



BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, año 1, No. 1, noviembre 2019 – abril 2020, es una Publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), calle 4 Sur 104, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P. 72000, Tel. (222) 2295500 ext. 5707, <http://bajoelvolcan.buap.mx>, [bajoelvolcan.buap@gmail.com](mailto:bajoelvolcan.buap@gmail.com) Editor responsable: Dra. Lucia Linsalata. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo en trámite, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Dra. Lucia Linsalata, Avenida 2 Oriente 410, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P.72000. Fecha de última modificación, 31 de octubre de 2019.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

### *BAJO EL VOLCÁN*

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica.

Se encuentra disponible en los siguientes índices:

REDALYC <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286>

BIBLAT Bibliografía Latinoamericana <http://biblat.unam.mx/es>

LATINDEX (UNAM) <http://www.latindex.unam.mx/index.html>

Library of Congress <http://www.loc.gov>

# BAJO EL VOLCÁN

## REVISTA ELECTRÓNICA

Año 1, Número 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES  
POSGRADO DE SOCIOLOGÍA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

### DIRECTORIO

#### Comité de Dirección

Giuseppe Lo Brutto, Fernando Teodoro Matamoros Ponce, Hugo Moreno Hernández, Lucía Linsalata, Sergio Tischler, Mina Lorena Navarro.

#### Consejo Editorial

Lucia Linsalata, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México (Dirección); María Monserrath Cabrera Cortés (Edición); Omar Eduardo Mayorga Gallardo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Editor Asociado); Andrea Delgado; Jessica Munguía Santos (Apoyo Editorial).

#### Consejo Consultivo

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Cristina Vega (FLACSO-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de La Habana), Ana Maria Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense), Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly (Universidad Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa (Universidad de la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elizaga (Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro, (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

#### Corrección y cuidado de la edición

Noé Blancas Blancas

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz  
*Rector*

José Jaime Vázquez López  
*Secretario General*

Francisco M. Vélez Pliego  
*Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades*  
*“Alfonso Vélez Pliego”*

Fernando Matamoros Ponce  
*Coordinador del Posgrado de Sociología*

**Coordinación del número:**

Lucia Linsalata, Sandra Rátiva Gaona y Francisco Javier Hernández

Julio Broca  
*Adaptación de portada*

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
“Alfonso Vélez Pliego”

Posgrado de Sociología

Calle 2 Oriente 410 PA,

Centro Histórico, Puebla, Puebla, cp 72000

Tel. (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN . . . . . 7

## TEORÍA CRÍTICA

### **La relación entre la teoría y praxis en la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno**

Roberto Giordano Longoni Martínez . . . . . 13

### **Marx como clave para la lectura de la Dialéctica Negativa de Adorno o la Dialéctica Negativa de Adorno como clave para la lectura de Marx**

Mario Schäbel . . . . . 33

### **Ideología dominante, coordenadas conceptuales**

Aldo Fabián Hernández Solís. . . . . 59

### **Hans-Jürgen Krahl. Teoría crítica y movimiento antiautoritario en el movimiento estudiantil alemán**

Jordi Maiso. . . . . 77

## ARTE, ESTÉTICA Y RELIGIÓN

### **El lenguaje visual artístico del mundo indígena en rebeldía. Aproximaciones al muralismo comunitario zapatista, desde la perspectiva de una teoría crítica de las imágenes**

Detlef R. Kehrman. . . . . 109

**La politicidad del habitar desde la dimensión sensible**  
Paulino Alvarado Pizaña .....131

**El Capitalismo como Religión y la Insurgencia de una  
devoción religiosa negativa**  
Guillermo López Varela .....153

ETNOGRAFÍA

**Huellas y memoria en espacios patrimoniales.  
Constelaciones etnográficas del museo comunitario  
de Xiutetelco, Puebla**  
Manuel Alfonso Melgarejo Pérez.....179

ENTREVISTA

**El monopolio estatal de la vida política.  
Entrevista a Luis Tapia sobre el devenir del Estado  
Plurinacional**  
Huáscar Salazar Lohman.....203

RESEÑA

**Gabriela Selser (2016). *Banderas y Harapos. Relatos  
de la Revolución Nicaragüense***  
José Antonio Alonso Herrero .....229

NORMAS DE COLABORACIÓN .....237

## PRESENTACIÓN

Este primer número de la versión electrónica de *Bajo el Volcán* es una recopilación de artículos que abordan diversas temáticas, lo que en edición se conoce como una miscelánea. La mayoría de los aportes provienen de estudiantes del posgrado en Sociología en el ICSyH de la BUAP y algunos, de colaboradores externos.

El número comienza con una sesión dedicada a la teoría crítica. En ella encontramos el aporte de Roberto Giordano Longoni Martínez, “La relación entre la teoría y praxis en la *Teoría Crítica* de Theodor W. Adorno”, en el que el autor hace una interesante reflexión con la que pretende ir más allá de las habituales críticas que ven a Adorno como un autor alejado de la práctica política, para abordar con rigurosidad las concepciones que el pensador de Frankfurt tenía sobre la relación entre teoría y praxis. A continuación, Mario Schäbel, en el artículo “Marx como clave para la lectura de la Dialéctica negativa de Adorno o *La Dialéctica negativa* de Adorno como clave para la lectura de Marx”, argumenta la existencia de un hilo conductor entre la crítica de la teoría tradicional de Adorno y la teoría a la economía política de Marx, teniendo como punto de confluencia la dialéctica negativa. También señala la posición intermedia que existe entre ambos autores respecto a los conceptos de idealismo y materialismo. Siguiendo la línea de la teoría crítica, Aldo Fabián Hernández Solís presenta “Ideología dominante, coordenadas conceptuales”, cuyo argumento central es que la ideología no llegó a sus fin con la posmodernidad, más bien, es necesario mirarla como una importante herramienta política. Para cerrar este bloque de teoría crítica, incluimos un capítulo del libro *The Sage Handbook of Frankfurt School of Critical Theory*; el capítulo pertenece a Jordi Maiso y se titula “Hans-Jürgen Krahl. Teoría crítica y movimiento antiautoritario en el movimiento estudiantil alemán”. Es el propio autor quien hizo esta traducción, ya que este capítulo nunca ha sido publicado en español. Aquí se

analiza la figura del alemán como un continuador del legado de teoría crítica de Adorno, Horkheimer y Marcuse; se resalta su esfuerzo a la comprensión política del movimiento antiautoritario de la Federación Socialista Alemana de Estudiantes.

La segunda sección de este número, “Arte, Estética y Religión”, se compone de tres artículos. En “El lenguaje visual artístico del mundo indígena en rebeldía. Aproximaciones al muralismo comunitario zapatista, desde la perspectiva de una teoría crítica de las imágenes”, Detlef R. Kehrman parte de una dialéctica negativa entre imagen y concepto, para acercarse al lenguaje visual artístico de las comunidades zapatistas en resistencia; Detlef tiene como punto central el muralismo. Sigue la contribución de Paulino Alvarado Pizaña, “La politicidad del habitar desde la dimensión sensible”, en la que hace una profunda reflexión sobre la dimensión estética que conlleva un hecho tan complejo como existir. Como cierre de esta sección, encontramos la contribución de Guillermo López Varela, “El capitalismo como religión y la insurgencia de una devoción religiosa negativa”, en la que se hace un análisis de las formas institucionalizadas de religión y su contraparte en una expresión específica, el culto a la Santa Muerte, en la que la muerte des-banaliza como forma de resistencia.

Después de estas dos secciones, encontramos el texto “Huellas y Memoria en espacios patrimoniales. Constelaciones etnográficas del Museo Comunitario de Xiutetelco, Puebla”, de Manuel Alfonso Melgarejo Pérez, en la cual el autor hace visibles los procesos de memoria y resistencia, que se cristalizan de forma organizada en el dicho museo comunitario. Sigue una entrevista realizada en 2018 por Huáscar Salazar Lohman a Luis Tapia, titulada “El monopolio estatal de la vida política”, cuyo tema principal es el devenir del Estado plurinacional boliviano.

