

Analéctica

eISSN 2591-5894 · 2014 · vol. 0 · n.º 4 · may-jun · e787879
Red de Esfuerzos para el Desarrollo Social Local, A.C. · México

 ARK ark:34892/787879

Licencia: CC BY-NC-SA 4.0



Bolívar Echeverría: Vuelta de siglo

Bolívar Echeverría: Turn of the century

Luis Martínez Andrade ^{a1}

^a  luisma_andrade@hotmail.com  0000-0002-5000-9033

¹ École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia

Recibido: 01-03-2014 · Aceptado: 30-04-2014 · Publicado: 2014

Resumen

Agradezco los valiosos comentarios de Diana Fuentes, por supuesto, los errores y debilidades del texto son de mi entera responsabilidad. Texto publicado en la revista *Metapolítica* no84, enero-marzo 2014. En una de las postales esbozadas sobre Bolívar Echeverría, el finado José María Pérez Gay (2012: 431) sostenía que el siglo XXI sería el escenario de la última lucha de la moral universal. En ese sentido, y siguiendo los planteamientos de Walter Benjamin, Bolívar Echeverría estaba consciente de la devastadora marcha de la locomotora (progreso) de esta “modernidad realmente existente”, que al no ser interrumpida por la praxis revolucionaria, nos conduce inexorablemente a la barbarie (1). Por su parte, desde una lectura luxemburguista, Diana Fuentes (2012: 121) señala que la disyuntiva planteada, a principios del siglo XX, por la teórica comunista y militante polaca bajo la fórmula “socialismo o barbarie” era retomada por B. Echeverría: “no para profundizar sobre el contenido del socialismo, sino para dilucidar el significado o la lógica de la barbarie”. De ahí que, insiste Fuentes (2012: 125), “el discurso sólo puede ser radical si es estructuralmente crítico”.

Palabras clave : Bolívar Echeverría; Walter Benjamin; pensamiento latinoamericano

Abstract

I appreciate the valuable comments by Diana Fuentes, of course, the errors and weaknesses of the text are my sole responsibility. Text published in *Metapolítica* magazine no84, January-March 2014. In one of the postcards outlined on Bolívar Echeverría, the late José María Pérez Gay (2012: 431) maintained that the 21st century would be the scene of the last fight of universal morality. In this sense, and following the approaches of Walter Benjamin, Bolívar Echeverría was aware of the devastating march of the locomotive (progress) of this “really existing modernity”, which, not being interrupted by revolutionary praxis, inexorably leads us to barbarism (one). For her part, from a Luxembourg reading, Diana Fuentes (2012: 121) points out that the dilemma raised, at the beginning of the 20th century, by the Polish communist theorist and militant under the formula “socialism or barbarism” was taken up by B. Echeverría: “Not to delve into the content of socialism, but to elucidate the meaning or logic of barbarism.” Hence, Fuentes insists (2012: 125), “discourse can only be radical if it is structurally critical.”

Keywords : Bolívar Echeverría; Walter Benjamin; Latin American thought

Introducción

*

En una de las postales esbozadas sobre Bolívar Echeverría*, el finado José María Pérez Gay (2012: 431) sostenía que el siglo XXI sería el escenario de la última lucha de la moral universal. En ese sentido, y siguiendo los planteamientos de Walter Benjamin, Bolívar Echeverría estaba consciente de la devastadora marcha de la locomotora (progreso) de esta “modernidad realmente existente”, que al no ser interrumpida por la praxis revolucionara, nos conduce inexorablemente a la barbarie¹. Por su parte, desde una lectura luxemburguista, Diana Fuentes (2012: 121) señala que la disyuntiva planteada, a principios del siglo XX, por la teórica comunista y militante polaca bajo la fórmula “socialismo o barbarie” era retomada por B. Echeverría: “no para profundizar sobre el contenido del socialismo, sino para dilucidar el significado o la lógica de la barbarie”. De ahí que, insiste Fuentes (2012: 125), “el discurso sólo puede ser radical si es estructuralmente crítico”.

