscar a alguien con quien pelear, algún maldito. Esa clase de sentimiento te ataca, te agarra por dentro.

Los Ríos Profundos, José María Arguedas

Si intentamos ubicar una dirección en el desarrollo del pensamiento de Bolívar Echeverría, podríamos ubicar en un extremo, la lectura de los textos clásicos del comunismo, principalmente las contribuciones centrales del Marx, enfocado con agudeza y centralidad en “*El Capital*” como obra central para el establecimiento de las bases profundas del pensamiento comunista. Y al otro extremo podríamos ubicar los análisis considerados como pensamiento crítico, si bien cuya centralidad también la ubicamos dentro del marxismo, realiza una lectura que confronta el marxismo con corrientes de pensamiento como el existencialismo de Heidegger o Sartre, la escuela de los Annales franceses principalmente Fernand Braudel, la filosofía y lingüística de Ferdinand de Saussure, y la escuela crítica y sus diversos representantes de manera que amplía y profundiza en lo que podríamos llamar un marxismo “*crítico o heterodoxo*”, en contraposición al marxismo ortodoxo o “socialismo real”. De ahí que podemos ubicar una centralidad inicial en la filosofía económica - política para luego ampliar su análisis con temas como el arte, juego, estética y religión. El desdoblamiento de la primera centralidad a la segunda, es posible gracias a una bisagra, que sostiene o permite la conexión de este todo, sirve de medio de conexión entre ambos momentos en uno sólo, el análisis de la cultura. Reconociendo que existe una complementariedad entre el desdoblamiento de los dos momentos descritos, lo que me dispongo es a realizar una confrontación dialéctica entre estos dos Bolívares, confrontación crítica que me permita visibilizar la importancia, caminos abiertos y perspectivas que surgen en este diálogo.

Desde la comprensión misma de su teoría podríamos ubicar una respuesta a los momentos que se identifican en el desarrollo de su pensamiento, en primer momento acompañaría el análisis de la economía capitalista, y su característica esencial como valor

valorizándose, para pasar a ampliar el estudio de posibilidades de superar el capitalismo, para lo cual se vislumbra diversas formas de organización social del valor de uso, que permiten indagar sobre posibilidades en diversas dimensiones del quehacer humano, rompiendo las cadenas de la sociedad comercial capitalista. Este camino mismo es el que dirigirá una de sus principales apuestas académicas, el análisis crítico de la modernidad capitalista en su aspecto cultural e identitario, situado en una universalidad del pensamiento crítico y en el contexto latinoamericano.

Echeverría desarrolla una lectura del proceso de comunicación lingüística propuesta por Roman Jakobson en 1960, desarrolla un análisis de la relación dialéctica entre el proceso de producción y consumo de la vida social planteada por Marx en “*El Capital*” y el proceso de producción y consumo de significaciones expuesto por Jakobson. Producto de este análisis surge una comprensión clave para la teoría de la identidad cultural de Echeverría, relacionada con el proceso de codigofagia o mestizaje cultural.

2.1. Historia de la Cultura

Comala, donde se ventila la vida como si fuera un
murmullo, como si fuera un puro murmullo de la vida.

Pedro Páramo, Juan Rulfo

Una de las preocupaciones centrales y persistentes en el pensamiento de Bolívar Echeverría es el carácter cultural que poseemos los individuos, característica que a nivel ontológico es determinante en el desarrollo de cualquier filosofía. Nos proponemos realizar un dialogo o lectura crítica, sumarnos a la discusión que el filósofo mantiene con otros filósofos relacionados con la teoría crítica: Lukács, Bloch, Lefebvre, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Sartre entre otros. En este contexto uno de sus principales proyectos fue la elaboración de una crítica a la concepción de “Cultura” desarrollada en occidente.

Como herencia de los distintos periodos premodernos, en los que lo sobrenatural o extra humano (divino) dotaba de humanidad a las sociedades sobre la tierra, se plantea en los inicios mismos de la modernidad, que se pretende despoja o liberada de esta herencia, la nueva ubicación de aquello desconocido y característico de lo humano ahora se identificaría en el espíritu, en aquello que no se ve, pero que permanece presente y dando vida,

La idea de cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades

que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”. (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 26)

Ya en el pasaje de la famosa discusión de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, durante el periodo de instauración de la España Imperial, durante el periodo de genocidio y conquista, al institucionalizar las colonias americanas, uno de los actos inaugurales de la modernidad, se desarrolló en un debate de carácter teológico - filosófico en torno a la condición de humanidad de este “ser humano” singular o “primitivo” del “mundo nuevo”, la discusión giro en torno a que si esta nueva criatura posee o no posee alma, pues el rasgo característico de humanidad era ser poseedor de una, una estructura interna que este sustentada por esta presencia pues la estructura externa que obviamente demuestra nuestras semejanzas no eran evidencia empírica suficiente para catalogarnos como miembros de la misma especie.

Herbert Marcuse en “*Acerca del Carácter Afirmativo de la Cultura*” (1967), comienza con una referencia al mundo griego, al idealismo vigente en gran parte del transcurrir histórico de esta sociedad,

Al igual que el mundo exterior, el alma humana se divide en una esfera superior y otra inferior; entre los dos polos de la sensibilidad y de la razón se desenvuelve la historia del alma. La valoración negativa de la sensibilidad obedece a los mismos motivos que los del mundo material, por ser un campo de anarquía, de inestabilidad y de falta de libertad. (Marcuse, Caracter afirmativo de la cultura, 2011, p. 5)

La belleza misma de las cosas y de lo humano se halla en el mundo de las ideas, en contraste con el mundo material, este primer mundo es el que debe guiar al segundo, en otros términos, la totalidad de la condición humana se halla jerarquizada en este sentido, alma por sobre el cuerpo.

Esta ligazón con el espíritu se resalta en el apareamiento del “termino cultura (...) en la sociedad de la Roma antigua como la traducción de la palabra griega paideia: “crianza de los niños” (...) enraizado en la noción de “cultivo” ha mantenido su núcleo semántico. Se trata del cultivo de la humanitas” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 28) Tratada en sentido particular “como la actividad de un espíritu (nous) metafísico encarnado en la vida humana” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 28). En este mismo sentido aboga Descartes “el yo es o bien espíritu (pensar, cogito me cogitare) o bien, en la medida en que no es mero pensar, cogitatio, es un ente corporal y ya no es más el ojo genuino: las cualidades y afinidades que se le adscriben pertenecen entonces a la

res extensa.” (Marcuse, *Caracter afirmativo de la cultura*, 2011, p. 26), el yo cartesiano estiliza la comprensión de la autoconciencia, que se halla en un lugar intermedio entre aquellos dos planos de lo humano, excluye de principio las pasiones, instintos y deseos del sistema racional humano emparentado sustancialmente con el espíritu.

Según Echeverría esta concepción es cuestionada principalmente a mediados del siglo XX, en la que se contrapone al término cultura al término civilización, pero previamente se había desarrollado un camino en este sentido,

La redefinición moderna del viejo término “cultura” comenzó a gestarse con una intensión neoclásica en el siglo XVIII en Alemania, contraposición al sentido en el término barroco “Civilization” en las cortes francesas e inglesas.” Siendo este el contexto de las disputas entre la burguesía naciente y la nobleza en decaimiento, siendo la burguesía la que ostenta “cultura viva”, principalmente por ser el espíritu que empuja el desarrollo de la ciencia y la nobleza la cultura muerta o civilización. Para Kant son cultos quienes “poseen la capacidad de crear nuevas formas a partir de contenidos inéditos. (Echeverría, *Definición de la Cultura*, 2010, p. 29).

En Alemania, en el siglo XIX, el término se relaciona con “actividades en las que la creatividad se manifiesta de manera pura” en contraposición a su uso mercantil, hasta volverse un término “romántico” es decir “como actividad del resultado del genio” no sólo de la actividad intelectual, como es el caso de la civilización. A tono con las condiciones históricas asume un tinte relacionado con el establecimiento o capacidad de construir Estados Naciones como muestra del desarrollo del Espíritu, tomando las palabras de Hegel. En otros términos “el alma, está caracterizada esencialmente por no ser “aún espíritu”” (Marcuse, *Caracter afirmativo de la cultura*, 2011, p. 29), manteniendo una relación o ímpetu con la mirada imperialista que surge de tal proceso, “los románticos retomaron la vieja convicción barroca de que el único agente de la creación cultural efectiva es el pueblo” (Echeverría, *Definición de la Cultura*, 2010, p. 31). Resaltar que en un principio los románticos concebían a la cultura como un concepto clasista no etnicista, es decir, era concebida de forma abierta como el encuentro en diversidad, mientras que posteriormente se transformó en la existencia de pueblos poseedores de una verdadera cultura y aquellos otros “pueblos naturales”. De forma similar el desarrollo del término “civilización” en la sociedad inglesa donde se vincula directamente con la “etnografía colonialista”, que relaciona a las sociedades modernas con la cultura y a las sociedades en condiciones de pre modernidad con primitivismo o barbarie. No es casualidad que durante este periodo se configura aquello que conocemos como “eurocentrismo”.

2.2. Grandes Premisas

Yo conozco [decía Antero] a los ríos bravos, a estos ríos traicioneros; sé cómo andan, cómo crecen, qué fuerza tienen por dentro; por qué sitios pasan sus venas. Sólo por asustar a los indios de mi hacienda me tiraba al Pachachaca en el tiempo de lluvias. Las indias gritaban, mientras dejaba que el río me llevara. No hay que cruzarlos al corte; de una vena hay que escapar a lo largo; la corriente tiembla, tú te estiras en su dirección, y de repente, con un movimiento ligero del cuerpo te escapás; la fuerza del agua te lanza. ¡Esa prueba sí, es cómo para que vea tu adorada! ¡Que llore y que después te mire alcanzar la orilla!

Los Ríos Profundos, José María Arguedas

La lectura crítica que Echeverría desarrolla del “*El Capital*” es confrontada con lecturas de la primera generación de la escuela de Frankfurt sobre el devenir de la modernidad capitalista como un proceso único, global y teleológico que significa la destrucción de lo otro y la autodestrucción de lo humano, devenir apocalíptico que surge de la expansión totalitaria del capitalismo, pero precisamente una lectura a contrapelo desde la periferia cuestiona esta tesis, en cuanto capitalismo en su diversas formas de manifestaciones situadas reprimen de forma objetiva mundos diversos e históricamente reprimidos en tiempo y espacio,

El dispositivo civilizatorio de la modernidad capitalista prevalece, sin duda, y domina, pero sólo a la manera de un parasito desmesurado. Su fuerza no es otra que la propia fuerza creativa de la sociedad -la que ésta tiene cuando funciona de acuerdo a su “forma natural” o en referencia al “valor de uso” del mundo de la vida-, fuerza a la que él puede únicamente desviar y deformar. Ahogarla equivaldría para él a un suicidio, a privarse del anfitrión que lo mantiene (Echeverría, *Vuelta de Siglo*, 2005, p. 17)

A partir de las condiciones particulares, históricamente situadas, las diferentes sociedades que se ven confrontadas en su materialidad profunda por el hecho capitalista, generan diversas respuestas o resistencias para hacer vivible la crisis permanente provocada y actualizada en el mundo de la vida por la movilidad de la dinámica capitalista. El concepto de cultura que desarrolla Echeverría busca un concepto que responda a esta exigencia, por lo cual arribará a una concepción o definición de cultura *formalista* y *existencialista*. Partiendo de la contradicción central que se expresa en “*El Capital*” entre valor de uso y valor, disputa fundamental en la reproducción social,

confrontación el ámbito de la semiosis con la contradicción entre lengua o código y las actividades de uso que generan los mismos.

Partiendo de una confrontación entre “*estructuralismo*” y “*existencialismo*”, entre las teorías de los dos más importantes representantes de estas corrientes de pensamiento avanzado mediados del siglo pasado: Lévi-Straus y Jean Paul Sartre. De este último adopta la noción de “*libertad*” como constitutiva del individuo, en detrimento de pensar la voluntad sujeta a una serie compleja e intrincada de dispositivos y estructuras de carácter natural que determinarían el quehacer humano. De hecho, lo que Echeverría hace es establecer una relación dialéctica entre esos dos principios, “*estructuralismo*” y “*existencialismo*”, dándole en última instancia importancia a la movilización permanente e indetenible de la existencia siempre abierta en determinadas condiciones históricas, el ser humano no se rige por leyes de carácter natural, o por la mera necesidad de la reproducción material de la vida animal, sino que trasciende estas determinaciones.

La libertad inherente al ser humano se expresa en la actualización particular del mundo de la vida en los términos de una continuidad con una configuración o estructuración particular de la reproducción de la vida o una ruptura, es decir la existencia se da en ese forcejeo, en la recreación o uso de dichas estructuraciones en un tiempo, espacio y contexto concreto, estableciendo relaciones singulares con otros seres humanos y con la naturaleza, pero siempre acompañados de la posibilidad latente de una renovación de este conjunto complejo de relaciones.

