

# Bolívar Echeverría: la agenda abierta

Mabel Moraña

## INTRODUCCIÓN

Este libro ha sido pensado como un homenaje crítico y riguroso a la obra de Bolívar Echeverría, uno de los pensadores más originales y fecundos de América Latina. Ecuatoriano de nacimiento y mexicano por adopción, Echeverría es autor de varios libros ya clásicos en los círculos intelectuales y académicos de muchos países europeos y americanos. Al mismo tiempo, su nombre permanece todavía restringido a círculos de “iniciados” en temas vinculados a la crítica de la cultura, la ética política y el (pos)marxismo. Truncada por su prematura e inesperada desaparición, la obra de Echeverría combina una sólida raigambre filosófica que proviene, principalmente, de la teoría crítica elaborada por los miembros de la Escuela de Fráncfort, con el compromiso político y la sensibilidad estética. Se aboca así al estudio de algunos de los temas más candentes de nuestro tiempo, vinculados a la ideología y a la cultura del mundo moderno.

Quisiera transmitir, en el espíritu de homenaje que inspiró este proyecto editorial, la admiración que me provocó en tantas ocasiones la obra de Echeverría, a quien comencé a leer y a difundir en la década de los 90. En los años que sucedieron a la caída del Muro de Berlín, entre las oleadas de la posmodernidad y la invasión de los mundos virtuales, entre los augurios apocalípticos que hablaban del fin de la historia, de la nación y de la ideología, mientras avanzaban los movimientos sociales ocupando el espacio desgastado del partidismo y la globalización, y el neoliberalismo arrasaba con lo poco que el siglo XX iba dejando en pie, los textos de Bolívar transmitían un mensaje diferente. Y lo que llamaba primero la atención era su capacidad para abrirse paso en ese laberinto de incertidumbres, fracasos y oportunismos que fue el final del siglo, logrando definir una voz crítica y filosófica que convocaba por igual al lector setentista, marcado a fuego por la Revolución cubana, por la experiencia de Vietnam y por el 68, y a las generaciones que seguían, para las cuales los movimientos de liberación y buena parte de las dictaduras latinoamericanas eran memoria de otros. La obra de Bolívar Echeverría abrió un paréntesis

decisivo y fecundo en el desconcierto del fin de siglo y en el (des)orden mundial de esos tiempos analizó los puntos ciegos del pensamiento político y sus líneas de fuga. Estudió la política de la cultura y la cultura de la política, agregando elaboraciones cruciales a la reflexión de Theodor Adorno, Raymond Williams y algunos antropólogos de la cultura, ofreciendo ideas que hoy son ya imprescindibles para la interpretación de sociedades periféricas. Volvió sobre el marxismo distinguiéndolo de sus aplicaciones restrictivas y totalitarias, viéndolo, sobre todo, como un insuperado e inevitablemente incompleto análisis de la economía y de la sociedad capitalista que debe ser revisado, completado, reinterpretado de acuerdo a nuestras necesidades y a nuestras perspectivas. Repotenció el producto simbólico y exploró sus funciones en un mundo desaturizado. Releyó –redescubrió– a Walter Benjamin para entender la función del arte en el universo de la mercancía, pero también para ver en el producto artístico la proyección cifrada de los imaginarios colectivos, marcados por la herida colonial, los totalitarismos políticos y la dependencia económica. Revisó la función intelectual, los procesos de institucionalización cultural, los fenómenos de la violencia, el mestizaje, la construcción de identidades y otredades colectivas. Combinó sus conocimientos de economía, política, historia, filosofía y estética desde un prisma transdisciplinario donde la vida cotidiana se potenciaba a la luz de los resplandores deslumbrantes de la alta cultura y viceversa. Pero sobre todo dejó permear la ética en todos sus análisis. Escribió, entonces, a partir de un sistema consistente, irrenunciable, de valores políticos que informaron su acercamiento a temas del más variado carácter, logrando estructurar una crítica profunda del occidentalismo sin caer en provincianismos ni en fundamentalismos restrictivos. Supo reapropiar el pensamiento europeo sin sometimientos ni concesiones. Supo distinguir independencia de emancipación. Supo ver la escasez detrás de la abundancia, continuando las líneas ya marcadas por el pensamiento político y filosófico. No se conformó con pluralizar la categoría de modernidad: logró efectuar, más bien, una deconstrucción radical de esa noción, complejizándola desde adentro, creando, como con el marxismo, nuevas formas de inteligibilidad para impulsar nuevos usos del conocimiento. Volvió a reflexionar sobre el tema inagotable de la raza, profundizando los debates sobre *blanquitud* y otorgándoles un giro singular, que conecta con la especificidad latinoamericana sin abandonar las dimensiones y proliferaciones del concepto.

La obra de Bolívar Echeverría se construye y se ofrece, así, como un sofisticado aparato teórico-filosófico que no descuida las urgencias de la acción, la necesidad de análisis y estrategias que, directamente conectados con acontecimientos y desarrollos históricos concretos, permitan desautomatizar nuestra percepción de lo real ayudando a redefinir sus contornos. Entendió Echeverría que solo así, desfamiliarizando nuestra vivencia y nuestra comprensión de la realidad podría implementarse, a partir de la conciencia crítica, una transformación radical capaz de hacer del mundo un lugar más justo, más atento a la naturaleza, a la diversidad de las culturas,

a la ética del trabajo y a la revolución del arte y de la fiesta. Comprendió sobre todo, como indica al analizar las “Tesis sobre Feuerbach”, que el mundo no puede ser solo objeto de contemplación, sino “objeto de praxis”, es decir, escenario de acción transformadora (Echeverría, *El materialismo de Marx* 84-5).