Si bien es cierto que en algunos lugares de América Latina se están experimentando cambios -algunos profundos y otros no tan radicales-, en distintos niveles (políticos, económicos, culturales, etc.), transformaciones que hace algunos decenios (por ejemplo, durante la época de la Doctrina de la Seguridad Nacional y su prolongación en la Larga noche neoliberal) serían inconcebibles, también es cierto el hecho de que no se ha roto aún con la dependencia (tanto teórica como material) al patrón de dominación neo-colonial. Y aunque se proclame a los cuatro vientos la puesta en marcha de un “Socialismo del Siglo XXI”, por parte de algunos gobiernos denominados “progresistas”, resulta evidente que la dinámica del capital sigue marcando el tenor de las relaciones sociales existentes en el espacio latinoamericano. Actualmente, a través de la lógica extractivista y de la destrucción de la naturaleza (Telles Melo, 2010; Zibechi, 2012), la capacidad camaleónica del capitalismo oculta “el dogma de fe de los modernos”, esto es, “el modo capitalista de producir y reproducir la riqueza social no es sólo el mejor modo de hacerlo, sino el único posible en la vida civilizada moderna” (Echeverría, 2006: 261). Por tanto, si queremos romper con el continuum capitalista y abjurar de sus dogmas de fe, precisamos del arsenal teórico que autores como B. Echeverría nos legó, no para pavonearnos en las pasarelas académicas o para el solaz del sibarita sino, como supongo él lo deseaba, poder contribuir en el proceso de emancipación de los “vencidos de la historia”.

*. Agradezco los valiosos comentarios de Diana Fuentes, por supuesto, los errores y debilidades del texto son de mi entera responsabilidad. Texto publicado en la revista Metapolítica no84, enero-marzo 2014.

1.. Resulta interesante advertir que el epígrafe que figura en su artículo “El ángel de la historia y el materialismo histórico” (2005: 23-33; 2006: 117-129) reza así: “Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso, sino lo que ya está dado en todo caso”. Huelga decir que B. Echeverría (2005 no sólo fue uno de los traductores de Walter Benjamin sino también uno de sus principales intérpretes.

Acerca del autor

Bolívar Echeverría Andrade nació el 31 de enero de 1941². Aunque Echeverría es originario de Riobamba -capital de la provincia ecuatoriana de Chimborazo- su infancia transcurrió en Quito, lugar donde fue matriculado para asistir al Colegio Lasalle. Posteriormente, ya en la adolescencia, se cambió al Colegio Nacional Mejía. Es en esta escuela donde comienza su proceso de politización y “participa en la organización de movimientos y huelgas estudiantiles, en los que es un manifestante activo”(Gandler, 2007: 86). El descubrimiento de Miguel de Unamuno y, sobre todo, de Jean-Paul Sartre³, fue fundamental para sus primeros años de formación intelectual. De hecho, nos dice Gandler, es por medio del filósofo francés que Echeverría se acerca al pensamiento de Martin Heidegger.

La fascinación por Heidegger⁴ hizo que Echeverría tomara la decisión de partir a Alemania para estudiar con él. Sin saber alemán⁵, Echeverría “se pone a aprender el alemán 'como una fiera' y trabaja en ello siete horas al día” (Gandler, 2007: 95). Aunque finalmente no logra estudiar con Heidegger, su “estancia alemana” es significativa porque lo hace testigo de los antecedentes del '68'⁶. berlinés y además lo acerca a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, veta analítica-crítica que lo acompañó hasta sus últimos días. Cabe hacer mención que Echeverría no dejó de cultivar su interés por América Latina, ni mucho menos por el pensamiento crítico del Tercer Mundo, representado en la figura de Frantz Fanon⁷. y del Che Guevara.