La revista cierra con la reseña brindada por José Antonio Alonso Herrero del libro *Banderas y Harapos. Relatos de la Revolución Nicaragüense*, de Gabriela Selser, un exquisito relato periodístico sobre el movimiento sandinista en Nicaragua.



## PRESENTACIÓN

Lo que tienen en común todos estos aportes es el esfuerzo por una reflexión profunda o la dedicación para brindarnos el material para que lectoras y lectores lleguen a sus propias conjeturas y reflexiones. Agradecemos el tiempo y atención de todos nuestros colaboradores para brindarnos el material que con orgullo presentamos en esta revista, y reiteramos nuestro compromiso con la divulgación científica desde las humanidades y las ciencias sociales.

María Monserrath Cabrera Cortés  
Equipo editorial de *Bajo el Volcán*



## • TEORÍA CRÍTICA





# LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA Y PRAXIS EN LA TEORÍA CRÍTICA DE THEODOR W. ADORNO

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Roberto Giordano Longoni Martínez

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 24 de julio de 2019

## RESUMEN

“Brillante, pero inútil”. Durante años, este tipo de afirmaciones han caracterizado las críticas a la Teoría Crítica de Adorno. Algunas de las razones de esta crítica tienen como fundamento las aporías de su pensamiento, así como su imposible traducción en términos de un programa político, de la mano con el conocido altercado que tuvo con los estudiantes.

Más allá de estas consideraciones, este texto pretende señalar las concepciones que sobre la relación entre teoría y praxis tenía el pensador de Frankfurt, para quitar el velo de su mentada pasividad, y señalar el carácter histórico de sus propias reflexiones al respecto.

*Palabras clave:* Teoría Crítica, Praxis, Th. W. Adorno, Experiencia, Dialéctica Negativa, No-identidad

## ABSTRACT

“Brilliant, but useless”. For years, these types of statements have characterized the critics to the Critical Theory of Adorno. Some of the reasons for these critics are based on the contradictions of his thought, as well as its impossible translation in terms of a political program, along with the well-known altercation he had with the students.

Beyond these considerations, this text aims to point out the conceptions that the Frankfurt thinker had about the relation between theory

and praxis, to remove the veil of his mentioned passivity, and to point out the historical character of his own reflections on this matter.

*Key Words:* Critical Theory, Praxis, Th. W. Adorno, Experience, Negative Dialectic, No-identity

“Toda teoría es gris”, hace decir Goethe a Mefistófeles en su sermoneo al estudiante, a quien lleva por la nariz; la frase fue ideología ya desde el principio; fue también engaño, puesto que no es tan verde al árbol de la vida planteado por los prácticos, que el diablo compara en el mismo verso con el otro; lo gris de la teoría, por su parte, está en función del carácter descualificado de la vida”.

Theodor W. Adorno (2009),  
*Notas marginales sobre teoría y praxis*

Para comenzar estas reflexiones, es importante comprender la constelación histórica de la que surge el pensamiento de Adorno. Dicha constelación está marcada por el fracaso de la transformación del mundo, así como por la comprensión de su momento histórico como la experiencia de la pérdida de toda experiencia. Con la comprensión de esta constelación queremos señalar que Adorno no renuncia de ninguna manera a la praxis, pero tampoco a la tarea de señalar los peligros de caer en una praxis ilusoria. Esta praxis ilusoria, para Adorno (2009), es resultado de una teoría que renuncia a su capacidad crítica para convertirse en pura practicidad.

Es así que el pensamiento de Adorno debe ser entendido como expresión objetiva de una constelación histórica que busca dar cuenta del desmoronamiento de las certezas y los referentes culturales de la sociedad burguesa, así como de la la necesidad de superarla,

pero ya no desde la reivindicación de una reconciliación histórica sintética, ni de un sujeto histórico capaz de redimir la historia.

Al respecto, Jordi Maiso (2010) señala que, al tratar de entender en profundidad el pensamiento de Adorno, es necesaria una comprensión más rigurosa y compleja del núcleo experiencial en el cual está imbricado, así como de los significados de las experiencias que marcaron a su generación. Estas experiencias, que tienen en Auschwitz su punto nodal, son el ascenso del fascismo, la guerra, el exilio, el choque con la cultura de masas, y la constatación del fracaso del proyecto del 'socialismo realmente existente', así como de la permanencia del fascismo en la Alemania de posguerra, a pesar de su derrota militar.

Maiso (2010) plantea que todas estas experiencias llevan a Adorno a comprender su época como un *versäumte Augenblick*. Un instante o momento fallido, en el cual la posibilidad de la transformación del mundo, abierta por la revolución de octubre de principios del siglo, se había dejado pasar. La comprensión de dicho fracaso como instante fallido no implica resignación, sino la comprensión reconfigurada de que algo no se ha cumplido, y, por lo tanto, debe ser reflexionado y actualizado.

Con esto queremos señalar que el pensamiento de Adorno es uno profundamente histórico, ya que está preocupado por la crítica de su propio presente a partir de las promesas irresueltas del pasado y sus tensiones actualizadas. Éste persiste en la crítica de su realidad, pero a partir de una necesaria reconfiguración de las categorías de dicha crítica, así como la comprensión de sus posibilidades y limitaciones, resultado del reconocimiento de la ruptura que significó Auschwitz, a partir de la cual nada puede volver a ser lo mismo.

La centralidad de Auschwitz en la crítica de Adorno radica en que reconoce en dicho suceso la realización barbárica de la racionalidad instrumental de la modernidad, así como la ruptura de la civilización con sus propias promesas de libertad. Dicha catastrófica ruptura en el proceso civilizatorio no debe ser entendida como un simple desliz irracional, sino como consecuencia inmanente a las dinámicas de la modernidad.

La crítica de Adorno es entonces expresión de una constelación histórica desilusionada profundamente por el fracaso de la transformación del mundo; pero que, por esta misma desilusión, persiste en una necesaria discusión y reconfiguración sobre la relación entre teoría y praxis, puesto que ello implica también poner en tensión la relación entre sujeto y objeto, es decir, entre la totalidad y lo que la constituye.

Por todas estas condiciones sociohistóricas, para Adorno se presenta la necesidad de “una teoría de la sociedad capaz de articular una autorreflexión que revele las causas objetivas que condujeron a ella (la barbarie) y extraiga las consecuencias” (Maisei, 2010: 321).

Justamente en esta capacidad de autorreflexión, Adorno (2009) encuentra el potencial de la teoría. Así lo señala cuando menciona que, por su diferencia respecto de la acción inmediata, “ligada a la situación y en consecuencia mediante su independización, la teoría se convierte en fuerza productiva práctica, transformadora. Siempre que acierta en algo importante, el pensamiento produce un impulso práctico, por mucho que lo ignore” (ib: 170).

De la mano con esta idea podemos descubrir que para Adorno la teoría es praxis en el sentido en que ésta tiene siempre un *telos* práctico. Aunque debe comprenderse que este *telos* práctico no debe ser impuesto a la teoría de manera deliberada, porque entonces la acción inmediata, y no el análisis de las tensiones objetivas, se vuelve el fin de toda teoría, quitándole independencia y potencia a través de la imposición de resultados o intenciones predeterminadas.

Adorno insiste así en la necesidad de replantear el sentido de la teoría, dando a ésta un carácter negativo, entendiendo que ella solamente puede llegar a esbozar las contradicciones de la sociedad, apuntando a hacer una crítica inmanente, a partir de la cual dicha teoría reconoce sus propios límites respecto a la realidad y sus posibilidades de intervención en ella. Esto, a su vez, exige una reconfiguración de la noción de praxis, y del sentido que ella adquiere en un mundo marcado por el desgarramiento del sujeto.



Con esto podemos entender, más allá de las tergiversaciones psicologizantes que colocan de manera simplista a Adorno en el bando de los “pesimistas”, que la insistencia en la negatividad, de la mano con la resistencia a dar una resolución afirmativa a las contradicciones de la realidad, no es, como también señala Zamora (2004), resultado de una simple ‘oscuridad de carácter’, sino más bien de una ascética comprometida con la esperanza de la reconciliación.