La obra de Bolívar Echeverría define así las bases de una *pragmática* filosófica capaz de enfrentar los desafíos de nuestro tiempo, que él interpretaba como atravesando una crisis “civilizatoria” de grandes proporciones. Toda su obra puede ser leída, entonces, como un aporte multifacético al proyecto emancipatorio de una izquierda creativa, heterodoxa, ni althusseriana ni gramsciana sino, podríamos decir, latinoamericana, es decir, híbridizada, antropofágica, mestiza, donde los componentes de la ortodoxia marxiana y del pensamiento filosófico europeo son reapropiados, redimensionados, antes de pasar a integrar el programa ideológico y filosófico en nuestras latitudes.

Los objetivos mayores del pensamiento filosófico de Bolívar Echeverría tienen mucho que ver, en efecto, con sus orígenes intelectuales, en los que teoría y praxis convergen y se alimentan mutuamente. Vale la pena, entonces, repasar los cimientos de su edificio teórico.

Bolívar Echeverría surge del entramado convulso y fértil del 68, particularmente de las filas del movimiento estudiantil alemán que cree en la necesidad de un cambio profundo de estructuras económicas y políticas y en la urgencia de una transformación radical del conocimiento. Como en el 68 francés y en sus repercusiones latinoamericanas, se pugna por revisar a fondo los paradigmas epistemológicos que acompañan a la modernidad capitalista y los mitos de la razón ilustrada para alcanzar un diagnóstico crítico, a nueva luz, de la realidad y de las alternativas posibles al sistema imperante. Ni las fórmulas teóricas de la ortodoxia marxista ni los modelos políticos ya existentes (la URSS, China, Cuba) proveían, de por sí, respuestas adecuadas a la ansiedad transformativa de ese momento histórico que exigía innovaciones radicales, imaginación y reconocimiento a la fuerza arrasadora de la cultura como instancia de activación social y cristalización ideológica. Bolívar se concentra, en gran parte de su carrera, en la fuerza y configuración del producto simbólico, en los comportamientos cotidianos –siguiendo las huellas de Henri Lefebvre, Jean Paul Sartre, Michel Foucault y Walter Benjamin, entre otros– para entender los espacios de la producción y circulación de bienes materiales y simbólicos, y el valor de la mercancía como piedra de toque en la reproducción del capital y en las dinámicas del consumo. En este entramado conceptual, América Latina no es relegada al margen de los grandes relatos de la modernidad occidentalista, ni ocupa el desmerecido lugar de la subalternidad: constituye más bien el estrato del deseo y de la lucha en el que se dirimen constantes batallas por la emancipación y la soberanía.

En efecto, en la historia latinoamericana la experiencia traumática originaria de la conquista y el arrasamiento de culturas indígenas precede a las perversiones y exclusiones que la república burguesa ha venido imponiendo a grandes sectores

sociales a través de los siglos. Pero a esa confluencia se suman también siglos de resistencia popular y pensamiento antihegemónico. América Latina es, entonces, uno de los más intrigantes laboratorios de la modernidad, en el que enclaves arcaizantes permanecen insertos en la modernidad capitalista, donde anarquismo, liberalismo, marxismo y conservadurismos de diversa ralea coexisten a veces en antagonismo, a veces en complicidad, y donde los actores sociales se activan y renuevan de manera constante. Bolívar Echeverría dialoga no solo con los temas que emergen de la problemática cultura nacional, sino, de manera más personalizada, con actores sociales, activistas, pensadores y estudiantes que representan a las nuevas generaciones que heredarán los desafíos de nuestro tiempo.

## ENCUADRE LATINOAMERICANO

La obra de Bolívar Echeverría merece por todo esto no solo un profundo reconocimiento sino también un análisis riguroso y sostenido de sus principios y sus implicancias, es decir una evaluación conceptual que haga justicia a los desafíos y a las polémicas que esa obra plantea, sin limitarse a encomios sustraídos al debate que Echeverría estimó como una de las más eficaces herramientas contra el sometimiento y el quietismo. Sus escritos sobre modernidad, marxismo, barroco y tantos otros temas han sido ya leídos en relación a sus vertientes europeas y sus vínculos con la filosofía de Heidegger, Nietzsche, Lukacs y la Escuela de Fráncfort. Se ha comenzado ya a percibir el lugar que esos textos ocupan dentro de la corriente de reinterpretaciones del marxismo y junto al pensamiento heterodoxo de autores como Michel Foucault y Walter Benjamin, filósofos que informaran buena parte de la obra más reciente del filósofo ecuatoriano. Queda, sin embargo, en la tarea de establecer conexiones, continuidades y fracturas, mucho por hacer.

Creo que, en este sentido, es crucial vincular la obra de Echeverría al pensamiento latinoamericano, no solo porque él compartía con muchos otros intelectuales de la región similares condiciones de producción cultural sino porque entendía como ellos, aunque con variantes fundamentales en el procesamiento de ese conocimiento, la especificidad de América Latina, su condición neocolonial, su ubicación periférica con respecto a los grandes sistemas filosóficos y también con respecto a la hegemonía económica de los grandes centros del capitalismo. Como otros pensadores latinoamericanos, Echeverría comprendía la necesidad de incluir en la elaboración de un pensamiento emancipatorio elementos capaces de dar cuenta de la historia colonial, del genocidio indígena, de la radical heterogeneidad de nuestras sociedades. En este sentido, su obra, aún en sus particularidades y excepcionalidad, es inseparable del conjunto de autores que han marcado la historia cultural de la región durante el siglo XX y lo que va del XXI, para no mencionar la larga tradición que precede a esta etapa. En muchos casos, el diálogo explícito entre estos críticos

de la cultura no llegó a realizarse, pero es nuestra tarea descubrir vínculos teórico-ideológicos y encontrar relaciones dentro del amplio sistema de pensamiento de nuestros países.