2.. Sobre los aspectos biográficos de este pensador nos apoyamos en el libro de Stefan Gandler (2007). Resultado de una investigación para obtener el título de doctor en Filosofía en el Departamento de Filosofía e Historia de la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Frankfurt a.M. en 1997, la obra de S. Gandler es un trabajo pionero en el abordaje de los aportes de B. Echeverría.

3.. “Sartre fue muy muy importante. Para toda mi generación, Sartre fue importantísimo. Era una especie de modelo de cómo (sic) debe ser el intelectual” Citado en Gandler (2007: 89).

4.. “Entonces en ese sentido lo fascinante de Heidegger era su carácter revolucionario en el terreno de la filosofía. Y eso se conectaba obviamente con lo que prometía una revolución en ese época, a finales de los cincuentas, comienzos de los sesentas, que prometía también ser una revolución mucho más radical que la Revolución soviética, por ejemplo (...) Entonces, Heidegger y la Revolución cubana se conectan por este lado, por el lado del radicalismo” Citado en Gandler (2007: 91).

5.. Nótese que Echeverría llega a Alemania en 1961 sin hablar la lengua y, cuatro años después, su dominio del alemán es admirable. Al respecto Pérez Gay (2012: 429) menciona que “Una tarde de abril de 1965, conocí a Bolívar Echeverría, compañero ecuatoriano, discutía apasionadamente sobre Martin Heidegger y el destino fatal de la filosofía alemana en el Seminario de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín con nuestro profesor Hans Joachim Lieber -que había sido en el exilio profesor adjunto de Karl Mannheim y Norbert Elias. Me admiraba siempre su dominio de la lengua alemana, el alemán de Bolívar era perfecto” *Cursivas nuestras*.

6.. Amigo del líder estudiantil Rudi Dutschke, Pérez Gay (2012: 430) recuerda que éste se refería al filósofo ecuatoriano como Roter Front Bolívar “señalando con ese nombre su espíritu combativo”. Por su parte, Gandler (2007: 96-97) advierte que en las notas biográficas de Dutschke no aparece una mención a Bolívar Echeverría. Incluso apunta que: “Gretchen Dutschke, viuda de Rudi Dutschke, confirmaba en 1996 que hasta donde ella sabe tampoco existen textos publicados de Rudi Dutschke en los que éste mencione a Bolívar Echeverría. Que no aparezca Echeverría en la más reciente biografía de Rudi Dutschke, publicada por ella, lo justifica diciendo que existían 'mejores documentos' para otras historias relativas al trabajo de Dutschke sobre el Tercer Mundo, y que era necesaria una selección de textos”.

7.. A la pregunta planteada por Gandler (2007: 106) sobre la importancia de la “estancia berlinesa”, Echeverría responde que: “Yo comencé a cumplir todas las funciones -podría decirse- vitales, intelectuales, corporales en Berlín. Entonces ahí yo me conecté mucho con Rudi Dutschke, pero en una especie de diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa o algo así “se ríe “. Entonces nosotros, algunos compañeros latinoamericanos y yo, teníamos la Asociación de Estudiantes Latinoamericanos en Alemania, la AELA. Yo alguna vez fui presidente de la AELA. Teníamos reuniones en donde leíamos literatura, como por ejemplo Los condenados de la tierra de Frantz Fanon, u obras de Marcuse que nos prestaban Rudi Dutschke o Bernd Rabehl, que también estaba en el grupo. Entonces era una especie de seminario interno”

En el verano de 1968, Echeverría deja Alemania para establecerse en la ciudad de México. Precisamente es en nuestro país donde Bolívar Echeverría escribió su legado intelectual. Asimismo, es por la vía de Adolfo Sánchez Vázquez que Echeverría obtiene un puesto de profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1974, Echeverría obtiene el grado de Licenciado con un trabajo sobre las Tesis de Feuerbach de Marx ^{8.}, donde aparece un reconocimiento a la interpretación del autor de *El Principio Esperanza* ^{9.} sobre “la constitución como totalidad de significación” de las Tesis. En una nota de pie, Echeverría (2011a: 15) escribe que: “Ernst Bloch ha sido el primero en reconocer la ganancia teórica que implica el tratar a todas las Tesis como un texto unitario y proponer un reordenamiento de las mismas capaz de mejorar la eficacia de su exposición”. Al respecto, se encuentra la obra “Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina” (Martínez Andrade y Meneses, 2012).