Al respecto, es importante matizar tres cosas. La primera, que esta ‘esperanza’, mantenida en contra de toda esperanza, y que nos es dada sólo gracias a aquellos sin esperanza, no es para Adorno un principio, como en Bloch. Esto debido a que ello nos acerca siempre al peligro de la ingenuidad de creer en una ontología redentora, o de establecer un dogma trascendental y ahistórico. Una ingenuidad que después de Auschwitz no podemos ni debemos permitirnos, en tanto que debemos asumir aquel nuevo imperativo categórico que Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad, a saber, que es necesario “orientar [el] pensamiento y [la] acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2014: 334).

Esta, como mencionamos anteriormente, es una clave para entender un fundamento central en el pensamiento de Adorno, y es la idea de que nada puede quedar intacto después de Auschwitz, incluido el pensamiento mismo y sus formas de proceder. Esto, en tanto sus formas tradicionales no han podido evitar el horror, e incluso han formado parte en la racionalización de la barbarie en los campos de exterminio. La preocupación de Adorno por repensar la relación entre teoría y praxis viene justamente de este supuesto, y en ello radica la posibilidad de pensar en la esperanza de un mundo distinto.

En cuanto a la ingenuidad del pensamiento, Adorno no niega que éste deba conservar algo de esto, en el sentido de que no debe suscribir simplemente a lo “dado”, o adherir a la pura reproducción descriptiva de la realidad. Sin embargo, es importante señalar e iluminar los límites de la praxis y la teoría, sobre todo, en relación con una objetividad cada vez más cerrada y represiva. No señalar esta

insuficiencia es peligroso, pues de ello deriva la ilusión de que la pura voluntad o acción inmediata transforman algo en la realidad.

La segunda, que la reconciliación es entendida por Adorno (2009: 149) como la posibilidad de comunicación de lo diferente, a través de un “estado de diferenciación sin sojuzgamiento, en el que lo diferente es compartido”. Como la búsqueda de una sociedad emancipada, que de ninguna manera sería “un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. [...] concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor” (2013: 107-108).

Y la tercera, que dicha ascética adorniana no debe ser entendida, como parece precisamente que lo hace Lukács al acusar a Adorno de habitar en el “Gran Hotel Abismo”. Es decir, en términos de una distancia contemplativa que tiene como objetivo alejarse del mundo para no ser infectado por su corrupción. Sino más bien como conciencia de la necesidad de revisar que, debido al derrumbamiento de las certezas de su propio momento histórico:

La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización. El juicio sumario de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo (Adorno, 2014: 15).

Adorno (2014: 226) señala así, en la apertura de su *Dialéctica Negativa*, que el fracaso de la transformación del mundo conlleva el fracaso de la visión del mundo que negaba la reflexión filosófica, y le exigía a su vez una deriva práctica clara e inmediata. Dicha exigencia, lejos de vincularse de manera emancipatoria con la realidad, le imponía, de manera violenta, una subjetividad que le era ajena. Que haciéndose pasar por objetividad, la orillaba a hacerse evidente, que es lo “distintivo de lo civilizador”, aquello para lo cual “lo bueno es lo uno, inmutable, idéntico”.

La filosofía debe entonces romper sus esquemas tradicionales para poder ser pertinente en medio de un mundo dañado. Con

esto, Adorno insiste en la necesidad de alumbrar la siempre persistente no-identidad entre la racionalidad moderna y la realidad que pretende conocer para dominar. Es decir, entre la práctica del pensamiento y el objeto mismo. O entre el concepto y de lo que dice dar cuenta. Maiso (2010: 159) señala al respecto que “para Horkheimer y Adorno, esta no-identidad entre concepto y cosa es precisamente lo que abre la posibilidad de una praxis transformadora, y no el mero concepto, como creía el idealismo”.

No debemos olvidar que la perspectiva de la no-identidad es el fundamento de la noción de dialéctica negativa en Adorno. Para él la dialéctica no es un método estático y mecánico, sino más bien un modo de pensar. Una manera de aproximación a la realidad que no es imposición del sujeto, sino que trata de dar cuenta del objeto mismo.

La dialéctica no debe ser tomada entonces como una mera perspectiva, sino como la conciencia de que “los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno, 2014: 17). La dialéctica rompe inmanentemente con la ilusión de identidad total entre concepto y realidad, en contra del proceso identificante del conocimiento, el cual asimila la verdad con la apariencia del pensamiento.

Dialéctica es la búsqueda de la “conciencia consecuente de la diferencia”. Una diferencia que mientras no se rompa con la presunción de unidad y totalidad de la conciencia, será excluida. Esta exclusión se expresará a su vez como aquello que está inevitablemente negado en el concepto, es decir, como dolor por la miseria de este mundo (Adorno, 2014).

La comprensión de la dialéctica en términos negativos implica entonces romper con la pretensión de uniformidad y totalidad del pensamiento, y hacer evidente la imposibilidad de una resolución sintética por medio de la razón.

Con esto, Adorno critica la pretensión de identidad e integración de la dialéctica de Hegel, para quien la filosofía es un todo en el cual es posible que puedan ser resueltas las contradicciones de la realidad. Adorno (2013) señala que este todo al que refiere Hegel es la conceptualización de lo que entiende por sistema. En-

tender la verdad como sistema implica la comprensión de los conceptos, no como algo abstracto, es decir, aislado, sino como algo que tiene sentido solamente en relación a una totalidad.

Al respecto, es importante aclarar que el problema radica no tanto en tener una finalidad, sino en que esta finalidad está determinada de antemano por una visión totalmente subjetiva de las condiciones sociohistóricas. Esta visión subjetiva es justamente el problema que Adorno encuentra en la praxis, pues ello la vuelve una praxis ilusoria en tanto no guarda una relación significativa con la objetividad y sus tensiones.

La sospecha respecto a la pretensión de absoluto en Hegel tiene que ver con que en ella se expresa la tendencia integradora del pensamiento. Si bien, como señala Maiso (2010: 48):

Adorno adhiere a la idea hegeliana de que la filosofía debe ser la comprensión de su tiempo a través del pensamiento, [...] al mismo tiempo señala la imposibilidad actual de aferrar la totalidad de lo real por el pensamiento.

Con esto podemos decir que para Adorno es necesario un replanteamiento de lo que significa la comprensión a través del pensamiento, una nueva relación entre teoría y realidad. A partir de esto, y de su propia situación histórica, plantea que la filosofía debe tener su verdadero interés en lo particular, en lo que carece de concepto. De igual manera, debe renunciar a la pretensión de absoluto que le da Hegel, pues ello no es más que una particularidad elevada a universal. Adorno lo dice de la siguiente manera:

Según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular; en aquello que desde Platón se despachó como efímero e irrelevante y de lo que Hegel colgó la etiqueta de existencia perezosa. Su tema serían las cualidades por ella degradadas, en cuanto contingentes, a *quiantité négligeable* (Adorno, 2014: 19).

Habría que cuidarse aquí, como ya señalamos, de comprender este interés por lo carente de concepto como un interés integrador. A pesar de que Adorno alumbra lo que es divergente en relación al todo, y señala su expresión como dolor y terror, su apuesta no es la de una reintegración al todo a través de la mecanización del concepto, sino la posibilidad de la superación del concepto a través del mismo concepto. Con esto, Adorno (2014) busca superar la lógica identificante que es inmanente al pensamiento en su forma pura.

Señala también que, si la filosofía aún apunta a tener algún sentido o pertinencia en la transformación del mundo, debe comenzar por reflexionar críticamente sobre sí misma. Sus posibles respuestas no pueden apuntar ya al establecimiento de absolutos, ni persistir en las pretensiones de universalidad que le han sido asignadas tradicionalmente. Con esto aboga por una filosofía que supere la ingenuidad de creerse fuera de la totalidad y que asuma sus contradicciones, así como sus limitaciones.

Adorno plantea con todo esto una dialéctica entre teoría y realidad, que es a su vez una dialéctica entre sujeto y objeto, de la mano con la necesidad de no perder de vista el momento subjetivo de la objetividad, así como el momento objetivo de la subjetividad. Las consecuencias de obviar esto, o decantarse por una posición dicotómica, son un idealismo acrítico y ontológico, y la ilusión falsa de que se ha superado el abismo entre teoría y realidad.