La lista de los nombres más representativos que pueden asociarse, en distintos niveles, a la obra de Echeverría, incluiría los trabajos de antropología cultural, estética e historia del arte de Serge Gruzinski y Roger Bartra, y por supuesto los profundos análisis de Alfonso Sánchez Vázquez, compañero de armas de Echeverría en tantos frentes, y también alternativa diferente a muchas de sus posiciones en temas de marxismo, estética e interpretación de la cultura. Habría que mencionar también los estudios de sociología, filosofía de la historia y pensamiento político de Agustín Cueva, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, José Joaquín Brunner y Martin Hopenhayn, los estudios sobre historia de las ideas en América de Leopoldo Zea, Arturo Ardao, José Aricó y Santiago Castro Gómez; los aportes a la crítica de la cultura realizados por Roberto Fernández Retamar, Antonio Cornejo Polar, Beatriz Sarlo, Walter Dignolo, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini y José Manuel Valenzuela, y sobre temas de crítica literaria, estética y “cultura y sociedad”, los de Antonio Cándido, Ángel Rama y Françoise Perus; las contribuciones al tema de la globalización por parte de autores como Renato Ortiz, o las de Jesús Martín Barbero, Rossana Reguillo y otros, en el campo de las comunicaciones. Los filósofos de la Teología de la Liberación, los científicos sociales y politólogos que fundaron y desarrollaron la teoría de la dependencia y en general la multiplicidad de aportes latinoamericanos al estudio de la modernidad en todas sus variables subregionales y en todas sus manifestaciones sociales y económicas, demuestra la existencia de una masa crítica a la que unen, a veces, no tanto sus acuerdos como sus divergencias, sus bien diferenciadas contribuciones a temas prácticamente obligatorios en América, al destino común de compartir la experiencia de la marginación y la injusticia. Esta lista, que muestra solo la punta de un gran témpano de conocimiento y acción intelectual, incluye trabajos pioneros en distintos registros y deja necesariamente afuera, por razones de espacio, una gran cantidad de investigaciones y áreas de trabajo. Sin embargo, ayuda a percibir, me parece, un campo intelectual que se nutre de elementos provenientes de la cultura europea y anglosajona pero en el que se perciben también fundamentales momentos de originalidad intelectual y reelaboraciones sustanciales de vertientes diversas y de disciplinas que se complementan. Se percibe, sobre todo, una conciencia clara de la *diferencia* americana como variable principal en el ejercicio del pensamiento teórico y de la praxis intelectual.<sup>1</sup>

Dentro de esa constelación de autores y de obras, me interesa destacar sobre todo algunas de las más obvias convergencias. Entre ellas, particularmente los es-

---

1. Además de los aportes realizados en el campo de la historia de las ideas por Leopoldo Zea, Arturo Ardao y otros, uno de los más importantes trabajos de conjunto sobre el pensamiento latinoamericano es *Crítica de la razón latinoamericana*, de Santiago Castro Gómez, en el que se analiza el tratamiento que recibieran los temas: identidad, modernidad, filosofía de la historia, etc. en Latinoamérica.

tudios de Aníbal Quijano sobre colonialidad, que llaman la atención sobre la perpetuación de la matriz de dominación colonial en la modernidad latinoamericana y ahora en los espacios globalizados. Asimismo, se deben mencionar los estudios sobre marxismo, ética y *transmodernidad* de Enrique Dussel, la exploración del *ethos* latinoamericano que el sociólogo chileno Pedro Morandé propuso, desde una perspectiva obviamente diferente a la de Echeverría, enfatizando la matriz religiosa, en sus estudios sobre modernidad desde comienzos de los años 80,<sup>2</sup> la revisión que Beatriz Sarlo realiza de la obra de Benjamin, Williams y otros teóricos de la cultura, adelantando muchas de las direcciones que seguirán después los estudios culturales, etc.<sup>3</sup> Remontándonos un poco más, hasta las primeras décadas del siglo XX, no puede quedar fuera, por su importancia política y cultural dentro del área andina, de la que Bolívar era originario, la temprana heterodoxia marxista de José Carlos Mariátegui, en especial su interés e intuiciones en temas políticos y culturales desde una perspectiva de izquierda, su crítica al concepto liberal de nación –y al vacío dejado por la teoría marxista en torno al tema de *lo nacional*–, su posicionamiento frente al tema del indio y su tensa vinculación con la internacional comunista que marca la línea dura dentro y fuera de América Latina en el período interbélico.<sup>4</sup> Principalmente, el análisis político, cultural e ideológico de Mariátegui y del grupo de *Amauta* prepara la percepción de la sociedad andina y de otras regiones latinoamericanas como un sistema dislocado, atravesado por antagonismos irreconciliables, tema que Antonio Cornejo Polar reelaborara en la década de los años 80 como una crítica profunda de la cultura criolla y del etnocentrismo, y que los movimientos sociales más recientes volverán a articular a su propia praxis revolucionaria. Todos estos aportes, en los que el tema de la raza ocupa un lugar preponderante, pero en los que no falta atención al problema de la representación y la representatividad estético-ideológica, preparan y complementan, aunque a veces a la distancia, la obra sazónada y multifacética de Bolívar Echeverría. Sobre estas bases, y sobre las que brinda su formación europea, el filósofo ecuatoriano desarrolla aspectos ya presentes en la reflexión cultural que lo precede (la crítica de la modernidad y del

---

2. Sobre el *ethos* en Morandé y Cristián Parker ver Castro Gómez 48-53.

3. Sobre la recepción de Walter Benjamin en América Latina y las formas particulares de *apropiación* de su pensamiento ver mi artículo “Walter Benjamin y los microrrelatos de la modernidad”.

4. Véase al respecto el análisis de Gandler sobre la relación de Mariátegui con la ortodoxia marxista, en particular la opinión del crítico alemán sobre la ausencia de cuestionamiento a Stalin por parte del intelectual peruano, quien “dejó a Stalin ser Stalin” (104; n. 191). Ver asimismo Cueva y Aricó, citados por Gandler. Sobre la relación con Mariátegui ver también Arriarán Cuéllar, quien critica la noción de *ethos* barroco de Echeverría acentuando la necesidad de una alternativa más radical, la modernidad socialista, la cual, como Arriarán explica siguiendo a Sánchez Vázquez, puede incluso conectar, en su carácter utópico, con culturas premodernas, planteando así una vía completamente apartada de la modernidad capitalista (Arriarán Cuéllar 117). La pregunta de Arriarán: “¿Es el *ethos* barroco una alternativa real frente al capitalismo neoliberal?” (118) subyace a varios de los artículos que integran este libro.

iluminismo, la estética e ideología del barroco, trabajadas también por el colombiano Carlos Rincón, la apropiación heterodoxa del marxismo) poniendo temas nuevos sobre la mesa de trabajo, configurando así una plataforma de lucha y de debate que hoy nos queda como un legado y como un compromiso de futuro.