Posteriormente, ya como catedrático universitario, Echeverría realizó un estudio profundo sobre la obra de Marx dando como resultado la publicación, a mediados de los ochenta, de su libro *El discurso crítico de Marx*. Sin embargo, la necesidad de refutar al marxismo ortodoxo o “de panfleto” cercano a las modas académicas de aquellos años ^{10.}, hace que Echeverría se interese en los aportes de la semiología y la lingüística con la finalidad de elaborar una “teoría materialista de la cultura”. Para Gandler (2007: 346): “en esa medida, se halla dentro de la tradición marxista no dogmática el intento de Echeverría por ver un paralelismo entre el proceso de producción y el de comunicación, sobre todo, si se toma en cuenta que después del 'linguistic turn' 'giro lingüístico' por parte de la filosofía idealista y la afín a ella, el concepto de espíritu o de razón fue sustituido, en general, por el de comunicación o de discurso”.

Por otra parte, no está por demás mencionar su importantísima labor como fundador y redactor Cuadernos Políticos publicada, entre los años 1974 y 1990, por la editorial Era, contando con contribuciones de pensadores de la talla de Ruy Mauro Marini, Michael Löwy, Octavio Ianni, Andre Gunder Frank, Samir Amin, Sergio Bagú, Eric Hobsbawm, por mencionar sólo algunos, ya que representó un espacio de diálogo y confrontación de las propuestas más destacadas del pensamiento crítico-marxista de aquellos años. “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” es la última contribución de B. Echeverría en Cuadernos Políticos en su número 58 (octubre-diciembre, 1989). Aquí, el autor retoma el dilema planteado por Rosa Luxemburgo (Socialismo o barbarie) para esbozar la posibilidad de una modernidad no capitalista.

En la década de los noventa, en plena noche neoliberal, pero con destellos de rebeldía protagonizados por los movimientos indígenas y campesinos de Latinoamérica, B. Echeverría publica *Conversaciones sobre lo barroco* (1993), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (1994), *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998) y *La modernidad de lo barroco* (1998). De esos años son sus preocupaciones sobre los distintos ethos sociales. Incluso, Carlos Antonio Aguirre Rojas (2012: 41) reconoce que: “apoyándose entonces, para esta nueva

8.. Redactadas en Bruselas en la segunda mitad de los años cuarenta del siglo XIX, las Tesis de Feuerbach fueron descubiertas en un viejo cuaderno de Marx por Engels en 1888 y para éste constituían “el primer documento donde fue puesto el germen genial de la nueva concepción del mundo”. Goldmann (1979: 153).

9.. Sobre la importancia de la obra de Ernst Bloch en pensadores latinoamericanos de los años sesenta y setenta; remito al lector a nuestro trabajo colectivo realizado con José Manuel Meneses (Martínez Andrade y Meneses, 2012).

10.. Gandler (2007: 287-288) relata que recién llegado a México, en 1993, en una reunión con Bolívar Echeverría y Sánchez Vázquez, al preguntar sobre “las diversas corrientes teóricas marxistas en México, se produjo una unanimidad pocas veces vista entre los dos filósofos (...) la cual consistió en que ambos describieron con ligera burla el ascenso y la caída del 'althusserianismo' mexicano, visto en esa conversación principalmente como un fenómeno académico pasado de moda”.

teoría sobre la modernidad de América Latina, en el importante concepto del mestizaje cultural y también en la teoría de los diferentes ethe históricos, Bolívar construye, en los años noventa del siglo pasado, un modelo de explicación de la historia de América Latina, que al mismo tiempo que supera a las explicaciones que veinticinco o treinta años atrás habían dado los autores latinoamericanos de la teoría de la dependencia, abre también diversas y sugerentes pistas para la explicación de América Latina más actual”.