Esta paradoja o contradicción es identificada por Saussure en el desarrollo de su teoría lingüística, “acerca de la constitución bifacética o del doble aspecto del hecho lingüístico o de la semiosis en general -vigencia de la estructura, lengua o código, por un lado, y actividad de habla o de uso, por otro-, se inclinan por la preeminencia ontológica de uno u otro de esos dos lados” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 36). Echeverría identifica la libertad como una facultad propia del ser humano en la reproducción social y semiótica, como capacidad de expresar una voluntad, en la medida que le da forma a su sociabilidad, que es precisamente aquello que le permite o le hace trascender in situ su condición de animalidad, negarla y afirmarla al mismo tiempo. Forma social constituida a lo largo del proceso de hominización, en un extenso, tortuoso, traumático, proceso forjado de generación en generación que nos constituye como seres humanos, labor labrada en los valores de uso en la reproducción de la vida misma, que implicaría que “reivindica lo que en la existencia de la “forma natural” del mundo de la vida hay de

libertad, (...) lo que en ella hay de actividad inventora de formas cualitativamente diferentes, de realidad irreductible al simple proceso de trabajo abstracto, es decir, de formación y valorización del valor económico¹⁵” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 37). Expresa la relación particular y esencial que se despliega en la modernidad capitalista,

La contraposición entre esa sustancia trans – histórica o forma fundamental y este modo capitalista o forma histórica moderna (...) El modo capitalista es descrito y explicado como una forma que contradice o deforma -reprime o hipertrofia- la sustancia que la soporta y sobre la que ella se asienta parasitariamente (...) La contraposición que Marx establece es siempre entre la forma social – natural o estrato de valor de uso del proceso de producción/consumo y la forma social – capitalista o estrato de valor (valorizándose) que subsume o subordina a la primera. (Echeverría, El Discurso crítico de Marx, 1986, p. 56)

2.3. Saudade

La terminación quechua yllu es una onomatopeya. Yllu representa en una de sus formas la música que producen las pequeñas alas en vuelo; música que surge del movimiento de objetos leves. Esta voz tiene semejanza con otra más vasta: illa. Illa nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. Illa es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también illa una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son illas los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los illas, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocan un

¹⁵ En la modernidad capitalista se evidencia esta contradicción en todos los espacios y dimensiones de lo humano donde se mantiene siempre latente, como una especie de trauma que se reproduce tanto a nivel individual y social, incluso a nivel de la especie, que se mantiene latente sin identificar claramente su origen, más nos obliga actuar de forma particular. Precisamente indagar en estos términos no lleva a una de las claves identificadas por Marx como las paradojas de la modernidad capitalista, el descubrimiento del fetichismo, “Implica más bien una ampliación del concepto de magia en virtud de la cual, junto con la magia arcaica, ardiente o sagrada, coexistiría una magia moderna, fría o profana. Según Marx, los modernos no sólo “se parecen” a los arcaicos, no sólo actúan “como si” se sirvieran de la magia, sin hacerlo en verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir, como eje de su vida y de su mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no “se parece” a un fetiche arcaico, ella es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado que en el primero es prueba de una justificación genuina.” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 137) Lo particular que podemos denominar cultura, se mimetiza o se funde en esta contradicción la del valor de uso y valor de cambio, paradoja que las sociedades modernas técnicamente avanzadas resuelven mediante la reproducción en términos arcaicos, por necesidad y causa de la explotación de la plusvalía, para lo cual se reproduce una condición de pobreza artificial, cultivo propio o requerimiento de dios, más este dios moderno es muy particular, la mercancía. De tal suerte que para Echeverría la sustancia particular que hace del ser humano tal, se desenvuelve en su condición de libertad, aunque reprimida sistemáticamente por la realidad (objetiva y subjetivamente) capitalista.

illa, y morir o alcanzar la resurrección, es posible. Esta voz illa tiene parentesco fonético y una cierta comunidad con la terminación yllu

Los Ríos Profundos, José María Arguedas

La definición de cultura se mueve en términos tradicionales en la modernidad capitalista, como la diferencia entre espíritu y civilización, definición sintética hecha por Marcuse sobre la “*cultura afirmativa*” nos permite dar cuenta de aquello,

Pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo “desde su interioridad”, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo. (Marcuse, *Caracter afirmativo de la cultura*, 2011, p. 13)

Lo que pretende Echeverría es “romper con la dicotomía que postula una heterogeneidad substancial entre práctica “material” y la guía espiritual en la vida humana” (Echeverría, *Definición de la Cultura*, 2010, p. 46) para lo cual, recurre como punto de partida el estudio del proceso de reproducción social general,

Un proceso constante de metabolismo o intercambio de materias entre la forma de lo humano y la forma de lo puramente natural. El ser humano, cuya forma elemental le viene de la naturaleza, transforma a la naturaleza: transformación que, aceptada a su modo por la naturaleza, es devuelta por ella al ser humano, transformándolo de nuevo. La vida humana, la existencia social, consiste en una especie de “diálogo” que la naturaleza mantiene con una parte de sí misma que se ha automatizado frente a ella (Echeverría, *Definición de la Cultura*, 2010, p. 47)

Este proceso constante de la dinámica de la existencia humana con la naturaleza, la podemos comprender en la relación particular que poseen muchas comunidades o sociedades indígenas Latino américas, que permiten y hacen posible hablar de *Buen Vivir* pese al capitalismo hegemónico. En este sentido cuando Echeverría analiza el tema de la violencia, logra diferenciar una violencia profunda y diferente a la coacción que se ejerce sobre un individuo o comunidad para administrar su voluntad o actuación. Violencia propia de los Estados modernos, que existen como monopolios legítimos de la violencia o de la racionalidad instrumental, del valor valorizándose y su universalidad imperial. Echeverría se refiere a la violencia dialéctica o transcendental,

Puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantiene entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual. Un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trataría de una violencia practicada como un autodisciplinamiento que lleva al sujeto de la violencia, tanto como agente, “donador de forma”, como paciente “receptor de forma”, a trascenderse, a cambiar un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio (Echeverría, Vuelta de Siglo, 2005, p. 61)

Esta violencia está relacionada con una violencia intersubjetiva estrechamente ligada con el erotismo, con la sensualidad y posibilidades del cuerpo. Que en el mundo arcaico es producto de la escasez absoluta, capacidad de encontrar vida ante las condiciones objetivas adversas, resistencia a esa gran otredad que aparece como sublime, inconmensurable y amenazadora. Esta transcendencia del ser humano en medio del metabolismo de la naturaleza, se expresa de manera sublimadora o productiva. Que posee relación con lo que Echeverría denomina como *Hybris*, la vida humana como desmesura en medio de la naturaleza viva, siendo así una “*transnaturalización*”. Esta capacidad sería una de las características esenciales en la identidad, cultura y sobrevivencia de la vida comunitaria,

Atada a la animalidad a la que trasciende, y sin embargo separada de ella como un abismo, cada forma determinada de lo humano, al cultivarse a sí misma, cultivaría también, simultáneamente, una contradicción que la constituye -dado que en el fondo ella no es otra cosa que la condensación de una estrategia de sobre-vivencia-: cultivaría el conflicto a la vez arcaico y siempre actual entre ella misma y lo que en ella hay de sustrato natural re-formado y deformado por su transformación. (...) su cultivo de la “mismidad” no puede comprenderse de otra manera que como una puesta en juego, como una de- y re-sustancialización o una de- y re-autenticación sistemática del sujeto: como la incesante puesta en práctica de una peculiar “*saudade*” dirigida precisamente hacia el otro, hacia aquella otra forma social en la que posiblemente la contradicción y el conflicto encuentra una solución, en la que lo humano y lo Otro, lo “natural”, puedan “reconciliarse” (*versöhnem*). (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 138)

De la forma particular y concreta en la que se establece la *hybris* para diferenciarse de la dinámica netamente natural, está determinada por el hecho fundamental que el ser humano al mismo tiempo que se afirma como una mismidad, ahora diferente al otro natural, también siente la presencia de una armonía como recuerdo grabado en lo más profundo de nuestro ser, en la que el ser humano y la naturaleza se constituían en una totalidad indiferenciable, cuyo deseo se expresa como posible en el futuro pese a la distancia que nos separa. Esta *saudade* se manifiesta como una posibilidad latente o un deseo a satisfacer que se despierta en la sexualidad o erotismo profundo de lo humano.

Esta relación dialógica sumamente singular entre el hombre y la naturaleza se divide en dos fases: la primera, productiva o de trabajo, que es la fase objetiva, que está

compuesta por objetos prácticos de dos tipos, 1. los objetos de trabajo, de la misma consistencia que la naturaleza y 2. los instrumentos de trabajo. Como consecuencia del proceso tenemos un tercer objeto práctico, que es producto de la naturaleza transformada. Para aquello el campo instrumental brinda una serie particular de posibilidades de producción. Lo cual se evidencia en el estudio del desarrollo de la técnica como eje clave para el desenvolvimiento y constitución de la modernidad.

Y la otra fase, es la consuntiva, en la que se da el disfrute de los objetos elaborados durante todo el proceso de producción (los objetos producidos siempre mantienen un grado de originalidad incluso cuando se da su producción serial e industrial). El consumo de este producto o bien, transforma al sujeto que lo consume, es decir modifica el siguiente ciclo del proceso de intercambio con la naturaleza y su respuesta.

Este diálogo con la naturaleza se da en dos niveles: el primero, uno de larga duración que ha transformado a la naturaleza tanto como materia prima o como instrumento; y el segundo, la transformación efectiva de la realidad en miras a un consumo de carácter más coyuntural. La dos fases y distintos niveles del proceso de reproducción social se mueven de manera incongruente entre sí, es decir por un lado las capacidades objetivas de producción y por otro las necesidades ilimitadas de consumo, esta paradoja o contradicción es propia de la condición humana, “en el caso del sujeto humano o social propiamente dicho su reproducción debe seguir, además del mantenimiento de la vida en términos “animales” o “físicos”, el mantenimiento de la vida en términos “políticos” o (de alguna manera metafísicos).” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 55). La materialidad o forma particular de vida que debe recrear el ser humano es su sociabilidad, que posee la violencia transcendental como capacidad creadora, constructora y re-creadora, y por ende medio de la libertad propia de la política.

Precisamente dentro del procesos de producción - consumo se genera un proceso mediante el cual se da forma al sujeto social, a nivel de la economía podríamos denominarlo como la distribución, que las diversas formas de intercambio económico que se dan dentro de una sociedad están ligadas a una voluntad de distribución, es decir que tenga un sentido o una orientación, que sería la identidad política manifestándose y constituyéndose en las relaciones sociales de producción y consumo. Mediante el proceso social de reproducción se da un proceso de realización del sujeto, es decir el sujeto social se vislumbra como proyecto y se pone en acción en base a ese deseo u objetivo potencialmente asible, aquello genera un proceso de síntesis que le da forma al sujeto

social, forma que lo estiliza de acuerdo a las diversas relaciones de producción y consumo establecidas. Resalta esta capacidad política, como significativa del ser humano dentro la reproducción de la vida, de la comunidad o de la polis. Proceso siempre acosado por el desequilibrio de las capacidades productivas y lo ilimitado del consumo, característica propia de lo humano. En tiempos de la modernidad capitalista la saudade es subsumida por la hybris moderno capitalista.

En el contexto de Latinoamérica, fuertemente marcado por el genocidio inaugural que nos abre hacia la modernidad capitalista, se expresa en la negación de la capacidad política que posee el “indio” por parte del “colonizador”, se le niega la capacidad de darle forma a su sociabilidad. Precisamente lo que implicaba principalmente aquella discusión de la época, si el “indio” era poseedor de un alma. Que implica un primer análisis racional, teológico y filosófico que establecía que los “indios” se encontraban en una condición de “sub humanidad”, de un sujeto en potencia, que solo en la medida de la acción del patrón o gamonal (instituciones coloniales administrativas, políticas y religiosas) podían alcanzar su mayoría de edad, el cielo cristiano o el progreso. De ahí que la “*Encomienda*” totalmente legitimada por la racional de la época se instituye como un mecanismo de explotación brutal o muerte sistemática para la extracción de recursos. Es uno de los primeros ejercicios del apareamiento de una racionalidad instrumental: medios – fines; en la que se convierte a la otredad, tanto lo otro humano y lo otro, naturaleza, en meros medios para un fin superior, la adquisición de riquezas, que no casualmente alimentan el proceso de la acumulación originaria en los inicios del capitalismo.

Lo que Echeverría define como Saudade, se expresa de forma muy clara y compleja en “*Los Ríos Profundos*” de José María Arguedas, en el que complejamente se teje esa relación entre religión y política en medio de un proceso de dominación étnico y clasista, por ende, esa estilización o formas que adquieren las sociedades hispanoamericanas. Mediante el relato de la vida de un adolescente de catorce años llamado Ernesto, que en medio de aquel proceso de convertirse en lo que popularmente se dice en un “hombre”, de debate en una disputa existencial entre dos mundos: el blanco de origen español y lo indígena. ¿Quién es? ¿Qué tiene que ser? Al ser miembro de una familia con “buen apellido” es decir que se reconoce como descendiente de los colonizadores, pero en circunstancias de crisis económica que dificulta la reproducción de la vida que lleva junto a su padre, termina vinculado al mundo de los vencidos, el mundo de los indios.

En este punto me gustaría colocar de manera específica la relación particular que se expresa entre la religión católica y la religiosidad que sobrevive latente de la religión en otrora propia; y su relación profunda con la política o constitución de las instituciones que le dan forma a la sociedad, desde las prácticas o *ethos* concretos en relación con la naturaleza. Gestos, prácticas, ideas, imágenes que movilizan un mundo de la vida en contradicción absoluta entre el mundo de los colonizadores y colonizados, y apenas la necesidad de la vida misma encuentra valores de uso en esta relación de dominación. Ernesto que hace una crítica al camino que estaba marcado para su futuro, es decir el camino por el que, si avanza Antenor, compañero de Ernesto, quien alcanza esa madurez mediante la dominación de las mujeres, de los colonos (indígenas), de los pobres y débiles. Ernesto que confronta con la Iglesia, representada por los curas, que incluso identifica en ellos al demonio, que sería aquel “Anticristo” de Benjamin, que se disfraza del redentor y moviliza a favor del mal, de los opresores. Así que rescata la *con-pasión* como sentimiento cristiano que permite la empatía con los vencidos, que se expresa en la denuncia necesaria de la pobreza e injusticia a la que se ven sometidos los indios. Pero aquella pregunta se expresa en términos ontológicos, es decir por la constitución de su ser, que se debate entre dos mundos. En el que uno aniquila al otro como única posibilidad de relación posible y el otro resiste ante la imposibilidad de una guerra abierta y directa.

Ernesto que sacrifica o reprime satisfacer su deseo sexual por no seguir el mismo camino de Antenor, lo sublima mediante su participación en las protestas y exigencias de justicia. Al unirse al grupo de Doña Felipa, lideresa de las chicheras reveladas, que se toma simbólicamente la plaza de armas del Cuzco, y en la que de forma mesiánica una comunión entre todos los participantes (Ernesto (mundo blanco redimido), mestizos e indígenas), que se transforman en una sola muchedumbre, se expresa el anuncio de una religión posible, tan solo mediante la denuncia del mundo actual, bajo la hegemonía blanco – mestiza. Entendiendo la religión como un re – ligar o hacer comunidad, que involucra necesariamente su profundo vínculo con la política, se expresa la constitución de una forma particular de un sujeto. Resaltar el contraste entre la plaza de armas que aparece un lugar pulcro por ser el espacio central de la vida nacional (espacio del mundo blanco) y la muchedumbre sucia, muchos alcoholizados, pobres, excluidos que se toman el espacio y les dan vida con su denuncia. Llamar la atención que esta comunión posible, de cierta forma se da por esa necesidad indígena de juntar los fragmentos de su mundo destruido y el recuerdo de la comunidad que algún día fue una, lo que se expresa de formar

fundamental similar en la sensibilidad en la relación con la naturaleza, toda redención posible se da en un re-ligar con la naturaleza, saudade. La naturaleza, donde se halla lo sagrado y mágico, se la presenta en oposición a la ciudad blanco – mestiza, donde según la lógica hegemónica que ubica lo fundamental. De tal forma que Ernesto recupera su ánimo en medio de las epifanías despertadas por su relación con la naturaleza, que le permite experimentar el animismo propio del mundo indígena. Es el retorno a un momento original, hacia una *restitutio omnium*, a diferencia de la apocatástasis que trabaja Benjamin, aquí se desarrolla en términos profanos. Es así, que cuando se declara la llegada de la peste, ante el *peligro*, los indígenas invaden la ciudad, cruzan el puente (construido por los españoles) sobre el río que separa los dos mundos. La muchedumbre es atacada por el ejército, los ríos profundos se convierten en ríos de sangre (*yayawar mayuwar mayu*), la sangre de la redención. El costo de llevar la naturaleza a la ciudad, lo sagrado a lo profano, encantar nuevamente el mundo, recuperar el equilibrio del cosmos, rescatar de lo profundo del pasado un mundo nuevo. Dicho tránsito que atraviesa la muerte constituye el apareamiento de un sujeto histórico que, hasta entonces reprimido, reducido a bestia permaneció excluido a los márgenes y en la oscuridad.