## LA DIMENSIÓN CULTURAL

Dentro de lo que Echeverría llama “la dimensión cultural”, vale la pena destacar la apertura de una agenda de trabajo en la que se comienza por redefinir el campo general de prácticas sociales y procesos de producción simbólica. Echeverría define las prácticas de la cultura de cara tanto a la vida natural como a la cotidianidad y al desarrollo colectivo de los grupos humanos dentro del devenir significativo que denominamos historia. A Echeverría lo preocupan sobre todo, como contrapartida de las estructuraciones sistémicas, los comportamientos simbólicos, las formas convencionalizadas o creativas que inciden sobre la existencia de las comunidades y moldean sus valores y proyectos. No en vano *Definición de la cultura* (2001) comienza arraigándose en la antropología, desde Malinowski y Margaret Mead hasta el posestructuralismo, en tanto disciplina que explora el funcionamiento material de los grupos humanos, sus artefactos, ritualidades y creencias. *Cultura* es, ya desde su etimología, *paideia*, creación y cultivo, una forma específica de *acción transformadora* y *productividad* social. Me interesa destacar sobre todo el interés de Echeverría en los elementos disruptivos que integran la representación simbólica, en el arte y en los comportamientos sociales que transgreden fronteras reales e imaginarias, que constituyen quiebres, interrupciones, fracturas, perturbaciones fecundas, fragmentaciones significativas de unidades de sentido fosilizadas por la modernidad capitalista, que ha terminado por subsumir a los dictados de la razón instrumental, proyectos y modelos de conocimiento alternativos al dominante. Y aquí es que el aporte teórico de Echeverría se torna imprescindible, ya que su teorización busca redefinir las categorías mismas y los métodos de conocimiento de una realidad que muchas veces se acepta como dada, predeterminada y casi providencial, y que muchos estudiosos de la cultura se limitan a glosar o a describir basados en protocolos disciplinarios que han quedado obsoletos.

La cultura es más bien, vista desde la perspectiva echeverriana, un sistema complejo, palimpséstico y materializado en el que afloran, activados por las diversas formas de percepción de la realidad y por los distintos proyectos de acción transformadora, modalidades representacionales, sistemas de valores, estrategias discursivas, procesos de simbolización capaces de promover una forma *otra* de “apropiación pragmática de la realidad” que desquicia la lógica de la reproducción del capital y enfrenta al ser humano a la complejidad de su existencia y a los desafíos de la libertad. En la percepción de Bolívar Echeverría, la cultura no es solo una

transacción comunicativa, un “momento dialéctico” determinado *necesariamente* por el ser social, sino una instancia inseparable de las relaciones de dominación y jerarquización social que constantemente negocia sus formas de autonomía y sus relaciones con las distintas vertientes del conocimiento. En la cultura reaparecen las luchas de clase, los conflictos de género y de etnia ya de modo directo, ya representados en clave simbólica, expresando las contradicciones inherentes a la modernidad capitalista. La cultura vehiculiza la crisis, la traduce a distintos registros, reelabora y devuelve el conflicto como re-presentación una vez que este ha sido apropiado y reformulado por la subjetividad creadora. La modernidad (que otros autores calificaron, para el caso de América Latina, como heterogénea, oligárquica o periférica) ha creado una “identidad en crisis permanente” (*Definición 273*), una generalizada “experiencia del desarraigo” (270) y una imposibilidad radical de conciliar lo concreto con lo universal, lo contingente con lo trascendente.<sup>5</sup>

Echeverría define la cultura como “el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad” (*Definición 187*). La producción de bienes y de comportamientos culturales constituye un proceso de significación permanente, una forma específica de trabajo social consistente en la producción, reproducción y diseminación de mercancía simbólica. Como “cultivo crítico de la identidad” (188) los bienes culturales son a la vez una práctica, una forma de producción y un *performance* simbólico. A partir de la cultura el individuo busca alcanzar al otro, “aflojar la red de su código en un doble movimiento”, dice Echeverría, de apertura riesgosa pero necesaria hacia la otredad que obliga a una redefinición y a una flexibilización de lo propio. La dinámica cultural funciona, entonces, como una negociación permanente entre los peligros de desnaturalización de lo que esencialmente nos constituye y la necesidad de alcanzar el espacio de la alteridad, que nos rodea y nos define, que es nuestro afuera constitutivo. Cultura es resistencia, comportamiento intersocial, proyección de lo histórico en lo subjetivo e integración de la individualidad en el fluctuante entramado de lo colectivo. La vida en sociedad, la vida cultural, solo puede ser una “existencia en ruptura” donde la singularidad y la cotidianidad son “puestas en crisis”, desautomatizadas, para dar lugar a formas nuevas, innovadoras y productivamente disruptivas, de intercambio comunicativo.