Debemos mencionar que en La modernidad de lo barroco, Echeverría retoma algunos planteamientos de la semiótica europea (por ejemplo, los de Omar Calabrese, semiólogo italiano, de quien B. Echeverría reconoce “el refinado método de su ‘formalismo riguroso’”) pero los enriquece desde una perspectiva marxista tomando como eje la contradicción irresoluble entre “valor de uso” y “valor”. Publicado en 1987, L'età neobarocca intentaba dar cuenta de la característica o impronta que definía la época de finales del siglo XX, y a ese rasgo distintivo, O. Calabrese lo calificó como neo-barroco ¹¹. Sin embargo, Echeverría plantea la necesidad de entender la relación entre el “hecho capitalista” y el cuádruple ethos de la modernidad. Al respecto, aduce que: “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 se manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. El ethos barroco, como los otros ethe “realista, clásico y romántico “modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, 2011b: 15).

La década siguiente, Echeverría publica La mirada del ángel: En torno a las “Tesis sobre la Historia” de Walter Benjamin (una excelente compilación de textos sobre la obra del filósofo alemán), La americanización de la modernidad, Modernidad y blanquitud y Vuelta de Siglo (libro que le mereció en 2007 el “Premio Libertador al Pensamiento Crítico”).

Bolívar Echeverría muere en la ciudad de México el 5 de junio de 2010 dejando un legado teórico sin paragón. De ahí que resulte fundamental estudiar las ideas-fuerza de este filósofo latinoamericano que no claudicó a las entelequias de los ideólogos del capital ni se incorporó a las filas de la social-democracia.

Vuelta de siglo

Compuesto por quince textos, Vuelta de Siglo fue publicado 2006. Aunque dicha obra parece no tener una unidad temática, se perciben los intereses de las últimas dos décadas del filósofo: la obra de Marx, el concepto de cultura, el inacabamiento de la Conquista y el ethos barroco. Destaca además la preocupación de lo político y de la política como expresión de la forma social

11.. La primera edición de este libro apareció en 1987, posteriormente, se publicó una segunda edición en 1989, que es la que aparece en la bibliografía de B. Echeverría y es también con la que nos apoyamos. Dentro de los rasgos o “aire de familia” de la época neo-barroca, Calabrese identifica: el eclecticismo, el grado cero de la cultura, la incertidumbre, el exceso, el fragmento, por citar algunos. 12. “Hay que observar que aquí “El Capital “ que el uso que hace Marx del término “fetichismo” no es en verdad un uso figurado (...) La mercancía no “se parece” a un fetiche arcaico: es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado o mágico que en el primero es prueba de una justificación genuina” (Echeverría, 2006: 45).

hegemónica y, ya desde el prólogo, el autor nos advierte sobre el “ahogamiento de la democracia representativa por los mass media o la caducidad y el reciclamiento transnacional del Estado nacional” (Echeverría, 2006: 11). Precisamente en este acápite nos centraremos en esta cuestión.

Debemos considerar que Bolívar Echeverría fue un filósofo marxista y “un teórico del comunismo” (Fuentes, 2012: 123), por tanto, no se debe tratar de soslayo el punto epistémico desde el que aborda las cuestiones tanto filosóficas como materiales pues tergiversaríamos y neutralizaríamos su pensamiento. Frente al ascenso de la barbarie global, Echeverría refrenda la urgencia de una “defensa de la secularización de lo político”, es decir, postula la necesidad de romper con la pseudo-concreción de la sociedad capitalista, pues ésta se funda sobre una deidad profana: el valor que se auto-valoriza. Efectivamente, el fracaso de la “modernidad realmente existente” se expresa no sólo en la reproducción ad nauseam de la “escasez económica absoluta” sino también en las diversas modalidades (democracia burguesa, pensamiento liberal, por mencionar algunas) en que la sociedad no logra una concreta emancipación. Es por ello que Echeverría recurre a la teoría del fetichismo de Marx para develar el carácter religioso de la modernidad (¹²). Desde esa perspectiva, el capitalismo es concebido como una religión (¹³) que cuenta con sus dogmas de fe.