2.4. Codigofagia

El puente del Pachachaca fue construido por los españoles. Tiene dos ojos altos, sostenidos por bases de cal y canto, tan poderosos como el río. Los contrafuertes que canalizan las aguas están prendidos en las rocas, y obligan al río a marchar bullendo, doblándose en corrientes forzadas [...]. Yo no sabía si amaba más al puente o al río. Pero ambos despejaban mi alma.

Los Ríos Profundos, José María Arguedas

Reconociendo la importancia del lenguaje dentro del proceso de producción y consumo de la sociedad, se infiere que la vida “se encuentra en dos planos de existencia del ser humano, el animal o físico y el político o “meta-físico”. La semiosis es el modo como se da el predominio de este último plano sobre el primero.” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 75). En este contexto, Echeverría desarrolla una lectura del proceso de comunicación lingüística propuesta por Roman Jakobson en 1960, así desarrolla un análisis de la relación dialéctica entre el proceso de producción y consumo de la vida social planteada por Marx en “*El Capital*” y el proceso de producción y consumo de significaciones expuesto por Jakobson. Producto de este análisis surge una comprensión

clave para la teoría de la identidad cultural de Echeverría, relacionada con el proceso de codigofagia.

Para Jakobson son seis los elementos del proceso de comunicación lingüística, primero identifica a dos actores protagónicos del proceso, (1) “*Agente emisor*”, precisamente quien produce o cifra determinados mensajes que desea compartir; (2) “*Agente receptor*”, quien se encarga de descifrar o consumir los mensajes previamente cifrados y dirigidos para él. Para que el proceso pueda realizarse debe existir un contacto físico o conexión entre los dos agentes antes mencionados, volviendo realizable un momento de desciframiento del mensaje, el espacio o medio que lo permite o en el cual se desarrolla este proceso es lo que se denomina como (3) “*Contacto*”. Lo cifrado por el agente emisor a ser descifrado por el agente receptor, debe darse en el contacto, posibilitando la conexión particular de lo cifrado, es lo que se conoce como (4) “*mensaje*”. Lo que desea ser comunicado, es decir la información, proviene de la exterioridad de los dos agentes vinculados, cada agente tiene acceso a una exterioridad no accesible directamente al otro agente de la comunicación, esta exterioridad es lo que llama (5) *referente*. Y finalmente, el elemento que permite cifrar y descifrar la información como mensaje, con la consistencia simbólica adecuada, compartida por los dos agentes comunicativos cada uno a un extremo de la comunicación, es el (6) “*Código*”. (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 78)

En un primer momento, con estos elementos se produce el proceso de producción o ciframiento de información que el agente emisor, toma del referente y que desea compartir con el agente receptor, para lo cual cifra un mensaje en el contacto de acuerdo a un código particular de simbolización. Y en un segundo momento el agente receptor, que no conoce la información tomada por el emisor desde el referente, identifica una alteración en el contacto que lo/la convoca y mediante el uso del código que les es común, descifra el mensaje es decir realiza una apropiación cognitiva del referente cifrado como mensaje.

Jakobson reconoce la existencia de 6 funciones, la más común (1) “*función referencial o cognitiva*”, tiene relación precisamente con el referente, la comunicación se enfoca en captar algo del exterior que le es inaccesible al receptor por su ubicación y que precisa ser compartido con él. Por la condición propia del ser humano en medio de la naturaleza y su intercambio permanente con esta, aparece esta función como la principal dentro del proceso de comunicación lingüística, la relación con la otredad y su inconmensurabilidad

es esencial. (2) La “*función expresiva o emotiva*”, se centra en el proceso de comunicación, asume al agente emisor como actor principal en la medida que es quién pone en evidencia o ilumina al referente para los agentes participantes de la comunicación, se manifiesta principalmente en relación al referente y también en miras de generar un relacionamiento con el otro agente de la comunicación. (3) La “*función conativa o apelativa*”, se enfoca en la participación del agente receptor, en su disposición para dar respuesta a la demanda o provocación lanzada por el agente emisor. (4) La “*función fática*”, “utilizando un término que viene del griego *fatis*, “rumor de habla”, y que remite a algo que “no significa nada” pero que es dicho por todos y al oído de todos” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 81) por ejemplo levantar la mano en calle para saludar o realizar un silbido con el mismo propósito, la *fatis* es esa complicidad latente con los agente comunicativos de entorno, incluso todos los entes partes de la naturaleza; (5) “*función metalingüística*”, se centra en el código y (6) la “*función poética*”, enfocada en el “mensaje”.

Las tres primeras funciones serían las básicas dentro del proceso comunicativo más no son de exclusividad de los seres humanos, las dos últimas si lo son. La función metalingüística, posee particularidades en relación a la forma o constitución del proceso material de la comunicación, materia que hace referencia a partículas sonoras que se configuran de tal forma que trascienden su condición física y se ubican u obtienen una consistencia simbólica que “consiste en un conjunto de principios, leyes, reglas y normas de composición (...) estipula cuándo, dentro de qué límites una alteración del contacto, un reordenamiento de esa *fatis*, de ese “rumor en el aire”, puede ser efectivamente significativa” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 82)¹⁶

De tal forma la comunicación se dispondría entre una tensión entre dos ejes, el uno *sintagmático* o de *contigüidad* relacionado con la selección y otro eje *paradigmático* relacionado con la posibilidad de combinación. “en una secuencia temporal o espacial (...) dentro de una determinada continuidad.” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 82) De forma que existe la posibilidad de que los elementos que aparecen como insignificantes cobren relevancia dentro del proceso de comunicación, “de acuerdo a una

¹⁶ Se identifica por lo tanto una relación inversamente proporcional entre materialidad y forma, es decir objetos de mayor materialidad y por ende menor capacidad para que asuma una forma, cuya producción y consumo es de largo aliento; de manera inversamente proporcional, entre menos materia tiene, mayor es su capacidad para asumir una forma y menor el tiempo de su producción y consumo, tal el caso de la materia misma de la comunicación.

determinada definición de su identidad diferencial respecto de los otros, y siempre que esté ubicado en el sitio preciso de una secuencia.” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 82) La importancia de la forma o estilización que se hace de la materialidad sonora existente mediante una consistencia simbólica que permite cifrar y descifrar mensajes, es determinante dentro del proceso de la producción y consumo de significados, como lo es en la producción y consumo de objetos prácticos, lo que se evidencia claramente en el estudio marxista.

El ser humano de esta forma se constituye de manera determinante en un ser del lenguaje, cuya característica no se remite a la reproducción automática e inmutable del proceso comunicativo, “no sólo envía y recibe significaciones que están constituidas por la combinación de elementos ya significativos ellos mismos, sino que tiene otro nivel, una segunda posibilidad de articulación o producción de sentido que consiste en combinar elementos que no están dotados por sí mismos de ninguna significatividad” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 83). El proceso de producción y consumo de significantes es un proceso plural, abierto a distintas posibilidades; que parece moverse en dos circunstancias, una conservadora de la recreación de las significaciones ya constituidas y otra revolucionaria, en la que integra elementos que no estaban dotados de ninguna significatividad u oscurecidos, es una constelación en la que pueden iluminarse nuevas estrellas y transformar la constelación inicial, ampliando las posibilidades de la comunicación/existencia. Así el proceso de producción y comunicación se mueve en estos dos niveles de constitución del código.

“Todo acto de comunicación implica un forcejeo con el código que lo hace posible. (...) el código no está encarnado en los agentes de la comunicación sino entre quienes lo “usan” y ese código hay un cierto distanciamiento, un décalage. Hay una tensión entre lo que es el hablar, el comunicarse, y lo que es el instrumento, la lengua, el código de esta comunicación. El cifrador y el descifrador están siempre poniéndose “por encima” de él, dudando de su eficacia, juzgándolo, tratándolo como perfectible, pretendiendo transformarlo. La función metalingüística consiste precisamente en esta autocrítica de la comunicación inmanente al acto mismo en que se realiza (..) la comunicación también está siempre un poco más allá de él, rebasándolo, poniéndolo al descubierto como “decibles” cosas que hasta entonces eran “indecibles”” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 84)

En esta relación particular entre el código y lo actores que protagonizan el proceso de comunicación, se juega una serie de posibilidades que hacen referencia al acto mismo de cultivar una identidad particular, es decir no existe una relación armónica de coincidencia entre el proceso de comunicación y el código que se usa o actualiza, este forcejeo o

expresión de la violencia trascendental, estiliza o le da forma a nuestra sociabilidad, tanto en la relación con los demás seres humanos como con la naturaleza,

“El ser humano entiende su propia existencia como una transcurrir que se encuentra, tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales.” (Echeverría, Juego, arte y fiesta, 2002)

Los momentos extraordinarios son en los que se cuestiona el código y que durante el cual se da paso a una nueva subcodificación de la identidad, mientras en el tiempo cotidiano se actualiza o mantiene la subcodificación establecida en los tiempos extraordinarios. Estos tiempos de cuestionamiento del código son tiempos de ruptura con el continuum del código vigente, “desde la ruptura más elemental que es el juego hasta la más elaborada que es el arte¹⁷, (..) persigue obsesivamente es una sola experiencia cíclica, la de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, la de la destrucción y reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, de la necesidad de su

¹⁷ Esta ruptura del continuum de la hegemonía de una subcodificación particular se manifiesta en tres hechos emparentados profundamente y con particularidades significativas. El juego, “en la rutina irrumpe de pronto la duda acerca de si la necesidad natural de la marcha de las cosas –y, junto con ella, de la segunda “naturaleza”, de la forma social de la vida, que se impone como incuestionable– no será justamente su contrario, la carencia de necesidad, lo aleatorio (J. Huizinga). (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 423) Por otro lado, la fiesta, “la irrupción del momento extraordinario es en este caso mucho más compleja. Lo que en ella entra en juego no es ya solamente el hecho de la necesidad o naturalidad del código, sino la consistencia concreta del mismo, es decir, la cristalización, como subcodificación singular del código de lo humano, de la estrategia de supervivencia del grupo social en una situación histórica determinada. La ceremonia ritual, el momento en que culmina la experiencia festiva, es el vehículo de este tipo peculiar de ruptura de la rutina: ella destruye y reconstruye en un sólo movimiento todo el edificio del valor de uso dentro del que habita una sociedad; impugna y ratifica en un solo acto todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de la vida; deshace y vuelve a hacer el nudo sagrado que ata la vigencia de los valores orientadores de la existencia humana a la aquiescencia que lo otro, lo sobrehumano, les otorga (Cailloix: 1950, p. 125.) Se trata de una ruptura sumamente peculiar puesto que implica todo un momento de abandono o puesta en suspenso del modo rutinario de la existencia concreta. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 423) Y el arte, “la experiencia estética, el ser humano intenta traer al escenario de la conciencia objetiva, normal, rutinaria, aquella experiencia que tuvo, mediante el trance, en su visita a la materialización de la dimensión imaginaria. Lo que intenta revivir en ella es justamente la experiencia de la plenitud de la vida y del mundo de la vida; pero pretende hacerlo, no ya mediante el recurso a esas ceremonias, ritos y substancias destinados a provocar el trance o traslado a ese “otro mundo” ritual y mítico, sino a través de otras técnicas, dispositivos e instrumentos que deben ser capaces de atrapar esa actualización imaginaria de la vida extraordinaria, de traerla justamente al terreno de la vida funcional, rutinaria, e insertarla en la materialidad pragmática de “este mundo” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 425)

presencia contingente. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 423)¹⁸

Echeverría llama la atención de tres características fundamentales para definir lo que sería la cultura:

1. Entre las diferentes funciones existen tensiones que se orientan de forma particular, “la línea de tensión que reúne a lo expresivo con lo apelativo estaría siempre dominada por esta otra que lleva de la función referencial lingüística o función cognitiva, productora de conocimiento, a la función metalingüística, la que articula o simboliza a lo extramundano con lo mundano.”” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 89) La primer tensión, hace referencia a la capacidad o característica política del ser humano, la relación mediante la que se expresan acuerdos e intenciones o voluntades sociales, es decir la capacidad política propia del ser humano que siempre se mantendría en perspectiva en la relación particular que se establece con la otredad; en la otra tensión “lo determinante del proceso de producción y consumo debe reconocerse en que se trata de un proceso de humanización o de interiorización de lo Otro” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 89) Al hacer una equiparación entre la producción y consumo tanto de objetos prácticos como de significaciones, se pone en funcionamiento un código

¹⁸ Me gustaría referirme a las coincidencias que desde otra perspectiva teórica arriban a la misma conclusión, en sentido que el ser humano es lo que hace con lo que hicieron de él, el análisis crítico que se desarrolla en la “Historia de la sexualidad II” de Mishel Foucault, y es retomado por Judith Butler. Lo que me propongo es consolidar esta postura mediante dos miradas distintas. El sujeto “se forma en relación con un conjunto de códigos, prescripciones o normas, y lo hace de una manera que no sólo (a) revela que la autoconstitución es un tipo de poiesis, sino que (b) establece la autorealización como parte de la operación más general de la crítica” (Butler, 2009, p. 30) En este sentido, “no hay creación de uno mismo (poiesis) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (assujettissement) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar. La práctica de la crítica expone, entonces, los límites del esquema histórico de las cosas, el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden nacer los sujetos. (...) Embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes” (Butler, 2009, p. 30) El papel de la crítica sería agotar los límites mismo del sistema vigente, promoviendo la desubjetivación del sujeto, mediante un trabajo de “*askesis*”, trabajo sobre sí mismo, estilización de su comportamiento de acuerdo a su autarquía. Foucault mediante el análisis de la sociedad griega, describe una moral que no tiene como base la represión externa, sino un ethos particular que surge en la *enkrateia*, entrenamiento sobre sí, relación con uno mismo, que establece una forma particular de gobernarse, la misma forma que el potencialmente gobernará la polis en su conjunto. En ese sentido la prudencia nos permite gobernarnos, estilizar nuestro comportamiento, una forma de vivir la libertad como la gobernanza sobre uno mismo, el arte de vivir. Lo importante y relevancia del análisis desarrollado por Foucault, más allá del agudo análisis del proceso en el que somos causa y fin al mismo tiempo, es la relevancia que le da a la construcción de un código, normas, principios y discursos que son parte de la construcción social, en otras palabras, existe una relación semiótica dentro del proceso de producción y consumo social. La particular coincidencia de lo que sería códigofagia con la estética de sí, “No tenemos que tomar una posición como la de un juez al pronunciar un veredicto. Podemos comportarnos con nosotros mismos en el papel de un técnico, un artesano, un artista, que de vez en cuando deja de trabajar, examina lo que está haciendo, se recuerda las reglas) (Butler, 2009, p. 173)

particular y un campo instrumental correspondiente a cada caso, proceso que se hace mediante la apropiación y cuestionamiento a la eficiencia técnica y simbolizadora de estos, lo que marca tensiones y posibilidades diversas respecto a la forma de apropiación de la otredad, de la naturaleza. En este entrecruzamiento de tendencias y fricciones, Echeverría observa que se determina el carácter *prosaico* y *plural* de la realidad, característica propia de la cultura.