Me interesa destacar sobre todo esta concepción por la cual las elaboraciones culturales actúan como elementos transformadores a nivel de los imaginarios individuales y colectivos al dar lugar a formas nuevas de conocimiento y al promover una crítica radical de los modelos epistemológicos de nuestra civilización, de

---

5. Sobre modernidad ver Brunner, Herlinghaus, Casullo, Larraín, entre otros. Es notoria la ausencia de referencias y diálogo explícito entre la obra de Bolívar Echeverría y la de muchos otros críticos de la modernidad que trabajan en/sobre América Latina.

los valores recibidos de nuestras sociedades y de las convenciones que acompañan nuestros sistemas de gobierno y nuestra ideología, oficialista o disidente. La función de la cultura —como la de la filosofía— no es solamente conocer el mundo, sino colaborar en su transformación, proveer a través de la conciencia crítica y la imaginación los elementos necesarios para la interpretación de la realidad con vistas a la implementación del cambio necesario. Echeverría se esfuerza por materializar estos procesos o, mejor dicho, por develar su materialidad, de ahí la aplicación que realiza del concepto marxiano de *valor de uso* al ámbito de la producción simbólica, vinculando así lo natural, lo social y lo cultural, y ofreciendo una expansión inespereada y productiva del concepto marxiano.

El materialismo con el que Echeverría se aproxima a la cultura está presente no solamente en los intercambios permanentes entre lo natural y lo humano, sino también en los aspectos que Echeverría cuestiona en otras concepciones de cultura. Como bien indica, tanto las grandes naciones europeas como la anglosajona sustentan sus nociones de cultura en una verdadera “militancia etnocentrista” (*Definición 37*) que reserva los dones elevados del espíritu a la producción de sociedades que son consideradas “elegidas”: depositarias de las verdades universales, repositorios primarios de los valores que hacen posible la sublimidad artística, el progreso científico y el saber filosófico, y que relegan a los que Hegel considerara *pueblos sin historia* a los márgenes de la civilización. De ahí también la crítica de Echeverría al iluminismo como monumentalización de la razón instrumental europea y de sus formas excluyentes y subalternizantes de concebir las relaciones interculturales.

Sin renunciar a los saberes dominantes y consagrados que constituyen ya un acervo de la humanidad, el pensamiento de Echeverría solo pudo ser posible, a mi criterio, a partir de su propio *ser social* y de la conciencia crítica que deriva de su conocimiento y de su sensibilidad hacia la especificidad latinoamericana, llámese esta poscolonial, periférica, dependiente o tercermundista. Es, creo, la vivencia propia y la empatía hacia las que Martí llamara dolorosas repúblicas latinoamericanas, las que guían su particular reapropiación de saberes existentes y su construcción de un edificio crítico-filosófico que es en sí mismo una instancia de resistencia y lucha. El pensamiento de Echeverría es, en este sentido, expresión brillante de un ideario revolucionario que no cae presa de su propia rebeldía contra los modelos dominantes de conocimiento y no propugna la automarginación ni el fundamentalismo. Más bien, la obra de Echeverría emprende una reapropiación beligerante, revolucionaria, de ideas que este filósofo reelabora éticamente, pragmáticamente, con el corazón puesto en el valor de uso del pensamiento y en sus posibles aplicaciones emancipatorias.

Los bienes culturales, los procesos mismos de producción simbólica, actúan como elementos que irrumpen e interrumpen el fluir rutinario, que está guiado por las fuerzas de la necesidad, la represión y la explotación de la energía humana y natural de acuerdo a los dictados del capitalismo. Echeverría percibe, como otros

antes, desde los horizontes de la teoría marxista –como el propio Herbert Marcuse, llamado el “padre de la nueva izquierda”–, la perversidad que subyace a la ley del trabajo y de la plusvalía, la alienación del tiempo libre, del deseo y de la fiesta, el sometimiento de la dimensión humana a la hegemonía del objeto y a la mercantilización de las relaciones sociales. Y entiende que si algún lugar queda al arte dentro de la modernidad capitalista es justamente aquel a partir del cual la noción misma de productividad y reproductividad puede ser rebasada, trascendida, intervenida. El arte, entonces, es visto como *intervención* y como *interpelación* colectiva, como un proceso material y simbólico de producción de sentido, de *disrupción* de la lógica instrumental y de *desautomatización* de las relaciones sociales que hacen posible y aún deseable la adopción de esa lógica como eje organizador de la experiencia colectiva.

La pluralización de la categoría de *lo moderno* y la proposición de los distintos modos de comportamiento de la historicidad según el *ethos* realista, clásico, romántico o barroco implica un esfuerzo notable por captar la cultura como una forma ni separada ni mecánicamente dependiente o sobredeterminada de expresión y de conformación de las identidades.<sup>6</sup> Los *ethe* de la modernidad son, para Echeverría, “principios de construcción del mundo de la vida” (*Modernidad, mestizaje cultural* y *ethos barroco* 18) que abarcan, como aclarara Stefan Gandler, mucho más que el concepto de ideología y que, a la vez, pretenden contener más diferenciaciones internas (Gandler 383). La aproximación materialista a la cultura pugna por reivindicar en la obra de Echeverría justamente formas *anómalas* de inteligibilidad que el arte ejemplifica. De ahí su interés en el barroco como producción proliferante, invasiva, de sentidos que cavan una brecha de transgresión festiva, de alternatividad y *diferencia* en la economía de lo real. Aunque sabemos que los *ethe* echeverrianos no se refieren en pureza a los modelos artísticos sino que remiten más bien a modalidades bien diferenciadas de construcción de la experiencia social, también es cierto que son esos modelos, en última instancia, los que inspiran la elaboración filosófica de Echeverría sobre modernidad y capitalismo, ya que cada *ethos* remite a formas específicas de percepción y de vinculación con lo real, a modalidades que podríamos llamar estético-ideológicas de conciencia social y de agencia colectiva.