Preservar las tensiones entre ambas, que no sean idénticas, es para Adorno algo crucial. Esto porque, si acaso, parece ser que la última esperanza de un cambio residirá siempre y estará abierta en la imposible reducción de la realidad en lo conceptual.

Así, debemos comprender que las separaciones no son únicamente abstracciones creadas por el intelecto, que pueden ser resueltas por algún simple decreto teórico, sino más bien reflejos de la condición contradictoria de la sociedad capitalista. Forzar su unidad en la teoría, o crear una abstracción que pretenda su unidad es de nuevo caer en un idealismo subjetivista, que violenta al objeto, y no es más que una ilusión.

Adorno rompe con esto la epistemología idealista, y señala que la teoría debe apuntar, más que a un entendimiento total de la realidad –imposible en un mundo contradictorio–, a tratar de dar cuenta del abismo abierto entre el sujeto y el objeto, así como entre la realidad y la teoría, sin perder nunca de vista la relación dialéctica que las condiciona mutuamente, y que da cuenta del carácter irresuelto y abierto de este abismo.

Es precisamente por el peligro que representa el no dar cuenta de estas contradicciones y tensiones que Adorno renuncia a dar a la teoría el papel de facilitadora de derivas prácticas. Esto debido a que la teoría que tiene como fundamento la practicidad renuncia de alguna manera a su propia independencia y potencia creativa. Pero también, porque una teoría con pretensiones prácticas inmediatas y predefinidas parte necesariamente de una concepción idealizada de los sujetos, así como de una construcción subjetiva de la objetividad, que la niega.

Con esto pretendemos decir que una teoría cuya premisa sea su capacidad instrumental, es decir, práctica, conlleva necesariamente una comprensión de lo objetivo como aquello distinto del sujeto que debe ser dominado. Y una comprensión de lo subjetivo como algo íntegro y capaz de actuar sobre el mundo de manera inmediata.

Dicho todo lo anterior debemos subrayar que para Adorno la separación entre teoría y praxis debe comprenderse como una relación dialéctica, no-idéntica. Esto dado que la identidad entre teoría y praxis, expresada en el pragmatismo marxista, recae de manera casi inevitable en la relación dictatorial del sujeto cognoscente sobre la naturaleza hecha objeto ajeno.

La relación dictatorial que la racionalidad moderna establece con la realidad parte a su vez de la pretensión de armonía exigida ante el carácter caótico del mundo. Ante este caos, la racionalidad moderna plantea una solución sintética y abstracta, que la hace aparecer, no sólo como necesaria, sino como la única posibilidad de salvación ante el caos del mundo. En este aspecto debemos señalar también que la abstracción que tiene como fundamento di-

cha racionalidad implica la separación de ésta de la realidad social concreta, y con ello, la apariencia de que es posible una solución armónica al caos desde el plano de la razón.

Tu razón es unilateral –susurra la razón unilateral–: has sido injusto con el poder. Has proclamado a los cuatro vientos –con pasión, conmoción, estrépito y sarcasmo– la ignominia de la tiranía; pero callas el bien que el poder ha creado. Sin la seguridad, que sólo el poder fue capaz de instaurar, el bien no hubiera podido existir jamás. Bajo las alas del poder han jugado la vida y el amor; ellos han arrancado a la naturaleza hostil incluso tu felicidad (Adorno y Horkheimer, 2016: 253).

El momento de verdad señalado en este fragmento dedicado a Voltaire tiene que ver precisamente con que la ilusión creada por la racionalidad moderna, de que solamente mediante la imbricación entre razón y poder era posible emanciparse de las amenazas de la naturaleza, es una ilusión real, pues ha logrado generar una objetividad en la cual el hombre sacrifica su propia satisfacción y dignidad con tal de asegurar su supervivencia. Es decir, la adaptación del sujeto a las dinámicas sociales que le permiten sobrevivir implica a la vez su propia mutilación.

Para Adorno señalar esta mutilación es clave, pues “la posibilidad de la crítica, el impulso que la pone en marcha, proviene de la contradicción entre el imperativo de adaptación y las estructuras de las necesidades de los sujetos vivientes” (Maiso, 2010: 176).

A partir de la comprensión en el pensamiento de Adorno de que la racionalidad instrumental tiene como fundamento la noción de un sujeto constituido sobre sí mismo, así como la de una objetividad separada de dicho sujeto, con miras a ser dominada.

Al respecto, no debemos olvidar que toda esta discusión respecto de la practicidad de la teoría tiene como uno de sus fundamentos centrales el cuestionamiento hacia la famosa onceava tesis sobre Feuerbach de Marx.

Adorno (2014) muestra su preocupación hacia la interpretación ahistórica de la famosa onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, por tratarse para él de un peligroso fundamento que da paso a la primacía de la razón práctica. El problema de esta primacía, que señala como una herencia del idealismo alemán, es que lleva a suscribir al “programa del proto-burgués dominio absoluto de la naturaleza” y al “principio de identidad que equipara lo distinto al sujeto con éste”.

Sobre la onceava tesis, Adorno también señala la problemática interpretación dogmática que se ha hecho de ella. Debido a que esta conlleva una aversión de la teoría, que no es de ningún modo casual, sino que es expresión de la “impaciencia que pretende transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que, en su contexto, esa tesis quiso significar que los filósofos hasta entonces se habían reducido meramente a interpretarlo” (Adorno, 2009:c171). Cabe señalar que para Adorno en semejante aversión a la teoría es justamente donde radica la debilidad de la praxis.

Al respecto es importante señalar que, aunque Adorno critica las pretensiones de Marx en la onceava tesis sobre Feuerbach, matiza que se deben reconocer las motivaciones de su formulación en el presentimiento de Marx de que en ese momento era preciso actuar de manera inmediata. Así, señala que:

En esa medida fue también práctica; empero, le faltaban a la teoría propiamente acabada, a la crítica de la economía política, todas las transiciones concretas hacia aquella praxis, que, según las once tesis sobre Feuerbach, debía constituir su *raison d'être*. El horror de Marx por las recetas teóricas para la praxis apenas si fue menor que su negativa a describir positivamente una sociedad sin clases (Adorno, 2009: 185).

El problema no es entonces plantear la necesidad de una praxis emancipatoria, sino más bien pretender que esta praxis se puede dar de manera inmediata, sin una teoría crítica que alumbrase sus



contradicciones y dé cuenta de sus posibles transiciones concretas, así como de sus limitaciones. Con todo esto, debemos señalar que la preocupación de Adorno no deriva en la renuncia de la praxis, por el contrario, establece la necesidad de reconfigurar la forma en que es concebida.

En sus conversaciones con Max Horkheimer (2014), contenidas en el libro *Hacia un nuevo manifiesto*, Adorno dice que la teoría no debe seguir siempre “la línea de algo que ya existe”. Para él, la teoría no debe convertirse en receta o manual para revolucionarios profesionales, sino en el intento por dar cuenta, por medio de una dialéctica negativa, de aquello que puede ser distinto. Para poder persistir como crítica, no debe estar sujeta a ningún objetivo fijo predeterminado. Adorno subraya al respecto que:

La teoría es ya praxis, y la praxis presupone la teoría. Hoy todo debe ser praxis y, al mismo tiempo, no hay ningún concepto de praxis. No vivimos en una situación revolucionaria y en verdad estamos peor que nunca. El horror consiste en que hoy vivimos por primera vez en un mundo en que ya no nos es posible imaginar lo mejor (Adorno 2014: 71).

Señalar la imposibilidad de imaginar algo mejor, como señalamos anteriormente, no tiene que ver con una simple ‘oscuridad de carácter’, sino con la experiencia de una constelación histórica marcada por la ruptura histórica que representa Auschwitz.

Con esto planteamos que la crítica de Adorno propone una nueva praxis teórica, obligada a dar cuenta de la conciencia de que Auschwitz no ha dejado nada intacto. Al respecto él mismo menciona que: “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse” (Adorno, 2014: 336).