2. Extensión del punto anterior, se enfoca en la relación bifacética entre la forma y substancia que permite la permanencia de este nuevo objeto más allá de la coyuntura comunicativa inmediata, para lo cual hace una referencia a lo trabajado por Saussure como el estudio del signo, que es tanto la expresión material de la comunicación (partículas de aire que cobran una forma particular o marcas en un papel que se definen como letras) y “una imagen extrasensorial, una realidad mental un concepto” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 91), siendo el primero el significante y el segundo el significado; resaltar el papel de la imaginación en el establecimiento de esta relación.

El objeto práctico o significante que aparece dentro del proceso de producción y consumo no sólo conecta a los dos agentes (emisor y receptor) en el aquí y ahora, sino también con el pasado y futuro,

“Es una forma que, determinada tanto en la tensión comunicativa entre el trabajador y el disfrutador como en la tensión puramente semiótica entre uso y código (habla y lengua), tienen siempre y en todo caso una “historia” que incluye en sí misma un pasado: capas super puestas de formas anteriores rebasadas por ella, pero sin las cuales ella no podría ser los que es. Y también, un futuro, puesto que determina de modo indispensable, aunque sólo sea como substancia, cualquier nueva forma que pretenda aparecer.” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 92)

La comprensión de este hecho es determinante en el sentido que permitirá pensar la configuración histórica del aquí y del ahora en términos que rebasan la coyuntura, y pone en perspectiva el pasado y futuro como agentes vivos de la identidad que se configura en el presente, sobre esta forma particular en la que se manifiesta la existencia del sujeto en medio de la producción consumo de objetos prácticos y significaciones se halla una particular relación con el *tiempo de ahora*, cuya premisa la desarrolla Freud, en “El escritor y lo fantasioso”, donde menciona,

De tal manera que puede decirse que una fantasía oscila en cierto modo entre tres tiempos, tres momentos temporales de nuestro representar. El trabajo anímico se anuda a una impresión actual, a una ocasión del presente que puede despertar importantes deseos de la persona; desde ahí puede remontarse al recuerdo de una vivencia del pasado, infantil en

muchas ocasiones, en que aquel deseo se cumplía, y entonces crea una situación referida al futuro, que se figura como el cumplimiento de ese deseo, justamente el que se manifiesta en el ensueño diurno o la fantasía, que lleva las huellas de su origen en la ocasión y en el recuerdo. En definitiva, pasado, presente y futuro aparecen encadenados o anudados por el deseo que corre a través de ellos y que los reanima. (Freud, 1908, p. 5)

Esta relación no nos sorprende pues el psicoanálisis comprende la importancia del lenguaje y su profundo vínculo con el deseo. En este sentido podemos comprender el término saudade. Esta perspectiva se alinea con las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin, que tanto apasionaba a Echeverría. Regresando, el filósofo relaciona el estudio de *Saussure* y *Hjelmslev*, del primero toma su “*plano de la expresión*” y del segundo el “*plano contenido*”, planos de una constitución unitaria, que es posible mediante la “donación de forma a una sustancia”,

Si algo así como un signo es posible, si puede existir una cosa que es al mismo tiempo “materia” y “espíritu”, unidad que articula o simboliza una expresión (significante) y un contenido (significado), ello se debe a que tanto la una como el otro están constituidos por un acontecer semiótico que forma o trans forma al resultado de una “simbolización” precedente (o a una proto simbolización) tomándolo como soporte o substrato de un nuevo “efecto simbolizador”. (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 92)

Esta comprensión nos da bases para un análisis histórico profundo, que expresa diversas relaciones que establecen y configuran la cultura e identidad de los sujetos en la historia siempre abierta a la transformación, mediante una relación intersubjetiva compleja y con la relación siempre renovada con la otredad, “la naturaleza”.

3. La última indicación que desarrolla Echeverría, la retoma de *Eugenio Coseriu*, que hace referencia, a la “distinción entre “*sistema*” y “*norma*” es esta última la que actúa como un sub-código que es capaz de sobredeterminar al código, de volverlo más amplio y complejo (...) más específico o selectivo, y que esta subcodificación sobredeterminante es indispensable para la existencia real e histórica del mismo.” (Echeverría, Definición de la Cultura, 2010, p. 98).

El proceso de producción y consumo de objetos prácticos y significaciones, involucra distintas posibilidades de una reproducción prosaica y plural, la tendencia sintagmática y paradigmática que se da tanto de elementos ya llenos de significación en el mundo de la vida es decir en un contexto histórico concreto, pero también de aquellos elementos insignificantes que se hallan en la fatís, muchos elementos que a lo largo de la constitución del código y del campo instrumental actual han sido oscurecidos o reprimidos por la objetividad vigente, elementos que constituyen parte de mundos latentes

o posibles pero reprimidos por el mundo objetivamente posible que ejerce su facticidad, pues precisamente el proceso comunicativo o de producción en su función metalingüística crítica el código vigente y el campo instrumental hegemónico al usarlo, al apropiarse de él, lo halla limitado o ineficiente por ende forcejea con él, y con las distintas capas históricas que lo constituyen, algunos elementos reprimidos o instrumentalizados pretenden aparecer, ser hablados o ser producidos, establecer una conexión con el pasado y con el futuro. En estos distintos niveles de confrontación y movilización se juega la identidad cultural. Esta será la base que nos permite pensar aquello que se define como “*mestizaje cultural*” o “*codigofagia*”, es decir distintitos sub-códigos que se producen y consumen mutuamente mediante y para el establecimiento del código o del campo instrumental hegemónico,

Las identidades pueden ser concebidas como subcodificaciones del código de la existencia humana, como dispositivos que particularizan, que dan una singularidad al código general de lo humano. Podría decirse que no existe algo así como “lo humano” en general; que el código general de la humanidad no se da de manera directa, de manera inmediata; que lo humano siempre se da de manera identificada, siempre mediante la perspectivización, el “estilo” o la coloración que le otorga la presencia de una sobredeterminación determinada por un sub-código. En este sentido, puede decirse que todo uso del código lingüístico o del código del comportamiento práctico, todo uso del código de lo humano, es un código en el que se repite, se reproduce o cultiva la subcodificación que identifica a ese código. En cada acto productivo y consumativo, en cada comportamiento lingüístico de los individuos sociales, está lo que podría llamarse la reproducción de esa identidad, el cultivo de esa identidad. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 415)

La codigofagia como proceso particular mediante el cual se establece una subcodificación de la existencia material y semiótica, pone en perspectiva una comprensión de lo que es el *mestizaje cultural*,

Aportar a una narración de la historia de la cultura como un proceso de “mestizaje” indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, intentaría ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas. (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 138)

Regresando a la condición de los hispanoamericanos, para contextualizar el presente análisis. Me gustaría colocar una definición que realiza Antonio Cornejo Polar, sobre el concepto de “*heterogeneidad negativa*”, que a mi entender explicita de forma descriptiva el funcionamiento de los distintos mecanismos de interrelación dialéctica que intervienen en la reproducción de la codigofagia,

La condición colonial consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir - como es claro- que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando -pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución-los restos del anterior. (Polar, 2003, p. 13)

Los códigos blanco se imponen por sobre los códigos indígenas, y esa movilización que se genera tanto como agresión colonizadora y por otro lado como resistencia a ese mundo que impone, esta movilidad es lo que se denomina como mestizaje cultural, una disputa que significa matar o reprimir una parte de nuestra constitución, hacer posible nuestra existencia objetiva tan sólo mediante la negación de lo indio (incluso en el uso del español como idioma oficial de las Repúblicas modernas Latinoamericanas, por ende propio de los sistemas educativos y demás instituciones; marginalizando cualquier otra lengua de los pueblos indígenas) escondiendo que la movilización inversa de resistencia es la que revitaliza esta relación, que al mismo tiempo que es obsoleta también es subsumible a la dinámica del mundo de la vida sometido a la valorización del valor.

Para cerrar me gustaría volver explícita la relación entre la cultura y el arte, como logramos exponer, existen momentos en el transcurrir de la vida de la comunidad que aparecen como excepcionales, en la medida que se cuestiona al código vigente que se actualiza cotidianamente, cuestionamiento que surge como saudade respecto a la otredad, y como disfrute potencial de los valores de uso disponibles en el mundo de la vida,

El arte que corresponde a este nuevo tipo de masificación en libertad, el arte post-aurático – que para quienes no quieren despedirse del aura sería un post-arte o un no-arte sin más –, es así un arte en el que lo político vence sobre lo mágico- religioso. Y su carácter político no se debe a que aporte al proceso cognoscitivo pro-revolucionario sino al hecho de que propone un comportamiento revolucionario ejemplar. (Marcuse, 1969, 58.) El nuevo arte crea “una demanda que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible”; ejercita a las masas en el uso democrático del “sistema de aparatos” –el nuevo medio de producción– y las prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia. (Echeverría, Arte y utopía, 2003, p. 16)

La apertura del arte hacia una re estetización o un cultivo diferente de la subjetividad requiere en primer momento reclamar dicha subjetividad, arrebatársela al automatismo de la cotidianidad impuesto por la estetización barroca (una ruptura que permite ver tu teatralidad en proceso y la cuestiona, la pone en duda, poniendo en duda el código vigente que la rige) y cultivarla de acuerdo a los principios utópicos que devela la obra de arte. Si el arte, dentro de la cultura latinoamericana se vuelve el recuerdo o impulso para la

estetización del ethos barroco, en la medida que afirma lo posible como lo dado, la perspectiva liberadora del arte apuesta por la apertura hacia la praxis propia de la sensualidad despertada por la experiencia estética, que denuncia lo dado como una teatralidad ajena a mi voluntad o mera necesidad, más puede expresar la voluntad como ruptura de la teatralidad que se reproduce automática. En este contexto el arte amplia, posibilita, demuestra y promueve la posibilidad de emancipación, como una invitación a cada uno de los seres humanos y comunidades, en la medida que desde sus interioridades (interioridad profunda de la historia a nivel social) (saudade) comprenden su condición de oprimidos ante su propia teatralidad como solución conservadora y buscaría la liberación de su capacidad política, como negatividad disimulada que deviene posibilidad de pensarnos como proyecto. Formas que no reconocen la sobre explotación como una solución, que no reconoce el papel de oligarquías y burguesías en contubernio con los imperios del mundo y transnacionales, la apertura a principios latentes de organización de la economía en los valores de uso como estrategia de sobrevivencia a una actualización que reivindica y hegemoniza su capacidad de subsumir la técnica moderna a los intereses de la comunidad, de cierta forma como lo piensa la teología de la liberación, puesta al servicio de la construcción del reino de dios en la tierra. Y es ese sentido la estilización o *trabajo sobre sí o cuidado sobre sí* en la cotidianidad respecto a la apertura a los mundos reprimidos cuya rebeldía se expresa como alternativa, en el sentido revolucionario que puede tener el mestizaje.

CAPITULO III

MODERNIDAD BARROCA



Ilustración 3. "El Infierno", óleo sobre lienzo del padre Hernando de la Cruz, pintor de la Escuela Quiteña de arte del siglo XVII. La obra está exhibida en la Iglesia de La Compañía de Jesús, de la ciudad de Quito. "El Infierno", óleo sobre lienzo del padre Hernando de la Cruz, pintor de la Escuela Quiteña de arte del siglo XVII. La obra está exhibida en la Iglesia de La Compañía de Jesús, de la ciudad de Quito.

3.1. Modernidades

“El niño que no sea abrazado por su tribu, cuando sea adulto, quemará la aldea para poder sentir su calor”

Proverbio africano

Me dispongo a penas a describir las principales características mencionadas por Bolívar Echeverría sobre el proceso civilizatorio conocido como modernidad. Una versión del entendimiento crítico, la entiende como un único proceso, dicha mirada sería propia de un análisis con pretensiones autoritarias, modo imperialista de comprender la historia. El filósofo realiza un análisis a contrapelo, desde los márgenes de este proceso que se enseña soberano y prepotente sobre otras historias posibles, reprimidas por la facticidad del mundo objetivamente existente: la modernidad capitalista.

La modernidad es un fenómeno histórico de actualizaciones permanentes y diversas, genera una percepción del tiempo en permanente novedad o ruido, por tal motivo la imposibilidad de atrapar los valores de uso ricamente disponibles en el mundo. Incluso la posibilidad de disfrutar nuestros cuerpos se limita, ya que nos debatimos entre el tiempo de trabajo, su ritmo parcelado simétrico y repetitivo, y el tiempo de descanso o consumo y reposición de las energías para la producción; tiempo dinamizado, mediado o intervenido y administrado por la dinámica de la economía de mercado. En el cual, lo novedoso y embriagante se expresa mediante un consumo desenfrenado, similar a cualquier acto ceremonial premoderno sin la experiencia que ello implicaría, disfrute artificial y generalizado de las mercancías fetichizadas, disfrute del mundo en su valor abstracto como valor de cambio.

La mercancía en constante innovación comparte una relación particular con el pasado y futuro, se concibe como algo nuevo y en perfección permanente a diferencia del tiempo pasado que se observa como defectuoso e imperfecto.