Dentro del campo significativo del “comportamiento” barroco esta vinculación es innegable, y Echeverría la reafirma en sus escritos una y otra vez, marcando una dirección que yo misma he explorado en mi trabajo sobre “Barroco, neobarro-

---

6. Ya Calinescu había pluralizado los rostros de la modernidad, esa parte transitoria, fugitiva, contingente, del arte, según la caracterización de Baudelaire, reconociendo al menos dos modernidades, la del progreso tecnológico, la revolución industrial y la consolidación capitalista, y la modernidad estética, dentro de la cual distingue diversas manifestaciones y formas representacionales (modernismo, vanguardia, kitsch, decadencia, posmodernismo), mostrando así la categoría de modernidad como un amplio reservorio de tendencias que guardan entre sí, y con respecto a la modernidad burguesa, relaciones paradójicas y hasta hostiles.

co, ultrabarroco: disrupciones de la modernidad”, en el que intento hacer dialogar una multiplicidad de posiciones sobre el barroco producidas dentro y fuera de América Latina. Echeverría ve los perfiles sociales, étnicos y políticos que componen el rostro complejo del barroco americano, estética del poder y de la resistencia. Indica, por ejemplo, en sus “Meditaciones sobre el barroquismo”:

Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma: lo hizo sobre la base de un mundo económico informal cuya informalidad aprovechaba la vigencia de la economía formal con sus límites estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas. (*Modernidad y blanquitud* 189)

Echeverría vincula aquí ejemplarmente poder y cultura, arte de las élites y cotidianeidad, estrategias de supervivencia y transgresión simbólica, centralismo imperial y marginalidad indígena. Esta es justamente la imbatible fuerza de la estética y de la ideología que se integran para hacer posible “la modernidad de lo barroco”, que se expande temporal y espacialmente a nivel planetario y en diversos contextos culturales. “Inundación será la de mi canto”, había dicho Quevedo, abriendo así la cornucopia del lenguaje como fiesta de la razón y los sentidos, como diluvio de significados que desde las alturas del poder monárquico-eclesiástico se derramaba sobre las sociedades posrenacentistas. Lo mismo ocurre a nivel de la imagen, en la escultura religiosa, los arcos triunfales, la arquitectura, la música. Pero en la Colonia este arte primordialmente propagandístico, esencial e inescapablemente político que tan bien estudió José Antonio Maravall, adquiere formas alternativas, bien diferenciadas, al ser reapropiado y redimensionado de acuerdo a las necesidades expresivas de otro sujeto histórico, el sujeto criollo, que recibe la lengua como un arma de ataque y de defensa y que guarda una relación tensa, contradictoria y frecuentemente beligerante, jánica, con respecto al poder peninsular. Desde entonces y como una forma de colonialidad *en* la modernidad, tal como la entendiera Aníbal Quijano, el *ethos* barroco se entroniza en la cultura latinoamericana como una forma de comportamiento cultural que se perpetúa a través de las épocas reafirmandose con una productividad carnavalesca, dionisiaca, que invade territorios existenciales y contamina los espacios rutinarios de lo cotidiano. El barroquismo implica, entonces, “decoración absoluta”, escenificación extrema, *performance* radical: es un comportamiento autónomo de la forma que se distancia de su centro para producir, en sí misma, sentidos múltiples, híbridos y proliferantes (Echeverría, *Modernidad y blanquitud* 185). Lo que Echeverría encuentra especialmente significativo en el “paradigma barroco” es la perdurabilidad y maleabilidad del modelo, su

fuerza arrasadora dentro del entramado de la modernidad. Se pregunta: “¿Cuál es la actualidad del ‘paradigma barroco’? ¿Puede, por ejemplo, componerse en torno a él, a su reactualización neobarroca, una propuesta política, un ‘proyecto civilizatorio’ realmente alternativo frente al que prevalece actualmente?” (*La modernidad de lo barroco* 15).

Y responde: “La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa” (15).

La “disfuncionalidad” que Echeverría percibe en el producto artístico es justamente esta capacidad de ser al mismo tiempo objeto y simulacro, acto y virtualidad, particularidad y trascendencia, y de trastornar los protocolos de la vida diaria y de la razón instrumental. El arte es, así, una forma de inteligibilidad en segunda potencia que informa sobre la percepción mediada de una realidad que escapa o sobrepasa la captación mimética y las urgencias del conocimiento racional y convencionalizado. El “fantasma festivo” del objeto y no el objeto mismo es lo que el arte celebra y re-presenta.

## IDEOLOGÍA, RAZA, MODERNIDAD

La obra toda de Echeverría gravita hacia la localización e interpretación de disrupciones culturales e ideológicas productivas, desestabilizantes del *status quo*: el estudio del mestizaje y de la *blanquitud* como análisis de las políticas identitarias ligadas a la construcción del discurso racista, las reflexiones sobre la violencia como lenguaje cifrado de disensión social, el desmontaje de la modernidad como categoría plurivalente, atravesada por múltiples lógicas, son apenas algunas de las líneas que persigue su obra. Junto a Carlos Monsiváis, que converge con Echeverría en el mismo propósito de desmontaje de la cultura popular y de crítica de las culturas nacionales y de los procesos de (norte)americanización que las recorren, Echeverría se aboca al diagnóstico de las formas que asume la expansión planetaria de lo que Max Weber definiera como el “espíritu del capitalismo” (*La americanización* 23), proceso que persigue el incremento cuantitativo de la mercancía y la conquista de mercados transnacionales y que resulta en la ruptura radical con el pasado premoderno y en la reducción de la modernidad al monopolio del *ethos* realista, protestante o puritano.

En *Valor de uso y utopía* (1998), uno de los libros más brillantes que se han producido en América Latina en las últimas décadas, Echeverría se aboca no solo a una lectura crítica de Marx, sino a una expansión de sus análisis y categorías, con atención, particularmente, a los modos en que el tema de la productividad se plantea

en sociedades periféricas y en tiempos de crisis civilizatoria, de valores, ideologías y proyectos. Pero su obra no dialoga solamente con la “condición” neocolonial de América Latina como si se tratara de una cualidad ahistórica e inmutable, sino que considera primordialmente la circunstancialidad y particularismos de los tiempos actuales. Su crítica se extiende desde las concepciones de la modernidad como decadencia hasta el estudio pormenorizado de las *Tesis* benjaminianas como instancia teórica que informa su revisión crítica del pensamiento marxista.