Esto quiere decir que tomar Auschwitz como punto de no retorno no implica, como se cree, una resignación a las tendencias dominantes, sino la conciencia dialéctica de que nada, incluida la praxis teórica, podría ya ser como antes. La conciencia de que las

causas que propiciaron el exterminio no fueron superadas con la derrota militar del fascismo, y de que la teoría podía dar cuenta de ello solamente si derrumbaba sus propios supuestos y reconocía sus límites históricos con respecto a la realidad y su transformación.

Cuando se ha tomado conciencia de la ruptura, del horror y la catástrofe, se toma conciencia también de que: “incluso la reflexión más radical sobre el propio fracaso se encuentra con el límite de que permanece mera reflexión, sin poder transformar la existencia que testimonia el fracaso del espíritu” (Maiso, 2010: 174).

Con esto Adorno no renuncia de ninguna manera a la labor transformadora de la crítica, que toma conciencia histórica de un momento de dolor y sufrimiento, como posible punto de partida para ‘algo más’. Pero sí señala y toma conciencia de las limitaciones de esta crítica, al menos en un momento donde la catástrofe ya ha sido consumada.

Insistir en esta conciencia es insistir a su vez en no olvidar la dialéctica entre civilización y barbarie, sin la cual no puede entenderse el famoso pasaje adorniano que enuncia que:

luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía. El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy se dispone a desangrarlo totalmente (Adorno, 1962: 14).

Con esto Adorno quiere señalar el carácter de legitimación de la dominación que la poesía puede adquirir como objeto cultural en el mundo administrado. Esto implica a su vez (y se olvida muchas veces por la descontextualización o reducción de la cita) reconocer que sobre el conocimiento que da cuenta de esto pesa el mismo señalamiento.

Después de Auschwitz el arte y la filosofía, si quieren prevalecer como reductos críticos en medio de un mundo que tiende a

integrarlo todo a la lógica de lo administrado, deben replantear sus propios fundamentos, resignificar su labor, hacerse violencia a sí mismos para no prevalecer como mitos, susceptibles de ser integrados a la industria cultural.

Al respecto, no se debe ceder de ninguna manera a la tentación de la inmediatez irracional o de una ontología redentora, sino a que su “contenido histórico consiste en dar expresión a la persistencia indiscriminada del sufrimiento y a la mutilación de los individuos vivientes” (Maiso, 2010: 269).

En este sentido, podemos decir que: “Adorno no concibe la actividad teórica como algo autosuficiente, sino como una forma de praxis social inserta en los conflictos de su tiempo, en los cuales aspira a su vez a intervenir” (Maiso, 2010: 11).

Esta intervención debe entenderse como *eingriff*, es decir, como transgresión (Maiso, 2010). Una teoría transgresora implica, en contra del impulso identificante, la ruptura de la continuidad a través de una ‘sensibilidad teórica’, alejada de la pretensión clasificatoria e instrumental de la racionalidad moderna, que ponga en tensión los rasgos distintivos y específicos del presente, a partir de la recuperación de las promesas irresueltas del pasado.

Es así que, tanto para Adorno como para Horkheimer:

El objeto de la teoría no es lo bueno, sino lo malo. La teoría presupone ya la reproducción de la vida en las formas que se van determinando en cada caso. Su elemento es la libertad; su tema, la opresión. Cuando el lenguaje se vuelve apologético ya está corrompido: por esencia, el lenguaje no puede ser neutral ni práctico (Adorno y Horkheimer, 2016: 253).

La insistencia en el elemento de libertad que se plantea a la teoría es fundamental, pues en ello reside su capacidad para superar la mera reproducción o armonización del estado actual de las cosas. La teoría no busca hacer apología del presente, ni establecer fundamentos prácticos para actuar sobre él, sino mostrar, a manera de destello, que

éste presente no es neutral, y que en las contradicciones que le son immanentes hay tanto elementos de emancipación como de opresión.

La Teoría Crítica pretende así dar cuenta, desde la conciencia de una existencia dañada, no solamente del potencial emancipador de la modernidad, sino de sus aporías y contradicciones. Las dificultades a las que se enfrenta son propias de un momento histórico:

caracterizado por la destrucción de las formas tradicionales de experiencia, por la integración y la preformación de los sujetos hasta sus formas de reacción más íntimas y por la aniquilación de todo pensamiento no susceptible de ser convertido en *operational terms* (Maiso, 2010: 51).

Para Adorno la aniquilación del pensamiento por medio de la imposición de fines operativos, ligada a la aniquilación de los sujetos, es uno de los peligros que se corren al establecer la superioridad de la praxis inmediata sobre la actividad teórica. Es importante señalar que la crítica de Adorno no debe ser entendida de manera dicotómica, es decir, como un enaltecimiento de la teoría en detrimento de la praxis. Más allá de esta dicotomía, a Adorno le preocupa señalar la relación dialéctica que existe entre teoría y praxis, y los peligros que contiene cierta conceptualización de la praxis, que niega la importancia de la teoría y enaltece e idealiza la incidencia que tiene la acción inmediata y directa sobre la realidad.

Aunque Adorno no niega el momento de verdad de esta conceptualización de la praxis, reconociendo que en ella se expresa la desesperación legítima por tratar de cambiar el mundo, señala de manera incisiva su peligrosa tendencia anti-reflexiva, pues ésta la lleva fácilmente a negar y violentar el objeto sobre el cual pretende actuar, recayendo así en la reproducción de los parámetros establecidos por la razón instrumental, enalteciendo una subjetividad idealizada y violentando al objeto.

Al reproducir estos parámetros, dicha conceptualización anti-intelectualista de la praxis recae en la negación del objeto propia de la razón pura práctica. Esta indiferencia hacia el objeto es lo que lle-

va a Adorno a nombrarla praxis ilusoria, pues ella, al no dar cuenta o tomar conciencia de las mediaciones objetivas que la atraviesan, no es más que acción ingenua e infértil sobre esa objetividad.

Con dar cuenta de las mediaciones, nos referimos a una idea que atraviesa todo el pensamiento de Adorno y que presenta de manera más clara en sus lecciones de “Introducción a la sociología” (2006) al plantear que la sociología crítica no apunta, como la sociología tradicional, a la armonización del mundo, sino a dar cuenta de las contradicciones inmanentes de la sociedad. Dar cuenta de estas contradicciones no es en este caso una pura postura subjetiva, sino que pretende señalar que dichas contradicciones provienen de la propia objetividad social.

Justamente en el dar cuenta de estas mediaciones radica la relevancia de la Teoría Crítica, pues ella, aunque de ninguna manera puede concebirse por fuera del proceso social, tiene en relación con éste cierta independencia, dado que: “no es solamente medio del todo sino también momento; de otro modo no sería capaz de resistir al hechizo del todo” (Adorno, 2009: 185).

En contra de la conceptualización de la praxis que niega la objetividad, y que pretende sacar a los hombres de su condición ensimismada a través de la acción inmediata, acabando por ello convertida en nuevo ‘animal sagrado’, que cierra toda alternativa que le sale al paso, Adorno dice claramente que:

Debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separese ambas de modo que la teoría fuese impotente y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica, propio de los primeros tiempos de la burguesía y proclamado por Kant y Fichte. Pensar es hacer, teoría una forma de praxis; únicamente la ideología de la pureza del pensamiento engaña sobre este punto” (Adorno, 2009: 166).

A partir de la toma de conciencia de estas mediaciones, así como de su independencia momentánea respecto de ellas, la teoría crítica se asume como práctica en contra del hechizo del todo y de la

reproducción de lo dado. Esta concepción de la teoría como praxis parte de una reinención de dicho concepto, necesaria en un mundo donde la experiencia de la aniquilación de la experiencia exige no idealizar ni añorar la pura inmediatez que ofrece la praxis ilusoria. Debemos entender con todo esto que la teoría no es práctica para Adorno (2009) en el sentido en que puede materializarse de manera inmediata en la realidad. Tampoco lo es por servir a la práctica conceptualizándola. La teoría es práctica cuando toma conciencia de su lugar en la objetividad social, y denuncia las contradicciones de dicha objetividad, aspirando, de manera justa, a su propia abolición. En este sentido, la teoría no debe apuntar a reacondicionarse a las condiciones objetivas del capital, sino acentuar su propio carácter autónomo y de posibilidad, aun sabiéndose limitada y contradictoria.