Son muchos los hitos históricos que se ubican como rupturas o irrupción de la modernidad, muchos especialistas del tema lo relacionan con el apareamiento y consolidación de la Revolución Industrial del siglo XVIII, o a partir del genocidio acontecido en la conquista de las civilizaciones y pueblos de América en el siglo XVI, o con el Renacimiento en el siglo XV y XVI, o incluso como en la “Dialéctica del Iluminismo” de Horkheimer y Adorno donde hallan sus orígenes latentes en la antigüedad

occidental. Echeverría se suma a quienes tienen como referencia un acontecimiento que se venía desarrollando desde mucho antes en Europa,

Me refiero a un momento en la historia de la técnica que se ubicaría alrededor del siglo X de nuestra era y que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra *Técnica y Civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en concordancia con Marc Bloch, Fernand Braudel y otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo. Dicho entre paréntesis, sería ese momento histórico que queda presupuesto en el ensayo de W. Benjamin sobre la nueva obra de arte, cuando habla de una “segunda técnica” o una “técnica lúdica”. Se trata del momento histórico de una “revolución tecnológica”, como le llaman estos autores, que se esboza ya en torno a ese siglo X, durante lo que Mumford llama la “fase eotécnica” en la historia de la técnica moderna, anterior a las fases “paleo-técnica” y “neo-técnica” reconocidas por su maestro Geddes. (Echeverría, *Antología*. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 123)

En este proceso podemos definirlo como el inicio de la subsunción formal de las formas de intercambio mercantil simple por las formas intercambio mercantil capitalista, en el sentido que las formas arcaicas o tradicionales se hallaban ligada a la otredad por medio de una relación mágica, en la que se sacrifica una parte suya a costa de mantener el compromiso con lo otro, un equilibrio y la manera de garantizar la forma del cosmos ante el peligro siempre acechante del caos. Como menciona Echeverría el apareamiento de esta segunda técnica, lanza un reto a las sociedades tradicionales, que puede modificar esta relación de violencia y sacrificio permanente frente a la otredad por una relación armónica, de equilibrio y bienestar mutuo, la posibilidad de responder a la saudade entre ser humano y naturaleza. Que significaría darle rienda suelta a la violencia transcendental o sublimadora siempre reprimida ante la violencia represora y las imposiciones de la necesidad del capital. La escasez como hecho determinante de las sociedades arcaicas o tradicionales en el periodo medieval de Europa, establecen la relación de permanente miedo y violencia frente a lo otro, la naturaleza; pero esta “*técnica lúdica*” potencialmente libera al hombre de esta condena, y lo ubica potencialmente en el reino de la abundancia. Pero esta posibilidad es traicionada mediante la reproducción artificial de las condiciones de las sociedades arcaicas de pobreza y miseria, como la “*ley general de la acumulación del capital*” de Marx lo pondrá en evidencia.

La transformación radical de la estructura técnica del aparato instrumental se vuelve explícita en su desarrollo en la Revolución Industrial, en la que se establece la subsunción real del proceso de autovalorización del valor, es decir el establecimiento hegemónico del intercambio mercantil técnicamente desarrollado que impondrá el capitalista en la sociedad. Lo que involucra el establecimiento de un nuevo fetiche, ahora en términos

modernos, la mercancía, como forma particular de intercambio o ligazón de las relaciones sociales, que establece un equilibrio particular ante el asedio permanente de la nueva escasez. De forma clara lo demuestra la escuela de economía neoclásica, cuyo punto de partida teórico precisamente es la escasez, efecto y causa necesaria para la existencia del intercambio mercantil capitalista, en el sentido que sacrifica, provoca y naturaliza la existencia de un “ejército social de reserva” necesario como fuerza de trabajo disponible que garantiza la reproducción del plus valor en cada ciclo económico, es decir el establecimiento de precios y salarios.

El surgimiento de esta “*técnica lúdica*” y su represión constante en cada actualización humana, involucra una sobre represión, pues existe una represión previa a la violencia transcendental o violencia sublimadora, relacionada con la capacidad del ser humano de transformar o dar forma a las significaciones y modos de reproducción de la vida comunitaria reducido a la sobrevivencia material (represión necesaria para que se establezcan y permanezcan instituciones, leyes y comportamientos ante la amenaza permanente de la escasez), sería una actualización sistemática y técnicamente desarrollada de la represión del “malestar de la cultura” freudiano en términos modernos capitalistas, que muy bien intuye y desarrolla Marcuse, es decir el apareamiento y consolidación de una subjetividad enajenada en relación objetiva con la nueva instrumentalidad vigente para la producción y consumo tanto de objetos prácticos como de significaciones.

Son tres los conceptos claves que Echeverría desarrolla para su análisis y comprensión de la modernidad, “*hybris*”, “*epistemologismo*” y otro tomado de la teoría crítica de Adolfo Sánchez Vásquez, el “*creativismo desatado*”, su uso y complementariedad a continuación, primero el caso de *hybris*,

Se trata, en esta construcción de mundo humanista –que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas (Bestand) de que dispone el Hombre–, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un “trabajo intelectual” de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemática cuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como animal racional en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (...), sobre todas las funciones (de la más material, pro-creativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 80)

Según mi lectura de este término y por el uso que le da el filósofo en diversos contextos de su investigación, se refiere al reconocimiento factico de distintas capacidades que transcendían el metabolismo o reproducción de la naturaleza. En el contexto del devenir de la modernidad capitalista en occidente recurre a la descripción antes hechas. Recurriendo a los términos weberianos, la relación particular que se establece en la modernidad con la naturaleza, tiene que ver con ese desencantamiento de la misma, la muerte de Dios (su función mítica de religar lo sagrado con lo profano, el más allá con la tierra de los hombres), en la que se la reduce a la naturaleza a un mero objeto para la producción mercantil capitalista. Materia prima o mercancía, comprensión racional que reduce sus distintos valores de uso tanto semióticos como prácticos al valor que posee como potencial materia o significante de valorización del valor.

Las experiencias teóricas y prácticas posibles se reducen a su valor mercantil capitalista. Esta sería una de las caras de la voluntad cósmica de la dinámica del mercado, lo que significa una sistemática represión de mundos latentes o posibles tanto del pasado o como del futuro, que poseen relaciones cualitativamente diferentes con la otredad pero que son reprimidos por el racionalismo instrumental altamente matematizado y técnicamente desarrollado, es decir enajenados o instrumentalizados en y para los fines mismos del mercado, y esta subsunción restringe la producción y consumo cualitativo de significante y elementos prácticos en la interacción con la naturaleza y entre los miembros de la comunidad, al contrario genera una producción indetenible de lo mismo, que mediante el incremento del ritmo aparece como novedoso y como nuevo, “*creativismo desatado*”

El fascinante espectáculo de la sociedad moderna, 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 falta de radicalidad. La creación desatada, la exageración de su capacidad de reproducir de innumerables maneras las formas que la rigen, hace manifiesta una impotencia para alterarlas en su estructura. El creativismo es el sustituto de la revolución formal que reclama la modernidad y que resulta irrealizable. Es el fantasma de la creatividad impedida. (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 159)

Se refiere a la hegemonía implacable de la forma valor que reprime un revolucionamiento formal mediante la aceleración del ritmo, identificado por Benjamin en “El Arte en la Época de Reproductibilidad Técnica”, lo novedoso de este proceso realmente es la apariencia creada por el ritmo, el golpe psíquico mediante el cual las mismas formas se nos presentan como nuevas, el único soporte de esa artificialidad es su

constante re actualización o innovación de lo mismo, mediante el uso instrumental del valor de uso, como mero soporte de lo fugaz. En otros términos, hablamos de la enajenación, de la expresión posible de la creatividad del sujeto cósmico en términos del intercambio mercantil capitalista, resaltar la relevancia de la clausura invisible o imperceptible de la capacidad de crear objetos prácticos o significaciones, o mejor dicho su enajenación o instrumentalización siempre incompleta pero hegemónica de las experiencias teóricas y prácticas en la cotidianidad.

Estos dos conceptos permiten describir lo esencial del periodo histórico conocido como modernidad, en el caso de *hybris* hace referencia directamente al proceso conocido como humanismo, cuya característica principal es la hegemonía de la técnica racional y matematizada por sobre la técnica mágica de las sociedades arcaicas o premodernas. Y *creativismo* como la enajenación de la capacidad de crear nuevas significaciones, formas o modos prácticos y teóricos de reproducir la vida. Podríamos vincular de forma más clara estos dos conceptos, usando otro que Echeverría define como “*epistemologismo*”, que sería el discurso o la dimensión filosófica desarrollada en este proceso, “desarrollo de la técnica exigida por el productivismo y en el cultivo de sus quintaesencia: la ciencia como investigación, esto es, como descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro por la imaginación cuantificante” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 105) Se configura una epistemología particular que define y orienta el conocimiento bajo los mismos principios de la valorización del valor.¹⁹

¹⁹ Según mi parecer ambos conceptos se pueden relacionar de manera complementaria a través del concepto de fantasmagoría desarrollado por Benjamin, el “Libro de los Pasajes”: “Las exposiciones universales idealizan el valor del intercambio de bienes. Crean un marco en el que su valor de uso va al fondo, inauguran una fantasmagoría a la cual el hombre se entrega para divertirse. La industria del entretenimiento lo facilita al elevarlo al nivel de mercancía. Abandonándose a sus manipulaciones, disfrutando de su propia alienación y la de los demás. – La entronización de la mercancía y la brillantez de la distracción que la rodea es el tema secreto del arte de Grandville. Esto corresponde a la discrepancia entre su elemento utópico y su elemento cínico. Su ilusión en la representación de objetos inanimados corresponde a lo que Marx llama el “argucias teológico” de la mercancía. (...) Las exposiciones universales construyen el universo de las mercancías. Las fantasías de Grandville transfieren al universo el carácter de la mercancía. Lo modernizan. El anillo de Saturno se convierte en un balcón de hierro fundido, en el que por la noche los habitantes de Saturno toman aire fresco. (...) La moda prescribe el ritual según el cual la mercancía fetiche desea ser adorada. Grandville amplía la autoridad de la moda a los objetos de uso cotidiano, al cosmos. Llevándola a los extremos, él deshace su naturaleza. Se encuentra en conflicto con lo orgánico, uniendo el cuerpo vivo al mundo inorgánico y haciendo valer los derechos del cadáver en el cuerpo viviente. El fetichismo subyacente a la atracción sexual de lo inorgánico es su nervio vital. El culto de la mercancía lo pone a su servicio. (Benjamín, los pasajes, 2006, p. 44)

En el siglo XIX, la expresión física o tangible de la modernidad, será precisamente el apareamiento de la ciudad como centro y espacio geográfico propio de este periodo histórico, lo que denomina Echeverría como *urbanicismo*, que posee cuatro características principales: “a) industrialización del trabajo productivo; b) potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) estatalización nacionalista de la actividad política.” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 81), el análisis agudo y fragmentario que realiza Benjamin sobre París del siglo XIX en su “Libro de los Pasajes” da cuenta clara del desarrollo de la fantasmagoría, desarrollado a partir del concepto fetichismo de la mercancía de Marx y recuperado por Lukács, se hegemoniza el valor de cambio sobre los valores de uso en los diversos aspectos de la vida social en la ciudad, no sólo objetivamente sino principalmente desde la propia subjetividad del individuo o de la comunidad.

La ciudad también es el espacio en el que se da el apareamiento de la muchedumbre, forma paradójica en la que se expresa el *individualismo*, es decir un sujeto sólo en calidad de ejemplar, de abstracción, que expresa su voluntad como sujeto cósmico en medio del mercado de mercancías siendo el mismo una mercancía más, realidad dinamizada por los intercambios mercantiles capitalistas, tanto en la producción y consumo de objetos prácticos o significaciones.

Y esta característica va de la mano con el *economicismo*, lo que Marx precisamente describe como sociedad civil, miembros de una comunidad y actor de su constitución como *homo economicus*, como actor privado de la economía, es decir como propietario de medios para la producción o como fuerza de trabajo. La democracia actual se basa precisamente en la igualdad que genero el establecimiento del mercado, basado en relaciones de intercambio mercantil capitalista libres, es decir sin las ataduras impuestas por las instituciones jerárquicamente tradicionales como las de la aristocracia. Igualdad en la apariencia, la ley del valor de la acumulación capitalista nos demuestra la artificialidad de esta igualdad y su fundamento en la desigualdad objetiva de la distribución y re - distribución del capital.

Una diferencia sustancial que trae la modernidad es la concepción del tiempo bajo el cual transcurre el mundo de la vida, tiempo subsumido a la dinámica de la reproducción

del capital, es decir en los términos ideológicos del “progreso” y el “éxito”. Un tiempo parcelado, de ritmo constante, aceleración permanente y con la perspectiva de la acumulación de riqueza. Aparece como una flecha lanzada hacia arriba cuya ilusión se sustenta en la destrucción de la vida: seres humanos y naturaleza. (Como Benjamin describe en sus “Tesis sobre Filosofía de la Historia”). Estas serían las principales características de este periodo histórico que conocemos como modernidad en su desenvolvimiento capitalista.

3.2. Ethos histórico

Todo uso del código lingüístico o del código del comportamiento práctico, significa el uso del código de lo humano mismo, es un código en el que se repite, se reproduce o cultiva sólo en la medida de una subcodificación que identifica o particulariza ese código. En cada acto productivo y consuntivo, en cada comportamiento práctico o lingüístico de los individuos sociales, está lo que podría llamarse la reproducción de esa identidad, el cultivo de esa identidad. Hacemos referencia a lo que Echeverría denominó como codigofagia, la producción y consumo de distintos elementos prácticos y significaciones mediante subcodificaciones concretas que le dan materialidad al código humano.

El encuentro de significaciones y elementos prácticos de distinto origen, cuyos códigos entran en un proceso de encuentro/conflicto que deviene en el consumo y producción mutua de nuevas significaciones, modos sociales o subcodificaciones, proceso en constante actualización, conocido como mestizaje. “Implica sobre todo tener que hacerlo en el interior de distintas modalidades alternativas de un comportamiento que intenta resolver ese conflicto; modalidades que, al competir entre sí, al esbozar distintas versiones posibles de esa “mismidad”, le da una consistencia dinámica, inestable y plural.” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 162) Precisamente este comportamiento o estrategia que intenta resolver el conflicto de la existencia está ligado al cultivo de la identidad y que es lo que Echeverría denominará como un *ethos histórico*.

Este concepto presenta dos sentidos, “invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 162) en este sentido podemos hacer referencia con los momentos del devenir histórico o tiempo de la comunidad,

El ser humano entiende su propia existencia como una transcurrir que se encuentra, tensado como la cuerda de un arco, entre lo que sería el tiempo cotidiano y lo que sería el tiempo de los momentos extraordinarios; entre el tiempo de una existencia conservadora, que enfrenta las alteraciones introducidas por el flujo temporal mediante una acción que restaura y repite las formas que han venido haciéndola posible, y el tiempo de una existencia innovadora, que enfrenta esas alteraciones mediante la invención de nuevas formas para sí misma, que vienen a sustituir a las tradicionales. (Echeverría, Juego, arte y fiesta, 2002)

Esta lectura materialista hace referencia a la reproducción de la cultura y de la identidad misma del sujeto en actos y hechos concretos que se suceden en la vida cotidiana o en el mundo de la vida en un plano plural y abierto.²⁰ Si vinculamos el tiempo humano en los planos antes mencionados y ethos histórico, podemos comprender dos características básicas y esenciales de este último como estrategia: “primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 166) en estos dos planos se mueve la reproducción del sujeto, tiempos excepcionales de crítica al código vigente que involucra una actualización distinta de la subcodificación y los tiempos comunes de la vida cotidiana en que se guarda y se reproduce la subcodificación establecida. Las actualizaciones de la subcodificación involucran todas dimensiones de lo humano, desde las condiciones biológicas y sexuales hasta las étnicas o laborales.