Para evaluar esta modernidad devastadora que atraviesa nuestras sociedades con las más variadas formas de violencia (violencia de Estado, violencia sistémica y todas las formas más particulares de destrucción que la modernidad capitalista ha engendrado: terrorismo, narcotráfico, etc.), Echeverría empieza por aproximar a Nietzsche al pensamiento marxista. Se detiene en lo que llama el “sobrecalentamiento del verbo público” (*Valor de uso* 32) que sirve a Nietzsche y a otros pensadores de comienzos del siglo XX como recurso para contrarrestar la decadencia de la razón como reguladora de las relaciones sociales y políticas con una retórica de exaltación y descreimiento total. El nihilismo nietzscheano, presente en la interpretación de la realidad de la época, está presente en el diagnóstico también radicalmente desolado que el *Manifiesto comunista* hace de la modernidad capitalista: “[En la época moderna] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba [...] Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza” (cit. por Echeverría, *Valor de uso* 26).

Si el marxismo logra superar el “patetismo discursivo” de otros pensadores que naufragan en el diagnóstico de la modernidad occidental y consigue contrapesar su propio nihilismo con propuestas concretas de cambio radical es porque concibe el paso de interpretación a transformación del mundo, de teoría a praxis, de deconstrucción a revolución. Pero, Echeverría nos advierte, el concepto mismo de revolución debe ser revolucionado: “Entre la idea comunista de la revolución y la idea moderna o burguesa de la revolución debería haber una diferencia esencial, una diferencia que sin embargo no se hace presente” (*Valor de uso* 67).

Mariátegui había reconocido, desde las primeras décadas del siglo XX, que la matriz liberal está alojada en el corazón mismo de nuestra concepción del socialismo. Echeverría indica, siguiendo a la Escuela de Fráncfort, que el mito romántico de la revolución que el pensamiento marxista transmite desde el siglo XIX debe ser revisado, reapropiado, desmontado, *perturbado* radicalmente por la crítica. Tras las huellas de Benjamin, Echeverría propone realizar un cuestionamiento profundo del progresismo, ya que el mito del progreso constante tiene visos dogmáticos, instrumentalistas, homogeneizantes y trascendentalistas, como si la persecución del progreso fuera una fuerza autónoma, transhistórica e inmutable que fatalmente se impone al individuo y a las sociedades. Echeverría enfatiza la necesidad de mantener una actitud productiva y redentora hacia la tradición, la cual permite integrar

las injurias sufridas por los desposeídos a la transformación del presente. Volviendo sobre Benjamin, la cita que sigue recuerda también aspectos centrales en el pensamiento de Mariátegui.<sup>7</sup> Echeverría indica que en las *Tesis* benjaminianas “el núcleo reflexivo [...] está dado por el intento de mostrar cómo una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos” (*Valor de uso* 133).

Ya varios autores, Roger Bartra entre ellos (*¿Qué es la modernidad?* 40), se han preguntado si se puede hablar de la modernidad desde la modernidad, si se puede fundar una percepción del mundo y una posición de discurso desde un afuera epistémico al dominante. Echeverría contesta que Marx está situado más allá del capitalismo y de la modernidad capitalista, ya que se apoya justamente en la ruptura con la episteme del siglo XIX. “El discurso de Marx –dice Echeverría– se construye a partir de los lapsus del mundo establecido; no hay un *continuum* entre su discurso y el discurso científico ilustrado” (47-8). Lo que importa analizar en Marx es, entonces, su forma específica de disrupción político-ideológica, “el modo de su discontinuidad o exterioridad respecto de la vida moderna o burguesa que él deconstruye” (48). Ese problema, debatido en *¿Qué es la modernidad?* y explorado también en “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, permanece abierto y es quizá uno de los aspectos más centrales e intrigantes que nos aguardan en la agenda de reflexión de las próximas décadas, ya que toca al problema de la recuperación de tradiciones y epistemologías marginadas, ignoradas y subalternizadas por la modernidad eurocéntrica, ahora en crisis. Por eso es fundamental recordar, como Echeverría indica, que la equivalencia entre modernidad y modernidad capitalista no tendría por qué ser una relación *necesaria*: “La modernidad –motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas– es una promesa de abundancia y emancipación, una promesa que llega a desdecirse a medio camino porque el medio que debió elegir para cumplirse, el capitalismo, la desvirtúa sistemáticamente” (*Definición* 265).

Como con el concepto de revolución, sería imprescindible *perturbar* y redefinir radicalmente el proyecto moderno reapropiándolo más allá de las nociones y las prácticas de productividad y reproductividad de mercancías. Bolívar nos invita a pensar un mundo diferente, en una especie de ejercicio utópico-mesiánico que sin dejar de lado sus bases materialistas se perfila hacia la concreción de un mito histórico-revolucionario. Como en Mariátegui, esta es justamente una de las funciones del mito en nuestra época, la de ayudar a modelar formas nuevas de conciencia social y a impulsar la práctica de la movilización revolucionaria, que Bolívar con-

---

7. He tratado estos aspectos de la obra de Mariátegui (mesianismo, la importancia del mito y de la tradición, etc.) en el artículo “Mariátegui en los nuevos debates”.

cibe, atendiendo al desafío que han planteado los movimientos sociales, como una dinámica que elude los gastados canales del partidismo.

Finalmente, vale la pena enfatizar la importancia fundamental que diera Bolívar Echeverría al tema de la etnicidad como una construcción específica del discurso dominante. Entendiendo como Aníbal Quijano, que las formas que el sociólogo peruano llama de “clasificación social” a partir de la raza son esenciales para la comprensión de la específica conflictividad social, política y económica de América Latina desde la Colonia, Bolívar Echeverría integra en la agenda de lucha la reivindicación racial *corporeizando*, por así decirlo, el debate ideológico, otorgándole materialidad social y consistencia histórica. Así lo expresa en el párrafo con que se cierra *Vuelta de siglo*, libro en el que se analiza, entre otras cosas, qué significa “Ser de izquierda, hoy”: “[...] el horizonte de la actividad política de la izquierda latinoamericana desborda los límites del juego político que son propios de la esfera de la política establecida, y lo hace no solo para vencer el carácter estructuralmente oligárquico de esos Estados, sino también para romper con el carácter estructuralmente racista de los mismos, violentamente represor de la ‘forma natural’ de la vida en este continente” (*Vuelta de siglo* 272).