Cabe señalar con esto la dialéctica que Adorno resalta respecto del pensar. Ya que, a pesar de que el pensamiento, en tanto producido socialmente, está atravesado por las mediaciones sociales, y determinado de manera inmanente por éstas; persiste como modo de comportamiento auténtico en medio de la realidad, debido a su capacidad autorreflexiva y autocrítica.

Dicha conciencia crítica lo aleja de la praxis ilusoria, que enaltece la praxis como fin en sí mismo, y que por eso mismo requiere de una teoría igualmente ilusoria, en el sentido en que esta se ve constreñida por tener como necesaria intención la aplicabilidad de sus propuestas.

Al respecto, Adorno señala que: “las teorías que no son concebidas con miras a su aplicación son las que tiene mayor probabilidad de ser fructíferas en la práctica” (Adorno, 2009: 185). La comprensión de la teoría crítica como práctica implica a su vez la comprensión de que, al igual que la relación entre sujeto y objeto, la relación entre teoría y praxis es una relación de discontinuidad, una relación dialéctica, marcada por una separación falsa pero real, en tanto no es lícito negar dicha separación por los efectos que tiene sobre la objetividad social, pero tampoco hipostasiarla como algo eterno.

La praxis teórica de la crítica apunta así a una reconceptualización de la praxis como actividad no represiva. Tiene como momen-

to de verdad, en tanto forma parte de la división social del trabajo como 'trabajo intelectual', la superación del ciego dominio de la praxis material. Por supuesto que dicha superación, como el mismo Adorno subraya, no es realizable por simple decreto teórico.

Con esto podemos concluir diciendo que Adorno en ningún momento está proponiendo que la teoría sea la que transforme la realidad social –pues ello sería de nuevo una abstracción idealista–, pero sí propone y reconoce el impulso práctico que el pensamiento tiene, en relación con una realidad de la cual la praxis ilusoria que niega el objeto es también parte.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2006). *Introducción a la sociología* (2ª reimp.) Barcelona: Gedisa.
- Adorno, T. W. (2009). *Consignas* (1ª, 3ª reimp. ed.). (R. Bilbao, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, T. W. (2013). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (2ª ed., 1ª reimp.) (R. Tiedemann, Ed., & J. C. Mielke, Trad.). Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (1ª ed., 3ª reimp.) (R. Tiedemann, Ed., & A. B. Muñoz, Trad.). Madrid: Akal.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración* (10ª ed.) (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Maiso, J. (2010). *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (1ª ed.). Madrid: Trotta.





# MARX COMO CLAVE PARA LA LECTURA DE LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO O LA DIALÉCTICA NEGATIVA DE ADORNO COMO CLAVE PARA LA LECTURA DE MARX

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Mario Schäbel

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 16 de julio de 2019

## RESUMEN

En este ensayo pretendemos desacreditar el prejuicio común de que Adorno desarrolló, a partir de su dialéctica negativa, una filosofía crítica que no tiene ninguna relación con Marx. Contrariamente, argumentamos que la analogía estructural entre la crítica de la teoría tradicional de Adorno y la crítica de la economía política de Marx puede considerarse como el hilo conductor de la Dialéctica negativa. Por un lado, la crítica de Adorno al entendimiento tradicional de los conceptos se orienta alrededor del concepto de abstracción o fetichismo, así como lo hace la crítica de Marx a las categorías económicas. Por el otro, el concepto de historia natural de Marx es de suma importancia para la crítica de la interpretación ortodoxa del materialismo histórico que hace Adorno en la Dialéctica negativa. Ambos autores comparten una posición intermedia entre idealismo y materialismo, lo cual a su vez nos muestra el carácter de modelo que tiene la teoría de Marx para Adorno.

*Palabras clave:* Theodor W. Adorno, Dialéctica Negativa, Karl Marx, fetichismo, materialismo histórico.

## ABSTRACT

This essay debunks the conventional idea that Adorno's negative dialectic is a critical philosophy that has no relation whatsoever with Marx. Contrary to this prejudgment, I argue that the structural analogy between Adorno's critique of traditional theory and Marx's critique of political economy can be regarded as the common thread of Negative Dialectics. On the one hand, Adorno's critique of the traditional understanding of notions is guided by the concept of abstraction or fetishism, similar to Marx's critique of economic categories. On the other hand, Marx's concept of natural history is of decisive importance for Adorno's critique of the orthodox interpretation of historical materialism in Negative Dialectics. Both authors share an intermediate position between idealism and materialism, which also shows that Marx's theory represents a model for Adorno.

*Keywords:* Theodor W. Adorno, Negative dialectics, Karl Marx, fetishism, historical materialism.

Incluso después de más de cincuenta años desde su primera publicación, la *Dialéctica negativa* continúa siendo una obra poco explorada. Hasta nuestros días, la enorme variedad de ideas revolucionarias que dicha obra provee para las diferentes disciplinas científicas no ha podido ser sustraída en su completitud. Sea psicología, economía, filosofía o sociología, Adorno era un experto en todas estas disciplinas, pues las manejaba con tal habilidad que, no injustamente, le dio la fama de ser el último genio del siglo veinte (Claussen, 2005).

Sin embargo, dada la multitud de temas tratados en *Dialéctica negativa* se le ha reprochado de no ser más que un mal eclecticismo, basado en una falta de coherencia. Con este ensayo quisiera proveer de un enfoque distinto y demostrar que frente a la falta de coherencia imputada existe un hilo conductor: la orientación hacia Marx.

Para este objetivo necesitamos poner en cuestión la afirmación de Habermas (1975: 160), según la cual la primera gene-

ración de la Escuela de Frankfurt se despidió de la crítica de la economía política de Marx cuando hizo la transición hacia la crítica de la razón instrumental como nuevo paradigma de la Teoría Crítica. En lo que concierne a Adorno, él dudaría de tal afirmación, ya que la crítica de la teoría tradicional que contiene la *Dialéctica negativa* es estructuralmente análoga a la crítica de la economía política de Marx.

Ésta también es la razón del título de este ensayo. Empero, al mismo tiempo pudo haber sido formulado como *La Dialéctica negativa de Adorno como clave para la lectura de Marx*. Esto en virtud de que la dialéctica negativa puede ser entendida al mismo tiempo como una auto reflexión crítica del marxismo, anticipadora de consideraciones que son relevantes para una discusión actual, que busca una nueva interpretación de la obra de Marx. Así lo dice Alex Demirovi (2016) en un ensayo que publicó hace algunos años, en ocasión del quincuagésimo aniversario de la primera publicación de *Dialéctica negativa*, refiriéndose a ella como un hito en la historia del marxismo y una gran innovación en el desarrollo de su teoría.

Si además se toma en consideración el siguiente enunciado de Adorno, entonces se puede llegar a tener la convicción de que la *Dialéctica negativa* no sólo está caracterizada por sus raíces marxistas, sino que en general puede ser entendida como paradigma de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

Y aquí quisiera proponer, de manera general, la tesis de que la dialéctica negativa que he intentado exponer a ustedes, en lo esencial, es idéntica a una teoría crítica. Yo sostendría que ambos términos –teoría crítica y dialéctica negativa– tienen el mismo significado (Adorno, 2008: 20).

## 1. SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX Y LA CRÍTICA DE LA TEORÍA TRADICIONAL DE ADORNO

“Adorno no se ocupó de la economía política”,<sup>1</sup> constata Habermas (1981: 179) en sus *Perfiles filosófico-políticos*. Si Habermas está en lo cierto con su señalamiento de que Adorno no ha de ser visto como un pensador economista, habría que pensar si en efecto se puede hablar de un fundamento económico-teórico y de una economía implícita en *Dialéctica negativa* (Backhaus, 2012).

Ponemos en duda la aseveración habermasiana al plantear la idea de que la crítica de la teoría tradicional, que Adorno despliega en la *Dialéctica negativa*, es estructuralmente análoga a la crítica de la economía política de Marx. Es decir, a pesar de que Adorno tiene muy pocas consideraciones económico-teóricas en su obra, sería un error sostener que de ninguna manera se ocupó de la economía política. Más bien, habría que considerar que Adorno se ocupa de la economía política de manera implícita y negativa.