3.3. Cuadruple ethos

Echeverría usa el concepto de ethos histórico, para relacionar la reproducción de la cultura e identidad de manera concreta con la producción y consumo de objetos prácticos y significaciones en la cotidianidad que configuran los procesos históricos en la modernidad en su devenir capitalista, los seres humanos nos vemos forzados a vivir el hecho capitalista, lo que significa,

²⁰ Resaltar que la violencia ética tiene relación con la pretensión de universalización, ya que para aquello reprime o se impone sobre los intereses de individuos particulares y singulares. De forma que la violencia ética tiene como origen la imposibilidad de la apropiación vital por parte de las singularidades de los principios éticos impuestos como universales, en este sentido los principios éticos aparecen como anacrónicos ante la realidad y mundo de la vida. Así, cualquier pretensión de síntesis, usando los términos de Hegel, es un ejercicio de violencia ética, además considerar que este cerramiento es imposible, la alteridad puede ser reprimida e excluida, pero siempre permanece latente. Considerar, además que el hecho mismo de juzgar ya significa violentar las singularidades, mucho más la pretensión de universalización.

En última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la “forma social-natural” de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como “valorización del valor”, conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un ethos o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana.(Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 89)

Cuatro son los ethos que neutralizan y mantienen latente la contradicción entre la forma natural y la forma valor, comportamientos afirmativos, explícitamente militantes o negativos, reacios al conformismo, de mayor o menor intensidad, respecto al hecho estructurador moderno capitalista. Cada uno de los ethos identificados provienen de distintos periodos históricos, de actualizaciones de la modernidad capitalista en versiones particulares que estructuran el mundo de la vida contemporánea.

El primer ethos que reconoce Echeverría, es el *realista*

Manera de tener por “natural” el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso “social-natural” de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, unitaria. (...) carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 90)

Este comportamiento se evidencia en el estilo de vida norteamericano, muy bien representado por Hollywood, el disfrute insaciable de mercancías, la libertad como consumo ilimitado. Podríamos decir que el hombre unidimensional de Marcuse, situado en una sociedad industrial avanzada, en un régimen aparentemente democrático, de mayor eficiencia en la administración social de la población, principalmente por la industria cultural, que diseña como futuro único e inalcanzable: el éxito y progreso; sujeto que no vislumbra alternativas posibles, que cae en un goce automático y resignado del mundo de las mercancías liberadas.

Echeverría realiza una arqueología de este ethos, rastrea la “entrega al trabajo, de askesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, de búsqueda de un beneficio estable y continuo” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría,

crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 145) para lo cual parte del análisis de Max Weber “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, según el cual la configuración de este espíritu tiene sus orígenes en el “cristianismo protestante, en especial la del puritanismo o protestantismo calvinista, aquel que salió del centro de Europa y se extendió históricamente a los Países Bajos, el norte del continente europeo, a Inglaterra y finalmente a los Estados Unidos de América.” (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 145). Este será el ethos que se impondrá de forma imperial sobre las distintas sociedades a lo largo y ancho del mundo, como la forma civilizada por excelencia para la reproducción del capitalismo, en este proceso de universalización de suma violencia no sólo hará referencia a los comportamientos prácticos y teóricos, sino incluso un “*trabajo sobre sí*” es decir la enajenación de la violencia transcendental, que transforme el propio cuerpo de acuerdo a los cánones del sujeto ideal para la reproducción del capital o el éxito, lo que Echeverría define como “*blanquitud*”²¹,

El racismo normal de modernidad capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, por que el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será condición indispensable de la “vida civilizada”. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 160)

El segundo ethos identificado por Echeverría, de una militancia distinta al anterior, es el *romántico*,

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La “valorización” aparece para ella plenamente reductible a la “forma natural”. Resultado del “espíritu de empresa”, no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo

²¹ En el texto “Imágenes de la blanquitud”, Bolívar Echeverría, partiendo del texto clásico de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que a partir del análisis de la religión se relaciona la configuración de una subjetividad particular, que garantiza un comportamiento adecuado a la reproducción de la economía capitalista, como una predestinación, un mensaje divino des cifrado en prácticas concretas. Partiendo de este hecho, se encarnará el “espíritu del capitalismo” incluso en características físicas que se conciben como la corporeidad misma de los sujetos del capital, lo que genera una búsqueda por la aproximación a dichas características, tanto desde el autodisciplinamiento (cumplimiento de la ley de dios) en búsqueda de un comportamiento particular en relación con una apariencia singular, denominada como blanquitud. Esta estilización hasta corporal se caracterizará por la búsqueda de la blanquitud – fenómeno que no sólo acontece en Latinoamérica, sino en todo África, donde el uso de cremas para blanquear la piel inunda el “mercado de la belleza”; un fenómeno que se repite a lo largo del mundo desde la India hasta China o Japón. Mecanismo evidente en los distintos sistemas educativos de estos países.

humano que en el de la vida en general. Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis del Ángel necesariamente caído en Satanás, esta metamorfosis del “mundo bueno” o de “forma natural” en “infierno” capitalista no dejaría de ser un “momento” del “milagro” que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 91)

Ejemplo de este ethos sería la constitución de los Estados Nación, entidades construidas a partir de las comunidades naturales existentes en un territorio delimitado, comunidades reconstituidas para adecuarlas a las exigencias de la empresa estatal capitalista. Existe la certeza que estos capitales permitirán al pueblo autoafirmarse como nación-identidad ante otras, además de concebirse como la forma Estado Nación la que permite generalizar el progreso y éxito social. De esta forma se reprimen identidades naturales, adjudica a los individuos sociales un segundo nivel de identidad social, al margen de su condición clasista, étnica, de género y demás; para reconocerse miembro del proyecto Estado-Nación, en los cuales se encuentran indistintamente capitalista y trabajadores, racista y víctimas de racismo, machista y víctimas de ese machismo en sus diversas formas; forman un solo cuerpo social para competir con otros, competencia que re afirmaría su identidad. Aquí se da precisamente lo que Rosa Luxemburgo llamaba de esa complicidad necesaria para la explotación, que incluso se expresa como solidaridad enajenada para el progreso y desarrollo.

El tercer ethos de una militancia difusa que identifica Echeverría es el “*clásico*”,

De asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición, por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesto como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de eficacia decisiva –en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender– resulta ilusa y superflua. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 91)

Ejemplo de aquello puede ser el Iván Illich de León Tolstoi, el personaje de la novela del mismo nombre que encarna esta actitud frente a las instituciones políticas, administrativas y sociales aristócratas de su época (vale resaltar la diferencia de los periodos históricos en los que transcurre la vida de este personaje y el periodo histórico en que el espíritu del capitalismo se impone). Mismo ethos que encarna Horacio Oliveira,

el personaje de la *Rayuela* de Julio Cortázar, siguiendo la sugerencia en el orden de lectura hecha por el autor, pues según su deseo plasmado en la forma y estructura del libro provoca diversas posibilidades de lectura, según el orden sugerido se muestra claramente como la forma define el significante en su totalidad, en este caso el ethos clásico se impone.

De esta forma el protagonista asume un comportamiento de búsqueda de alternativas respecto al hecho capitalista que acontece cotidianamente en las grandes urbes (en este caso París de la postguerra), alternativas que rayan en el límite de dejar de ser, es decir en el forcejeo entre las formas prácticas y significantes disponibles para la subcodificación en el mundo de la vida, no encuentra posibilidades de una subcodificación distinta, pero vislumbra mediante las capacidades metalingüísticas o críticas una subcodificación o crítica al código, que modificada por elementos prácticos o significaciones antes oscurecidas, se transforma.

El protagonista, escucha los susurros de mundos latentes o reprimidos por la objetividad del mundo actual, acaricia estas formas de subcodificación o códigos alternativos. De forma más exacta, él encarna esa forma alternativa de codificación del mundo dentro de la existencia cotidiana de la hegemonía de la forma valor valorizándose. Se transforma en un ser de extrañeza total, es decir aparece como una existencia imposible, desaparece, no existe objetivamente como una alternativa posible, la locura. Ante esta situación límite, a diferencia del protagonista de la *Rayuela*, este ethos trata crear una protección o contrarrestar el efecto de la devastación provocada por el hecho capitalista. Muchas de las organizaciones de la sociedad civil que luchan por reformar o apaciguar el efecto causado por el desarrollo de la economía capitalista, que asumen que no es posible detener la agenda programática de gobiernos y empresas, pero es posible al menos reformarlas para que provoquen menos daños.

Y finalmente, el cuarto ethos que Echeverría identifica es el “*barroco*”,

El *arte barroco* puede prestarle su nombre porque, como él –que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro–, ella también es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”. Es una estrategia de afirmación de la “forma natural” que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como sacrificada, pero que –“obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia”– pretende reconstruir lo concreto de ella

a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización. (Echeverría, Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista, 2011, p. 91)

Respecto de este ethos desarrollaremos a profundidad su arqueología y características en el siguiente apartado. Para contextualizar en los términos que nos interesa, la presencia de estos distintos ethos en América Latina o las distintas versiones de las actualizaciones se encuentran en un proceso de interrelación, en el que se repelen y atraen,

La multiplicidad dinámica y unitaria de identidades en la América Latina actual se debería a la presencia simultánea, en todo el conjunto de la población latinoamericana, de distintos estratos y niveles históricamente sucesivos, de actualizaciones o realizaciones de esa lógica de comportamiento, estratos o niveles que se conformaron en diferentes experiencias históricas sucesivas de la población latinoamericana, y que fueron así dejando en ella esos diferentes proyectos y esbozos de identidad (Echeverría, Vuelta de Siglo, 2005, p. 197)

De acuerdo a Bolívar Echeverría se pueden identificar los siguientes estratos principales de determinaciones identitarias que entran en juego desde el pasado en la realidad actual de América Latina, que se corresponden a distintos momentos de la configuración histórica de la modernidad latinoamericana: Modernidad barroca, desde el siglo XVI – Medios XVII, “cuya función fundante de identidad no ha podido ser arrebatada hasta ahora” (Echeverría, Vuelta de Siglo, 2005, p. 206); Modernidad del Despotismo Ilustrado, siglo XVIII y que se continuo hasta después de las guerras de independencia, “que corresponde a la época en que la España Borbónica intento dar un trato propiamente colonial al continente” (Echeverría, Vuelta de Siglo, 2005, p. 207); Modernidad Republicana o Nacional, siglo XIX – XX y por último un reacomodo de la modernidad, desde los años sesenta hasta la actualidad que sería la modernidad de la Globalización neoliberal.

3.4. Ethos Barroco: La Compañía de Jesús y el Arte Barroco

Echeverría recurrirá principalmente al estudio del siglo XVII, que según él comenzaría con la derrota de la Gran Armada Española de finales del siglo XVI (1588) y terminaría con el Tratado de Madrid de 1764, que define la suerte de los jesuitas. Periodo histórico donde se juega la existencia de las sociedades latinoamericanas, se crean varios mecanismos o formas de ser espontáneamente de acuerdo a las posibilidades objetivas y subjetivas existentes, me refiero al devenir histórico que configura singulares condiciones

de vida en su compleja red de relaciones. Echeverría principalmente analiza la importancia del desarrollo de dos proyectos que se relacionan dialécticamente, uno de ellos el de la “Compañía de Jesús” en su búsqueda por renovar la Iglesia Católica, Apostólica y Romana después de la Reformas Protestante y Calvinista, renovación que tuvo lugar en muchas de las colonias que poseía Europa por el mundo, entre ellas Latinoamérica. Otro lado, un proyecto con el que se relaciona este primero de manera influyente es el desarrollo del arte barroco, que mantendrá una relación dialéctica con las formas de socialización de las comunidades en las que se desarrolla.

El barroco responde y surge de una crisis, del agotamiento y vigencia de los cánones propios del periodo medieval, el Renacimiento precisamente lo que hace es asumir esta realidad inevitable y buscar establecer nuevos principios estructuradores de la sociedad en general. En este contexto,

“El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontaneas, de dar forma a la vida -la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable- y que esta además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante de un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 44)

Se desata un forcejeo entre el agotamiento del canon clásico y su necesidad de ser revitalizado o mejor dicho actualizado, precisamente aquello plantea una paradoja, pues esta revitalización no es tal, es una actualización de un canon distinto al clásico, ósea se crea una fricción entre el pasado latente de lo que fue y su actualización en algo siempre diferente. Precisamente esta relación particular, Echeverría la relaciona con la definición de barroco desarrollada por Adorno en los *Paralipomena* de su teoría estética, en la que dice que se caracteriza “por ser decorativo no es decir todo. Lo barroco es *‘decorazione assoluta’*: como si se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más”. (Adorno, 2004, p. 461). Es decir, se crea en esta tensión o movilización una nueva formalidad o legalidad, cuyo propósito,

“retro-traer el canon al momento dramático de su gestación; intención que se cumple cuando el swinging de las formas culmina en la invención de una mise-en-scène capaz de desdramatizarlas. La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 45)

En este sentido, Echeverría asevera parafraseando a Adorno y metamorfeando su definición, “lo barroco es *messincena assoluta* (teatralidad absoluta); como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo (escenificación y nada más)” (Echeverría, 2008, p. 156). La teatralidad propia del barroco al ponerse en escena cuestiona el canon clásico al no ser mera imitación de él, exponiendo su artificialidad en la actualidad y visibilizando la capacidad humana de constituir una formalidad (dar forma a la sociabilidad), legalidad o dramaticidad que confusamente se halla independiente. Cuando nos referíamos al barroco decíamos que posee una voluntad de forma como rasgo característico, “el modo como la voluntad que constituye el ethos de una época se manifiesta en aquella dimensión de la vida humana en la que esta puede ser vista puramente como la actividad de conformación de una base substancial” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 89) Esta voluntad se relaciona con la búsqueda de revitalizar el arte clásico mediante la generación de experiencias estéticas relacionadas con aquel momento sublime, re – creación de aquel momento de constitución, puesta en escena de la estetización profunda de los clásico que deviene barroco, actualización en el presente del estilo mediante el cual se re crean dichas formas²².