La cultura de la sociedad capitalista es una cultura de barbarie, marginación y deshumanización a la que Bolívar opone la fuerza del pensamiento crítico y de la imaginación histórica. De cara a la lucha de los movimientos sociales, a los asesinatos de Juárez, a los desastres ecológicos de nuestro tiempo y al creciente deterioro de la sociedad civil, la preocupación biopolítica que expresa la obra de Bolívar Echeverría no puede menos que constituirse en la base obligada para un debate amplio e integrado.

No otro ha sido el objetivo intelectual de este libro, en el que se reúnen trabajos de académicos radicados en México, Estados Unidos, España y América Latina que desde diversas perspectivas ideológicas y disciplinarias interrogan el pensamiento de Echeverría en busca de claves para el desmontaje de nuestro tiempo. No se encontrará en estos trabajos ni una glosa redundante de los textos echeverrianos ni el gesto aquiescente de seguidores que, deslumbrados por la brillantez del maestro y naturalmente impactados por su temprana desaparición, no aciertan a articular críticas, desafíos o desacuerdos que, en última instancia, solo pueden ayudar a potenciar las propuestas filosóficas y políticas contenidas en textos tan fecundos como los del autor que nos ocupa. Por el contrario, las colaboraciones que integran este libro ofrecen una lectura minuciosa y nuevas luces sobre la obra echeverriana, que se expone a la exploración de estudiosos de distintos contextos y procedencias que reaccionan a las elaboraciones sobre modernidad y capitalismo, *ethos* histórico, valor de uso y otros conceptos centrales en la filosofía de Echeverría con la minuciosidad y la exigencia que merecen sus escritos. Echeverría fue un pensador formado en la polémica ideológica y abierta a las más intensas y democráticas formas de debate intelectual y académico, como demuestra su trayectoria universitaria, su

intensa participación en foros nacionales e internacionales, su misma selección de tópicos candentes, en los que teoría y praxis se sostienen y desafían mutuamente. Por lo mismo, creo que habría recibido con interés y entusiasmo estas lecturas, que hacen honor a la pasión y rigurosidad de su pensamiento.

## AGENDA ABIERTA

Finalizo esta introducción con la esperanza de ver prosperar muchas de las líneas de reflexión que aquí se tienden, en el espíritu de un diálogo productivo y sostenido a partir de las líneas abiertas por la obra de Bolívar Echeverría. Dicen que los únicos críticos que realmente perduran son aquellos que logran fundar una poética, es decir, una serie de categorías y de articulaciones conceptuales que al mismo tiempo encubren y revelan la subjetividad del crítico y que incorporan a sus análisis una proyección del yo –pasional, intuitiva– que se hace una con su objeto de estudio. Percibo en la obra de Bolívar esa poética, ese conjunto orgánico de procedimientos y modelos interpretativos propios, originales, a partir de los cuales se procesa el saber. Creo que sus textos transmiten junto a la acuciosa reflexión filosófica y política, un irrenunciable lirismo personal en su aproximación al devenir histórico y a las textualidades culturales, entendiendo que estos constituyen instancias en las que la verdad o múltiples verdades se revelan y se sustraen constantemente desafiando nuestra perseverancia y nuestra imaginación. Echeverría percibe lo fugitivo del saber y la permanencia de la búsqueda, y basa en esta conciencia el sentido principal de su misión intelectual. Este es justamente su legado. La agenda queda abierta.

## OBRAS CITADAS

- Arriarán Cuéllar, Samuel. “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”. *Diánoia* XLIX.53 (noviembre 2004): 111-24.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introd. y trad. de Bolívar Echeverría. México DF: UACM, 2008.
- Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.
- Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Casullo, Nicolás. *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- . *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Echeverría, Bolívar. *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx*. México DF: UNAM / Quito: Nariz del Diablo, 1994.
- . *Definición de la cultura*. México DF: Itaca, 2001.
- . *El discurso crítico de Marx*. México DF: Era, 1986.
- . *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México DF: Itaca, 2011.

- *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 1998.
- *Las ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1995.
- *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010.
- *¿Qué es la modernidad?* México DF: UNAM, 2009.
- *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 1998.
- *Vuelta de siglo*. México DF: Era, 2006.
- “De la academia a la bohemia y más allá”. <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/De%20la%20academia%20a%20la%20bohemia.pdf>>. Consultado: 20 de mayo de 2011.
- Echeverría, Bolívar, comp. *Conversaciones sobre lo barroco*. México DF: UNAM, 1993.
- *La americanización de la modernidad*. México DF: Era, 2008.
- *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México DF: Era, 2005.
- *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México DF: UNAM / El Equilibrista, 1994.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Herlinghaus, Hermann. *Modernidad heterogénea. Descentramientos hermenéuticos desde la comunicación en América Latina*. Caracas: CIPOST, 2000.
- Larraín, Jorge. *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Morandé, Pedro. “Modernidad y cultura latinoamericanas: desafíos para la Iglesia”. *Cultura y evangelización en América Latina*. Santiago: ILADES / Ed. Paulinas, 1988.
- Moraña, Mabel. “Walter Benjamin y los microrrelatos de la modernidad en América Latina”. *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana, 2004. 137-44.
- “Barroco/Neobarroco/Ultrabarroco. De la colonización de los imaginarios a la era pos-saurática: la disrupción barroca”. *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert, 2010. 51-92.
- “Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y ‘colonialismo supérstite’ en América Latina”. *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert, 2010. 93-142.
- Sigüenza, Javier. “Aproximaciones al discurso crítico de Bolívar Echeverría”. <<http://davidnelson.blogspot.com/2011/02/aproximaciones-al-discurso-critico-de.html>>.