“Puede decirse, por ello, que la práctica de la desacralización o secularización liberal ha traído consigo la destrucción de la comunidad humana como polis religiosa, es decir, como esa ecclesia o asamblea de creyentes que, desconfiada de su capacidad de autogestión, resolvía los asuntos públicos, a través de la moralidad privada mediante la aplicación de una verdad revelada en el texto de su fe. Pero no lo ha hecho para reivindicar una polis “política”, por decirlo así, una “ciudad” que actualice su capacidad autónoma de gobernarse, sino para reconstruir la comunidad humana nuevamente como una ecclesia o asamblea de creyentes, sólo que esta vez como una ecclesia virtual, imperceptible, que, a más de desconfiar de su propia capacidad de convocación re-ligadora o “política”, llega incluso a prescindir de la sacralidad del texto de su fe (...) Se trata de una ecclesia que presupone que la sabiduría de ese texto revelado se encuentra quintaesenciada y objetivada en el carácter mercantil que corresponde “por naturaleza” a la “marcha de las cosas”. Es una ecclesia cuyos fieles, para ser tales, no requieren otra cosa que aceptar en la práctica que es suficiente interpretar y obedecer adecuadamente en cada caso el sentido de esa “marcha de las cosas” para que los asuntos públicos resuelvan sus problemas por sí solos” (Echeverría, 2006: 48).

De lo anterior, observamos que para el filósofo ecuatoriano, la política liberal está sometida a una religiosidad moderna y, por consiguiente, la ecclesia-nación no es más que una comunidad abstracta de propietarios privados, esto es, la suma de individuos a-sociales. A esta consideración del carácter fetichizado de lo político se suma otra, la del sujeto pseudonatural: el Estado moderno. Y aunque históricamente, el Estado ha beneficiado al régimen de acumulación, en la

12.. “Hay que observar que aquí “El Capital “ que el uso que hace Marx del término “fetichismo” no es en verdad un uso figurado (...) La mercancía no “se parece” a un fetiche arcaico: es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado o mágico que en el primero es prueba de una justificación genuina” (Echeverría, 2006: 45).

13.. “En efecto, según él “Marx “, lo que la modernidad capitalista ha hecho con Dios no es propiamente “matarlo”, sino sólo cambiarle su base de sustentación y, con ella, su apariencia” (Echeverría, 2006: 44). Por otra parte, cabe señalar que la temática de concebir al “capitalismo como religión y como iglesia de Mammón” (expresión que aparece en el Thomas Müntzer de Ernst Bloch) será retomada tanto por Walter Benjamin como por los teólogos de la liberación (Assmann y Hinkelammert, 1989).

fase neoliberal, dicha entidad se reconfiguró “para servir ahora para mantener a raya, dentro de las fronteras establecidas, a todos aquellos humanos que no pueden todavía (o nunca llegarán a poder) integrarse en la comunidad del nuevo Estado trans y posnacional de autoafirmación puramente civilizatoria” (Echeverría, 2006: 154). Puesto que el carácter de clase no deja de impregnar la composición y constitución del Estado moderno, observamos que, en la fase neoliberal del capitalismo, las burguesías nacionales se ven superadas por el poder del capital transnacional. Sobre este particular, precisamos re-pensar las categorías clásicas de la política a la luz de este nuevo siglo. Por citar un ejemplo, pensemos en la definición canónica de Estado-moderno propuesta por Max Weber (1979: 92) como una “asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima”, sin embargo, en la fase de mercantilización de las actividades sociales vemos, no sin estupor, la adjudicación de ese “monopolio” a las fuerzas del mercado (cárceles privadas, mercenarios, seguridad privada, etc.).