A continuación, explicaremos la analogía estructural entre las críticas de Marx y Adorno tomando el concepto de fetichismo como hilo conductor. Como es sabido, Marx (2008: 98) critica a los representantes de la economía política, como Adam Smith y David Ricardo, por no preguntarse “por qué ese contenido adopta dicha forma; por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo”. Con esto Marx quiere decir que la economía política presupone las relaciones burguesas de producción y las categorías económicas que conllevan como formas naturales de la sociedad, en lugar de poder verlas como una forma histórica-específica. Por consiguien-

---

<sup>1</sup> Usamos la versión alemana del libro para hacer la traducción debido a que en la versión española no está incluida.

te, de manera positivista, sólo la funcionalidad de las relaciones socioeconómicas dadas es explicada, pero su génesis no.

Desde el punto de vista de Marx, esta es la razón por la cual las categorías de la economía política asumen el carácter de un fetiche. Uno de los varios ejemplos que usa en el *Capital* para ilustrar el carácter fetiche de las categorías económicas es el del valor de una perla y de un diamante. Por su naturaleza, estos objetos no tienen ningún valor, estos no son otra cosa que un “producto social” (Marx, 2008: 91). Sin embargo, a los seres humanos se les aparece justamente al revés: para ellos, el valor tanto de la perla como del diamante es una propiedad natural de dichos objetos, en lugar de darse cuenta de que son su propio producto social. Para Marx (2008: 93), tal inversión fetichista de naturaleza y sociedad es característica de todas las categorías de la economía política, denominándolas “formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías”.

La razón por la cual hay que pensar en una estructura análoga entre la crítica de la teoría tradicional de Adorno y la crítica de la economía política de Marx, en lo esencial, consiste en que el primero critica los conceptos tradicionales de la misma manera en que el último critica las categorías económicas. La cita decisiva de Adorno sobre la cual me sostengo para defender esta idea es la siguiente:

El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticos. La extensión del principio reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad (Adorno, 2005: 142-143).

Entonces, el principio constitutivo tanto de la identificación como del cambio, para Adorno, es el de la abstracción. Ya en la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita junto con Max Horkheimer, se encontró una crítica similar a la razón instrumental, según la cual los conceptos omiten la verdad concreta de las cosas basándose únicamente en la identidad abstracta de las mismas. El hecho de que Adorno en la *Dialéctica Negativa*, explícitamente, nombra a la crítica de Marx del principio de cambio como modelo para su propia crítica, hace dudar de la tesis de Habermas de que la primera generación de la Escuela de Frankfurt dejó atrás la crítica de la economía política como paradigma cuando hizo la transición hacia la crítica de la razón instrumental. Más bien, se debe destacar que para Marx la crítica de la abstracción también jugó un rol importante en un plano epistemológico.

¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción [...] se presente en estado de categoría lógica? ¿Hay que extrañarse de que eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que haciendo abstracción de los materiales de que se compone, de la forma que la distingue, se llegue a obtener sólo un cuerpo en general; que, haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no se tenga ya más que un espacio; que haciendo por último abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine por no tener más que la cantidad absolutamente pura, la categoría lógica? [...] ¿Qué tiene de extraño, después de esto, que todo lo existente, que todo cuanto vive sobre la tierra y bajo el agua, pueda, a fuerza de abstracción, ser reducido a una categoría lógica, y que de esta manera el mundo real entero pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas? (Marx, 1987: 65).

Además, las dudas sobre la tesis de Habermas anteriormente mencionada son fomentadas por el hecho de que la crítica de la abstracción de Adorno se dirige en contra de la identificación de lo no-

idéntico y, con ello, en contra de la omisión de lo concreto. Si bien es cierto que la dialéctica para él “no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que estos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*” (Adorno, 2005: 17), esto sólo es “en principio.” En el fondo, Adorno no sólo apunta a este hecho en su crítica del pensamiento identitario, para ser más precisos, no sólo habla de abstracción sino de *abstracción real*. En este concepto se expresa “el verdadero problema central del análisis marxista del fetichismo” (Backhaus, 1997: 459), esto es, un “proceso de constitución, al cual pertenece esencialmente el hecho de que la génesis se ha desvanecido en el resultado –o bien, conservado [*aufgehoben*], como diría Hegel” (Reichelt, 2008: 24).

Marx critica la economía política principalmente porque concibe la sociedad capitalista como algo natural, en lugar de un producto social. Desde su perspectiva, la praxis social constitutiva desapareció en el resultado de lo que fue abstraído de ella. Para Adorno, lo mismo aplica a la teoría tradicional, la cual también presupone los conceptos como inmediatamente dados, sin ocuparse de la historia social de su origen. Así mismo lo hace el idealismo de Hegel, quien, para Adorno, también representa una variante de la teoría tradicional. Recordemos que Hegel, a través de su concepto de Espíritu, parte de una subjetividad absoluta y por ello plantea las formas humanas de percepción como algo *a priori*, en lugar de revelar la praxis social como razón de su génesis. Por ende, también Hegel cae en un “fetichismo de los conceptos” (Adorno, 2005: 187), como lo hace la teoría tradicional, pues no reconoce de manera suficiente el involucramiento de los conceptos teóricos en la totalidad social.

Se puede decir que Adorno lleva a cabo esta crítica de una manera casi idéntica a la de Marx (2008: 19-20), quien también criticó a Hegel al escribir que “el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa.” Por el contrario, Marx sostenía que el verdadero sujeto es el proceso histórico-social. Para él, los conceptos son su producto

en lugar de algo primero y originario. En el fondo, estos no son más que “abstracciones de las relaciones sociales de producción” (Marx, 1987: 68) y, por consiguiente, son “tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios” (Marx, 1987: 68).

El trasfondo de esta crítica es que Marx rechaza el concepto de trabajo de Hegel. En su opinión, Hegel concibe el trabajo de manera meramente espiritual, es decir, como algo abstracto que fue despojado de su base natural. De acuerdo con Marx, así lo describe en su forma enajenada. El idealismo de Hegel se desacopló de la realidad histórica sin poder ver que el contenido de los conceptos tiene su verdadero origen en ésta.

Entonces, podemos decir que este entendimiento histórico-dinámico de los conceptos, el cual es acoplado al movimiento dialéctico de la totalidad social, es lo que distingue tanto a la teoría de Marx de la de Hegel, como a la teoría tradicional de la teoría crítica (Backhaus, 2000: 84).

## 2. DESDE LA INTERPRETACIÓN AFIRMATIVA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO HACIA LA CRÍTICA

Sobre el fundamento de estas reflexiones teóricas, Adorno desarrolla una crítica profunda de la ortodoxia marxista en la *Dialéctica negativa*. Con ella, ante todo, se dirige en contra de la interpretación clásica del materialismo histórico como una doctrina cuasi científica que intenta descubrir las leyes económicas objetivas del desarrollo social; como lo es, por ejemplo, la ley del valor. Para Adorno, tal interpretación del materialismo histórico no corresponde al significado que Marx dio al así llamado factor subjetivo. Hablar de leyes objetivas que determinan a los seres humanos y su comportamiento, a pesar de que Marx en principio entiende la realidad como un producto de la praxis social, es ilógico.



Por consiguiente, en la *Dialéctica negativa*, Adorno caracteriza al marxismo ortodoxo como una teoría tradicional, puesto que éste separa estrictamente el sujeto y el objeto y no se pregunta por las condiciones de génesis de la objetividad, tal como lo hizo la economía política clásica. Al contrario, la teoría crítica de Marx concibe la objetividad como algo dialécticamente devenido, lo que Adorno, por ejemplo, expresa con una formulación que proviene de una conversación con Alfred Sohn-Rethel (1978: 139): “Materialismo histórico es anamnesis de la génesis”.