Por otra parte, la Compañía de Jesús, lleva adelante un proyecto como respuesta a la demanda generada por la reforma que había promovido el protestantismo y calvinismo, proceso que aparecería como causa y efecto de la modernidad estilizándose en sus rasgos esenciales. Lo cual causo que la Iglesia Católica deje de ser la institución hegemónica de otrora: iglesia, encargada de re ligar a los miembros de la comunidad, de ser la institución que da una orientación o dirección política a la comunidad. El avance del mercado de intercambio mercantil capitalista subsume la voluntad estructuradora de sentido político/religioso de la comunidad a la dinámica de los intercambios dentro del mercado, es decir a la dinámica de la sociabilidad/religiosidad cósmica, de las mercancías valorizándose. De esta forma la iglesia católica comienza a quedar fuera de la modernidad, precisamente el intento de los jesuitas será modernizar a la iglesia²³, de

²² En relación a la diferencia entre el manierismo y el barroco, “La propuesta manierista, en cambio, con la que comparte el impulso y ciertos gestos básicos, se sirve de las formas clásicas como único medio disponible para introducir cánones nuevos, ajenos a ellas” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 93)

²³Baltasar Gracián en “El Criticón”, en el que el libre albedrio es el protagonista en el tránsito de la naturaleza a mundo y el paso de hombre a persona; aunque a mi parecer mediante su análisis de la usura y pecado, se compatibiliza fe católica y mercado, y abre un proceso indetenible de subsunción del catolicismo al capitalismo.

forma que pudiese sobrevivir y darle vuelta al avance de la modernidad. El *Concilio de Trento* será precisamente ese intento, protagonizado por los jesuitas, que busca transformar o revitalizar la iglesia. Intento similar al hecho por el arte barroco respecto del arte clásica.

Echeverría identifica dos características esenciales de la teología tridentina de la Compañía de Jesús,

“(1) Mira en la creación del Creador una obra en proceso, un hecho en el acto de hacerse; proceso o acto que consiste en una lucha inconclusa, que está siempre en trance de decidirse, entre la Luz y las Tinieblas, el Bien y el Mal, Dios y el Diablo. (...) (2) En la Creación como un acontecer, como un acto en proceso, distingue un lugar necesario, funcionalmente específico para el ser humano: el topos a través del cual y gracias al cual esa creación alcanza a completarse como “el mejor de los mundos posibles” según argumentaba Leibniz.” (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 66)

De forma que el hombre que aparecía como un actor secundario en un mundo estructurado por Dios en todos sus aspectos, pasa a ocupar un papel protagónico, sin él no puede acontecer el triunfo del bien sobre el mal, el libre albedrío se vuelve una facultad determinante dentro de su quehacer religioso - político. El mundo que era el simple valle de lágrimas por el que el hombre transitaba demostrando su probidad para alcanzar el cielo de la gracia divina, ahora puede ser el espacio de construcción del paraíso en la tierra, en la medida que el ser humano se aproxime a la gracia de Dios, que potencialmente puede descender sobre él si realiza un trabajo *sobre sí* que lo predestine a al favor divino. De esta forma la Iglesia recuperaría su papel como estructuradora de la vida social, como mediación necesaria entre la vida de los seres humanos y la vida divina, en otros términos, la represión necesaria de las pulsiones humanas para que exista cultura sería formalizada por la iglesia y no por el mercado capitalista.

El proyecto jesuita propuesto para la iglesia es oponerse a la “marcha caótica e injusta de la vida social moderna -dinamizada por el progreso en la producción y la circulación de los bienes- la acción de un sujeto capaz de interiorizarse en esa marcha, de dotarla de sentido y guiarla hacia el bien: la iglesia” (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 113) Se trata de la Gracia *suficiente de Dios y la gracia eficaz*, es decir el libre arbitrio²⁴ o la voluntad del sujeto como detonante para activar el estado de gracia siempre

²⁴ Esta característica de la modernización llevada adelante por la Compañía de Jesús, tiene una relación profunda con la filosofía de Leibniz, “insiste en el canon de la filosofía teológica que confunde lo verdadero (o revelador) con lo bueno (o conveniente). Pelo la ontologización de lo ético o eticización de lo ontológico que esta implica en el planteamiento anterior no se reduce simplemente a reformular ese canon para ponerlo

latente en el que se hallan todos los hijos de dios. Estado de gracias que se vuelve eficaz gracias a un *trabajo sobre sí* de acuerdo a los principios de la iglesia es decir mediante el uso propositivo del libre albedrío, siendo la gracia de dios siempre suficiente para todos sus hijos. En este sentido es un dios en construcción, un dios que depende de la libertad de su creación para ser tal.

Echeverría mediante el análisis de estos dos proyectos políticos, religiosos y estéticos, define las principales características del barroco, cuyo lazo orgánico se visibiliza de forma clara en la Italia de la época, y las iglesias que bajo el signo del barroco son construidas, como proceso de revitalización del poder de la iglesia, que se muestra toda omnipresente y poderosa como la divinidad misma. Así el barroco agota todas las formas clásicas al usarlas y en un segundo nivel constituye formas nuevas como crítica y actualización de las pasadas. “El segundo nivel del estilo barroco permite a una dramaticidad decididamente cristiana-católica que, en el acto mismo de despertar dramaticidad de los cánones que el Renacimiento tomó prestado del mundo antiguo, los refuncionalice de acuerdo a su propio sentido” (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 95)

Me gustaría hacer referencia, para comprender la relación del arte con la sociabilización o proceso mediante el cual la sociedad y sus miembros adquiere una forma particular, del pasaje conocido como la expulsión de los poetas en el libro III de “*La República*” de Platón. El disfrute de la sexualidad y su sublimación se da de forma particular de acuerdo a las leyes y principios de la polis (ley, cánones vigentes), lo cual garantiza su existencia y estabilidad en su forma actual, mediante la cotidiana estilización de sus miembros e instituciones. Esta estabilidad entra en crisis²⁵ cuando, el arte, representado por los poetas, mediante la mimesis cuestiona el mundo actual y promueven otros, mediante la “representación” de una segunda naturaleza, es al mismo tiempo un

al día. Es el monumental trabajo de *swinging* barroco en el universo de los conceptos tradicionales: (...) la voluntad de combinar la definición (grecorromana) del ser de los entes como presencia espontánea con la (judío-cristina) que lo concibe como presencia provocada; de juntar la teoría filosófica con la sabiduría hermenéutica.” (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 116)

²⁵ Bolívar Echeverría a partir de su lectura de “*El Capital*”, define una conexión entre crisis y ethos, siendo la primera “una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal que el mantenimiento de la vida de este sujeto social -una vida históricamente formada o determinada- se vuelve, de alguna manera, imposible”. Ante este hecho precisamente los individuos concretos adoptan un ethos o comportamiento que haga otra vez posible la vida y la reproducción social. Considerar que esos ethos son diversos dependiendo de las condiciones concretas en las que se desarrollan. Pensándolo en sentido inverso, mantener un ethos o comportamiento garantiza la estabilidad de la polis, status quo actual. Adorno menciona el carácter conservador del *ethos* pues siempre tiene relación con el mantenimiento de los principios éticos hegemónicos y aparece como anacrónico y resistencia al cambio.

mecanismo de formación, educación y generalización de dichos comportamientos teóricos – prácticos, provocando e incentivando una crisis de la polis actual, o en el caso del barroco y la iglesia lo que buscan es re configurar su poder, al poner en duda los comportamientos teóricos - prácticos que se hallan en el canon del arte clásico pone en duda sus propios principios estructuradores, constituyendo una subcodificación o legalidad nueva que comienzan a hegemonizarse, por medio del arte. Al respecto,

“Estos versos y todos los que se les asemejan, rogaremos a Homero y los demás poetas que no se enfaden si los tachamos, no por considerarlos prosaicos o desagradables para los oídos de los demás, sino pensando que, cuanto mayor sea su valor literario, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.” (Platón, 1980, p. 387a)

Se hace referencia que entre mayor es su capacidad literaria más peligroso es, principalmente para los miembros jóvenes de la sociedad, Platón señala que “todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen. (...) los guardianes, (...) se nos hagan más sensibles y blandos de lo que sería menester” (Platón, 1980, p. 395d). Esta apertura de la sensualidad, que causa el arte, genera que otras posibilidades de comportamientos latentes en la sociedad se manifiesten, lo cual es usado en la arquitectura barroca de forma clara, lo movimientos, la fuerza de los colores, la necesaria mediación de la iglesia entre el mundo de los seres humanos y el cielo. Aunque de manera singular Platón, menciona, “cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza (Platón, 1980, p. 395d). De esta forma el barroco intenta generalizar o trascendentalizar la re composición del mundo católico, apostólico y romano, “la experiencia estética debe ser, según el decreto tridentino de 1563, un recurso que ayude a la experiencia mística secular; debe mostrar cómo en el rito, de manera ejemplar, la divinidad “puede ser captada por los ojos del cuerpo y expresada en colores y figuras” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 99)

*** **

Nunca habló ni habla con el sol de frente, con la claridad diáfana; siempre buscó lo penumbroso, las enérgicas sombras, y agazapado en lo furtivo en lo oculto, cual clandestino de alta aristocracia, tramaba, urdía complotaba.

Un magnicidio diseñado desde el Norte, con el sui generis patronímico de "Plan Cóndor" del que él tenía conocimiento y participación, lo llevó a sentarse en el

sillón sagrado de Alfaro, para desde ahí besarle las pezuñas a los rubios y a los ricos mestizos criollos.

Su podrida actitud se refleja en su semblante, pero sobretodo en el bagazo de conciencia que le queda.

Carta abierta a Oswaldo Hurtado, Santiago Roldós B

El siglo XVII fue el siglo de la conquista, del aniquilamiento de las civilizaciones y comunidades existentes en el continente y consecuente saqueo de recursos naturales, principalmente oro (y la transformación de las comunidades naturales en mano de obra esclavizada); y un intento subalterno de renovación del cristianismo europeo impulsado por los jesuitas en nuevas tierras, mediante la vigencia del concilio de Trento. El fin de este proyecto culminaría cuando “Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea [...] entraba en un proceso de regresión indetenible” (Echeverría, 2008, p. 160). Además, podemos identificar tres características sistemáticas que nos muestran las condiciones objetivas de ese periodo histórico (1595-1635),

(1) La demografía, “la curva indicativa del aspecto cuantitativo global de la demografía alcanza su punto más bajo a la vuelta de siglo (...) la línea que desciende representaba a una población compuesta predominantemente de indígenas puros y africanos y peninsulares recién llegados (...) la línea que asciende esta allí por una composición demográfica diferente, en la que predomina abrumadoramente la población originada en el mestizaje: criolla, chola y mulata” (...) (2) “línea descendente retrata en cantidades el tráfico ultramarino de minerales y esclavos, mientras que la ascendente lo hace con el tráfico de manufacturas y productos agropecuarios y, (3) “una cosa decae al principio, el régimen de la encomienda, propio del feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalada, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la edad media en Europa (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 50)

Esta realidad demuestra el fracaso del apartheid, como estrategia arcaica mediante la cual los conquistadores de forma alguna llegaban a relacionarse con los colonizados, que no sea para su sobre explotación en calidad mano de obra esclavizada. La imposibilidad de la existencia, el absoluto peligro para la reproducción de la vida de la comunidad, abre una relación de reciprocidad entre los mundos existentes, “en la parte baja y en la periferia de ellas [...] allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia” (Echeverría, 2008, p. 161), incluido la interacción con la población afrodescendiente que arribó al continente esclavizada, “la estrategia de

comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y se desarrolla espontáneamente entre la población indígena [...] imprimir y cultivar una manera propia (...) de revitalizar las formas civilizatorias europeas” (Echeverría, 2008, p. 161) ante la imposibilidad de reconstruir su mundo, ahora en ruinas, y la imposibilidad de expulsar al invasor extranjero “se despoja de su identidad central de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda solo con esta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida”. (Echeverría, 2008, p. 162). El siglo XVII se constituye mediante la transcendentalización del ethos barroco,

Los indios ciudadanos de América imitan a su muy peculiar manera las formas técnicas y culturales europeas [...] son indios que representan el papel de no indios, de europeos, y que no están en capacidad de volver a ser indios a la manera a la que lo fueron antes de la conquista. Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real por que la realidad de éste se ha desvanecido: actores de una *missinscena assoluta* obligada. (Echeverría, 2008, p. 162)

3.5. Estetización de la vida cotidiana

“Los científicos dicen que estamos hechos de átomos,
pero a mí un pajarito me conto que estamos hechos de
historias”

Eduardo Galeano

Echeverría como lector de Sartre, asume la libertad como un hecho central en la constitución del sujeto, precisamente entiende que el ser humano está condenado a la libertad, libertad que es la posibilidad que la voluntad se exprese en el mundo limitada por la reproducción de la vida misma, es decir se tiene que decidir libremente pero necesariamente por una de las posibilidades objetivas que se le presentan y le permitan reproducir la existencia, mantenerse en la ambigüedad pone en peligrosos su reproducción, por aquello el ser humano se precipita a elegir. La forma particular de cómo se expresaría esa voluntad en el barroco es la “*libertad como elección del tercer excluido*”,

Elegir la tercera posibilidad, la que no tiene cabida en el mundo establecido, trae consigo un “vivir otro mundo dentro de ese mundo”, es decir, visto a la inversa un “poner al mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis” (...) que es toda una puesta en escena; de una “desrealización de la contradicción y la ambivalencia que “sin pretender resolverlas, intenta toda una manera de neutralizarlas, adjudicándoles para ello el estatus de lo alegórico (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 176)

El uso que el filósofo hace del término alegoría lo toma de Sartre de su teoría sobre lo imaginario, como “desrealización”, Sarduy hace una referencia con Lacan al hablar de una metaforización del barroco como un modo radical de “supresión”, de una “represión”. En el contexto del largo siglo XVII en las colonias americanas, se trata de la suspensión de varios principios estructuradores de ese mundo de la vida como tal, por ejemplo, suprimir el apartheid, principal represión que limita o le da forma a la interacción entre los mundos existentes: colonizadores y colonizados. Las condiciones objetivas de la crisis en la sociedad de la época provocaron una estrategia semiótica y material denominada mestizaje,

Un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, intentaría ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas. (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 138)

Lo que implica la represión de un proyecto, o supresión de la militancia en el proyecto europeo que se disponía sobre Latinoamérica, es romper ese apartheid, que era fundamento de aquel proyecto imperial, es decir apertura a un cuestionamiento sobre uno mismo, apertura obligada para la revitalización de la civilización en peligro. De forma paralela y similar los indios esclavizados sobrevivientes y africanos esclavizados sobrevivientes tuvieron que aceptar su derrota y la imposibilidad de cualquier forma de enfrentamiento directo pues eran una población diezmada en demasía. Sumado al uso de una técnica que por sus características subsumían a las naturales. La iniciativa de los sectores populares marginalizados entre el suicidio de la rebelión imposible y el fracaso del proyecto colonial, la alternativa que hace posible la vida entre la muerte: el mestizaje.