Por otra parte, Echeverría aborda el tópico de la violencia como instrumento de la política. Para ello, propone la noción de “violencia dialéctica” o “de transcendencia” -cercana al concepto de violencia divina de Walter Benjamin, sea dicho de paso- que refiere al instante donde se rompe con el cotinuum insoportable de la forma capitalista. Frente a la violencia fundamental de la modernidad capitalista, “la violencia dialéctica” es -y aquí el autor se apoya en Lukács- la rebeldía de la forma natural de la vida contra “la dictadura del valor autovalorizándose” (Echeverría, 2006: 78-79). La “violencia dialéctica” es pues aquella que sacude el orden de la “marcha de las cosas”, el acto mesiánico de los procesos revolucionarios que se han dado -y continuaran irrumpiendo- a lo largo de la larga noche de la modernidad capitalista.

No es fortuito que Vuelta de Siglo se cierre con el capítulo ¿Ser de izquierda, hoy? donde, ya identificado el enemigo de clase, el autor nos exhorta a completar la Revolución francesa, en otras palabras, “resolver el problema de la propiedad, eliminar el capitalismo, el principal estorbo para alcanzar una fraternité básica, sin la cual tanto la libertad como la égalité se vuelven 'puras quimeras'” (Echeverría, 2006: 263).

Por supuesto que las cuestiones planteadas por Echeverría no se agotan aquí pues sus sugerencias sobre la pérdida de la función de la alta cultura, del papel del homo legens, de la transcendencia del Manifiesto comunista, del “paradigma indiciario” esbozado por Carlo Ginzburg, del carácter barroco de El laberinto de la soledad de Octavio Paz son sumamente interesantes. Sin embargo, y aunque apunta que el proceso de mestizaje (sobre todo el que se inició en el siglo XVII) va a fracasar (Echeverría, 2006: 245) se percibe una cierta celebración a la estrategia de mestizaje o “juego de códigofagia” como tendencia que se contrapone al apartheid de los colonizadores; por nuestra parte, y aquí coincidimos con la postura de la socióloga de origen aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2012) para quien el mestizaje es un constructo ideológico hegemónico patriarcal y colonial ya que, a través del “mito del mestizaje” y de la construcción discursiva e ideológica del “ciudadano”, los pueblos indígenas fueron excluidos del espacio público. Incluso, parte de la izquierda llegó a reproducir los mismos estereotipos racistas y sexistas dando como resultado un sistemático aislamiento de los indígenas. Sin desligar la cuestión de “raza” con la de “clase”, Rivera Cusicanqui da cuenta del discurso sobre el mestizaje y cómo opera en un país andino, en este caso, Bolivia. Huelga decir que este comentario no demerita la obra de Echeverría, sino que posibilita un diálogo fructífero con su pensamiento. Suponemos que él, así lo hubiera querido.

Referencias

- C.A. Aguirre Rojas. 2012. Itaca.
- O. Calabrese. 1989. Sagittari Laterza.
- B. Echeverría. 2005. Era/UNAM.
- B. Echeverría. 2006. Era.
- B. Echeverría. 2011. Era.
- B. Echeverría. 2011. Itaca.
- D. Fuentes. 2012. Itaca.
- S. Gandler. 2007. FCE/UNAM.
- L. Goldmann. 1979. Gallimard.
- Assmann H. y F. Hinkelammert. 1989. Vozes.
- L. Martínez Andrade y J. M. Meneses. 2012. Taberna Libraria.
- J.M. Pérez Gay. 2012. Itaca.
- S. Rivera Cusicanqui. 2012. Otramérica.
- J.A. Telles Melo. 2010. Demócrito Rocha.
- M. Weber. 1979. Alianza.
- R. Zibechi. 2012. Baladre/Zambra.