Por un lado, “la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponía (...) en una crisis de vigencia y legitimidad.” (Echeverría, *La modernidad de lo Barroco*, 1988, p. 181) la estilización de la vida cotidiana en las colonias latino americanas hacían casi una parodia particular en el desarrollo de su quehacer cotidiano como respuesta a (entre lo cómico y trágico en el cumplimiento de sus obligación y la futilidad que significaban acatar dicha orientación) la institucionalidad europea. Por otro lado, “la resistencia, la reivindicación la “identidad” americana, era cumplida de manera tan radical, que obligaba a está a poner a prueba en la practica el núcleo de su propuesta civilizatoria a refundarse y reconfigurarse para responder a las nuevas

condiciones históricas” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 181) lo que implica ni reconstruir los mundos precolombinos ni prolongar Europa a América latina, sino “rehacer, en hacer de nuevo la civilización europea, pero como civilización americana: igual y diferente de sí misma a la vez” (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 181) Los ejemplos más claros de esta forma particular de generar un mundo nuevo a partir de una contradicción insuperable se dan en la economía y política que surge en este siglo. Una economía del contrabando y de informalidad, que garantizaba la inserción de las clases blancas aristocratizadas, en el mercado mundial del tráfico de mercancías, y mientras mantenía la sobre explotación de la mano de obra ahora en las haciendas modernizadas.

Se actualizan los mecanismos de sobre explotación para lidiar con la contradicción de insertarse dentro de la legalidad igualitaria generada por el mercado como propietarios privados, mediante la prolongación de la división social del trabajo por etnia, propio del periodo colonial, mecanismo de apropiación de plusvalor absoluto del trabajo que se consolida como esencial y se presenta como virtud de nuestras economías: ejército de reserva a la disposición. Y por otro lado la destrucción expansiva e intensa de la naturaleza como un hecho ilimitado. Así en relación a las exigencias formales del mercado de intercambio capitalista y las regulaciones que se disponían desde la Corona, se crea una tercera y particular legalidad económica. De forma similar en la política aparece aquello denominado como *dissimulazione*, que se expresa mediante la sumisión, el conformismo y el oportunismo, es decir mediante la construcción de legalidades paralelas a la oficial, que potencialmente se transforma como aceptadas, el poder del mundo blanco regido por una lógica barroca por sobre un trazo de los comportamientos marcados por despotismo ilustrado. Ubicamos a priori una de las razones del populismo tan particular y extendido en Latino América.

Echeverría encuentra que el barroco promueve la producción y consumo de experiencias estéticas, trae para lo cotidiano aquel tiempo extraordinario de plenitud. Misma estrategia de la iglesia de la “Compañía de Jesús” para modernizarse mediante el desarrollo del arte barroco, que promueve a su vez una revitalización del momento dramático de la constitución del arte clásico, creando una dramaticidad que se extiende a la vida cotidiana, se produce una estetización de la vida,

El mundo como teatro, el lugar donde toda acción, para ser efectivamente tal, tiene que ser una escenificación, es decir, ponerse a sí misma como simulacro (...) de lo que podría ser (...) Pretende 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, transfigurarlo en la fantasía, convirtiéndolo en un acontecimiento supuesto, dotado de una realidad revocable; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección (..) todo acto humano es como la repetición mimética o la transcripción alegórica de otro acto original, él sí, pero irremediamente ausente, inalcanzable. (Echeverría, La modernidad de lo Barroco, 1988, p. 196)

De esta forma se establece una forma barroca de comportamiento como estrategia ligada a la codigofagia como característica principal del proceso de mestizaje, la principal actualización o estructuración posible, estrategia que posibilita la vida en civilización ante el peligro eminente de la barbarie, y ensambla otros estratos o modernidades que se hicieron posible en diferentes experiencias o proyectos históricos en la vida de Latinoamérica, experiencias históricas que estilizan el mundo de la vida, la vigencia del ethos barroco se extiende por las sociedades de la América Latina como respuesta y resistencia al hecho capitalista globalizado y el consecuente ethos realista hegemónico, que marca el ritmo de la vida en las sociedades modernas, causa y efecto del progreso realizándose a través de la reproducción automática de la ley general de la acumulación del capital, y sus modalidades o actualizaciones.

Para cerrar me gustaría llamar la atención de la compleja relación que se moviliza como codigofagia, es decir los distintos trazos profundos que marcaron en el ser del latinoamericano el genocidio mediante el cual se conquistó este continente y se estableció un sistema colonial basando su reproducción material y simbólica en la explotación y exclusión de la sociedad de indígenas y negros esclavizados. Como ya se ha mencionado mediante el establecimiento de un apartheid que apenas vinculaba a la clase blanca con los indígenas en instituciones como la *encomienda* o el *concertaje*, resaltar que para su creación se generó una amplia discusión teológico - filosófica en las cortes españolas pero que, para concretarse mediante la praxis de los colonizadores en el continente, prevalecía la *astucia* que priorizaba sobre todo la búsqueda, extracción y acumulación de riquezas minerales. De este deseo se configura una forma particular de racionalidad, que prioriza los fines y sacrifica los medios, y define, establece al ser humano como medio para el fin fundamental de la adquisición de riquezas. El intercambio o tráfico de mercancías se convierte en el espacio de la reproducción de la riqueza y acumulación. Así, oscurecida la prolongación del genocidio colonizador en instituciones de trabajo forzado toma forma

un feudalismo modernizado que durante el siglo XVII y el avance de la colonización capitalista se convierte una modernidad feudalizada o barroca. Lo paradójico que lo blanco se relacionará tanto con el apareamiento de prácticas feudales y también con el inicio de la modernidad americana. Por otro lado, el mundo de los vencidos, de los grandes imperios y de las pequeñas comunidades regadas por el continente. Mundo fragmentado, que mantiene los rasgos más profundos de lo fue y ya no será, principalmente la comunidad y la relación profunda con la tierra, como refugio para la sobrevivencia y resistencia a la muerte sistemática e instrumentalizada.

Este mundo injusto entra en crisis como prolongación de la crisis del Imperio Español, el peligro ante la barbarie configura una nueva relación entre los dos mundos, entre el opresor y el oprimido, que entran en un contacto en la medida que permita reconstruir el mundo con los cánones de los vencedores, este proceso principalmente semiótico se le denominará codigofagia o mestizaje cultural. La codigofagia se moviliza principalmente con el intento de los blancos de imponer y prolongar su hegemonía y por otro lado la resistencia de los oprimidos a abandonarse en un blanqueamiento imposible. Es decir, la negación de una parte de mí ser es lo que me constituye, lo mestizo que pretende ser una síntesis de los dos mundos, es siempre una dialéctica negativa y abierta.

En la obra del escritor indigenista ecuatoriano Jorge Icaza podemos observar esta contradicción entre los códigos del mundo blanco y del código del mundo indígena, que se representa de forma clara en su personaje “El Chulla Romero y Flores”, definido por el propio autor como,

El chulla²⁶ es ese personaje que trata de ser alguien despreciando lo que es, y por eso da con lo grotesco y tropieza con la tragedia. [...] Con ese personaje creo que hallé la fórmula dual que lucha en la conciencia de los hispanoamericanos: la sombra de la madre india — personaje que habla e impulsa — y la sombra del padre español — Majestad y Pobreza, que contrapone, dificulta y, muchas veces, fecunda —. (Richard, 1996)

En retomamos el concepto de alegoría, que usa Sartre como una res-realización, es decir esconder u oscurecer una parte de lo que soy, que tiene profunda relación la referencia de Sarduy sobre Lacan al hablar de una metaforización del barroco como un modo radical de “supresión”, de una “represión. Lo que significa reprimir o mantener

²⁶ "Hombre o mujer de clase media que trata de superarse por las apariencias"

oscurecido mis orígenes indígenas y afirmar mi identidad blanca, este conflicto define lo al mestizo. De esta forma la teatralidad barroca del ser latinoamericana se mueve entre los impulsos y forcejeos de los dos mundos, el uno reprimiendo al otro constantemente.

La sobre actuación, la exageración, lo fantasioso, lo saturado, el exceso en la pobreza y la pobreza en el exceso (desigualdad extrema), desorden, la yuxtaposición de colores, sabores y sonidos chillones dan forma a nuestra personalidad que se mueve en una especie de esquizofrenia: gestos, imágenes, palabras que surgen exigiendo realidad. Bajtín distingue como "una exageración premeditada, una reconstrucción desfigurada de la naturaleza, una unión de objetos imposible en principio tanto en la naturaleza como en nuestra experiencia cotidiana, con una gran insistencia en el aspecto material, perceptible de la forma creada". Lo cual lo podemos observar de forma tangible, en la novela ya citada de Jorge Icaza, en la que el Chulla Romero y Flores se moviliza entre la negación de "Mama Domitila" su madre indígena, que representa cariño, terror y subordinación. Y, la pretensión de aferrarse al apellido del padre criollo, que no lo reconoce como hijo, que representa el machismo, la represión y prepotencia. En esta pretensión de frecuentar espacios de la aristocracia quiteña, se escabulle en espacios en los que actúa lo que no es para ser, por ende, siempre está en la posibilidad latente de la tragedia o la comedia, entre ser víctima y ser victimario²⁷. Referirme a lo grotesco, a la fealdad, pobreza en la que se moviliza lo indio en relación a lo blanco²⁸, pero que se invierte cuando se devela la injusticia sobre la base de la opulencia blanca. En este sentido en el final de esta novela, el protagonista se encuentra entre su Rosario (mestiza que el chulla se había resistido a amar por frustrar sus planes de movilidad social) muerta y el hijo producto de su amor, en la pobreza, carencia absoluta, con la policía y justicia persiguiéndolo por la denuncia que hizo del orden establecido de injusticia. Rompe con el juego de las apariencias al invertir su empatía, afirmándose en lo indio, asume un mestizaje que da vida, pero lo cual se vuelve imposible sin la destrucción de las instituciones y relaciones del mundo blanco mestizo establecido.

Por ejemplo, la pintura "El Infierno" de Hernán de la Cruz del siglo XVII parte de la conocida escuela de arte Quiteña, ejemplifica de manera muy gráfica lo que es el infierno,

²⁷ De esta forma logre comprender la definición que te dicen los guías en la iglesia la Compañía de la Ciudad de Quito, sobre el barroco: miedo al vacío.

²⁸ La ambigüedad de la contradicción del mundo blanco responde a que la valorización del valor se encuentra sublimando el siempre imperante soberanamente pero disimulado apartheid latente que moviliza fuerzas primarias.

lo particular que si se deja atrapar por su primera impresión es la imagen de una chichería andina, un mercado o los barrios marginales compuestos principalmente por la migración del campo hacia las que se constituirán como ciudades. Había nada más pedagógico que mostrarles a los niños este cuadro para que sepan lo que les espera, si no reprime el mundo indígena que circula por los ríos profundos que lo constituyen. Además de definir la exclusividad del espacio de la vida pública y privada. Se relaciona el espacio con ciertas prácticas comportamientos pecaminosos, la suciedad, el barro, los mutilados, incompletos, lo grotesco, esconde una culpa dada desde siempre y para siempre por la cruz y la espada. En primer plano se ven imagen de cuerpos blancos bien formados, pero a medida que aumenta el sufrimiento los cuerpos toman color moreno, se vuelven difusos, incompletos, sin forma, sin rostro hasta perderse. Pero si realizamos una inversión propia del barroco que permite a lo reprimido tomar existencia marginal, es la descripción de la barbarie que involucra la construcción de estados, familias y seres torturados por no perder el control de su comportamiento de sujetos (siendo el único sujeto disponible blanco-mestizo) es decir no de indios o negros. Construcción de la degradación que constituyen los estados latinoamericanos aparentes, de latente gamonalismo como ejercicio posible de cualquier autoridad o ejercicio de poder. La pintura de Hernan de la Cruz muestra ese mundo, el ejercicio de la pobreza de las relaciones feudales modernizadas por la técnica, denuncia que exige justicia y redención. Esa culpa vergonzante Romero la transformas en odio a lo establecido, lo que tuvo que morir en él, nació de una profunda empatía por lo negado, reconocer el peligro de una muerte sistemática en la pobreza y sumergirse en una vida imposible, vivir en la muerte, en Comala. Una suerte de *anagnórisis*, que transforma profundamente al protagonista, escenario y demás personajes. La lucha por la descolonización.

Esa culpa vergonzante Romero la transformas en odio a lo establecido, lo que tuvo que morir en él, nació de una profunda empatía por lo negado, reconocer el peligro de una muerte sistemática en la pobreza y sumergirse en una vida imposible, vivir en la muerte, en Comala. Una suerte de *anagnórisis*, que transforma profundamente al protagonista, escenario y demás personajes. La lucha por la descolonización

Bibliografía

- 1974, L. A. (s.f.). Qorinkoncha. *Los Autores del año de 1974*. Jorge Sosa Campana, Cusqueño y Cusqueñista de profesión Ingeniero de Sistemas amante de la historia y fotógrafo, El Cuzco.
- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: Paz e Terra.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Cruz, H. d. (s.f.). El Infierno. *El infierno*. Iglesia "La Compañía de Jesús", Quito.
- Echeverría, B. (1986). *El Discurso crítico de Marx*. México: ERA.
- Echeverría, B. (1988). *La modernidad de lo Barroco*. México: ERA.
- Echeverría, B. (1994). *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. México: Ediciones Nariz del Diablo.
- Echeverría, B. (2002). Juego, arte y fiesta. *Juego, arte y fiesta* (pág. 3). Quito: Flacso.
- Echeverría, B. (2002). Juegos, arte y fiesta. *Juegos, arte y fiesta* (pág. 10). Quito: FLACSO.
- Echeverría, B. (2003). *Arte y utopía*. México: Itaca.
- Echeverría, B. (2005). *Vuelta de Siglo*. Caracas: El perro y la rana.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la Cultura*. México: Itaca.
- Echeverría, B. (2011). *Antología, Bolívar Echeverría, Crítica de la Modernidad Capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2011). *Antología. Bolívar Echeverría, crítica a la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia.
- FLACSO-ECUADOR (Dirección). (2010). *Bolívar Echeverría: Valor de uso y utopía* [Película].
- Marcuse, H. (1993). *El hombre Unidimensional*. Buenos Aires: Planeta.
- Marcuse, H. (2011). *Caracter afirmativo de la cultura*. La Plata: El Cuenco de Plata.
- Mariátegui, J. C. (2005). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Orbis Ventures.
- Polar, A. C. (2003). *Escribir en el Aire*. Lima: Latinoamerica.
- Richard, R. (1996). *Introducción de "El Chulla Romero y Flores"*. Madrid: Archivos.
- Rivera, D. (s.f.). La toma de Cuernavaca. 1930. Palacio de Cortés, Cuernavaca.