Ahora bien, cabe mencionar aquí dos aspectos importantes de la teoría de Marx que Adorno toma como motivo para relativizar la pretensión de la objetividad científica en el marxismo ortodoxo. El primero es que Marx entiende bajo el concepto de *ley a la ley del valor*, es decir, la “ley natural de la sociedad” (Marx, 2008: 20); el segundo es que pretende entender “como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social” (2008: 8). Marx apunta al origen histórico de todas las leyes sociales supuestamente objetivas. Su distinción entre leyes naturales e historia natural no es en vano. Dicho de otra forma, pone el foco de atención en la inversión fetichista entre naturaleza y sociedad, que ya fue explicada más arriba como uno de los rasgos centrales de la teoría tradicional.

Con la acentuación de la importancia del concepto de historia natural en la *Dialéctica negativa*, Adorno retoma un tema que ya había tratado en su juventud. En su ensayo temprano, *La idea de la historia natural*, se pronunció en contra de la separación entre naturaleza e historia. Aquí, Adorno intenta revelar lo que parece ser algo natural como un producto histórico, es decir, entender la naturaleza como histórica. Este enfoque puede valer como el fundamento de su concepto de crítica. En este sentido, incluso en la *Dialéctica negativa*, Adorno habla de la “lectura del ente como texto de su devenir” (Adorno, 2005: 59).

Pensamos que Adorno, a través de estas palabras, convierte a Marx de manera evidente en modelo para su propio concepto de crítica. El enfoque crítico con el cual Adorno aborda la teoría a lo

largo de su vida, ante todo es “en lo esencial, el procedimiento de la crítica marxiana [...]. La crítica marxiana consiste en mostrar que cada factor concebible, social y económico, que parece formar parte de la naturaleza, de hecho, es algo que evoluciona históricamente” (Adorno, 2006: 135–136). Entonces, así como Marx, Adorno también intenta reanimar la historia acumulada en las estructuras sociales. Por eso resulta justificado sostener que la teoría crítica de Adorno comparte su objetivo metódico con la teoría de Marx (Schnädelbach, 1983: 85). Este último insiste, de manera explícita, en que “se deben constreñir relaciones petrificadas a la danza, cantándoles su profética melodía” (Marx, 1968: 10).

Adorno aboga en favor de entender la noción de leyes naturales en Marx, así como el materialismo histórico en general, de manera crítica en lugar de afirmativa. En la *Dialéctica negativa* realza que el “punto de fuga del materialismo histórico sería su propia superación, la liberación del espíritu con respecto a la primacía de las necesidades materiales en el estado de su satisfacción” (Adorno, 2005: 195). Uno de los alumnos de Adorno, Hans-Georg Backhaus (2000: 19), en relación a su maestro, contrapone dicho entendimiento crítico del materialismo histórico a lo que él llama un entendimiento ontológico que forma parte del entendimiento tradicional.

Otro alumno de Adorno que comparte dicha perspectiva es Alfred Schmidt. Éste llama al materialismo de Marx “una teoría en retractación [*auf Widerruf*]. No es una visión dogmática del mundo, pero sí un diagnóstico de un estado falso que debe ser abolido” (Schmidt, 1976: 104). De acuerdo con Schmidt, el entendimiento no-ontológico del materialismo histórico requiere de un cambio del modo de pensar, el cual implica que la primacía de las relaciones materiales de producción en Marx ya no puede ser entendida de manera dogmática, sino que debe ser entendida críticamente. Aunque Marx reconoce la primacía de la forma social histórica-específica del capitalismo, no la afirma como algo positivo, no la absolutiza.

En el marco de este cambio del modo de pensar, Adorno también niega que la ley del valor tenga el estatus de una ley natural universal y transhistórica de toda la vida humana, más bien, limita

su validez objetiva al capitalismo. Al contrario de la afirmación ortodoxa, de que el materialismo histórico de Marx se cimenta sobre leyes naturales objetivas, Adorno (2005: 326) nombra a la posibilidad de la abolición de las leyes sociales y económicas como “el motivo más fuerte de la teoría marxista [*Marxschen*] en general”. La transfiguración de la ley del valor en una ley natural, en su opinión), es justamente el producto de la historia natural:

Sólo una perversión de los motivos marxistas, como la del Diamat [...] pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxista de legalidad natural convirtiéndolo en una doctrina científica de las invariantes. Con ello, sin embargo, el discurso marxista de la historia natural no pierde nada de su contenido de verdad, precisamente el crítico (Adorno, 2005: 326).

Otro componente esencial de la crítica de Adorno a la interpretación tradicional del materialismo histórico, es el cuestionamiento de la relación entre base y superestructura. Mientras que en el marxismo ortodoxo el comportamiento de los seres humanos fue derivado de las relaciones económicas existentes, la consideración de entender todo lo devenido y supuestamente objetivo como un producto del sujeto, implica una inversión de dicha relación. Ante el determinismo economicista, como el dogma fundamental del materialismo histórico tradicional, Adorno (2004: 12) le contrapone la máxima: “habría que derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos”. A causa del hecho de que Marx declara a la praxis social como el fundamento de las relaciones sociales y desde ahí deriva su génesis, Adorno entiende su crítica como una crítica *ad hominem*.

La interpretación novedosa de Adorno no sólo pone en duda el dogma ortodoxo en el que se aboga por un materialismo histórico en Marx, que toma las relaciones materiales de producción como

punto de partida, sino que también rechaza el esquema entero tradicional de base y superestructura.

En el primer plano de la obra de Adorno está la sociedad como la unidad de sujeto y objeto en lugar de los ‘términos establecidos de superestructura y base o infraestructura’, los que necesariamente trivializan la deducción de ideologías, es decir, su ‘derivación de leyes estructurales como el carácter fetichista de las mercancías’, el protón pseudos [...]. Así plantea la afirmación de que ‘la sociedad como sujeto y objeto son lo mismo, y a la vez no son lo mismo’ (Backhaus, 2007: 80).

### 3. MATERIALISMO VERSUS IDEALISMO: MARX Y ADORNO EN RELACIÓN A KANT Y HEGEL

Los marxistas por mucho tiempo pensaron que Marx sólo se ocupó de la dialéctica hegeliana dejando completamente de lado su idealismo. Dicha interpretación pudo establecerse casi religiosamente debido a que, de igual manera, se cometió el error de ignorar el hecho de que Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, integró un aspecto idealista en su teoría con el así llamado ‘lado activo’ (*tätige Seite*). En el nuevo materialismo dialéctico, el cual empieza a desarrollar con las *Tesis*, dicha integración se expresa en el hecho de que Marx ya no concibe solamente el mundo material bajo la forma del objeto, sino también como producto de la praxis subjetiva. En relación a esto se puede hablar de una “recuperación materialista de la problemática idealista de la constitución” (Schmidt, 1969: 10-11), la cual forma una parte esencial de la teoría de Marx. Por consiguiente, diremos que Marx quiere rescatar la idea idealista de la mediación de todo lo inmediato de manera materialista. Con esta idea quiere insistir, de cara a la supuesta

inmediatez del mundo de la experiencia, en su mediación por la actividad subjetiva.

En su obra central, *El concepto de naturaleza en Marx*, Alfred Schmidt (1977: 135) describe este intento como el resultado de “una posición intermedia, sólo delimitable con dificultad”, que Marx asume con su argumentación entre Kant y Hegel. Si bien es cierto que Marx coincide con Kant en que el objeto es preformado por las formas subjetivas de intuición, no obstante, sostiene que las condiciones de posibilidad del conocimiento no son condiciones trascendentales y naturales, sino más bien, son un producto del trabajo social. De acuerdo con Schmidt, aquí Marx argumenta con Hegel en contra de Kant. Ambos quieren superar el dualismo kantiano entre sujeto y objeto, o bien, entre forma y materia, y, en lugar de éste, destacar su mediación recíproca.

Empero, al mismo tiempo, Marx insiste con Kant en contra de Hegel en la no-identidad irrevocable entre sujeto y objeto. Es decir, no se hace cargo de la base especulativa de la crítica de Hegel a Kant. Al respecto, Schmidt considera que el aspecto materialista de la teoría de Marx se ve conservado, pues con ello “trata de salvar [...] tanto el momento idealista de la producción como el de la independencia del ser exterior respecto de la conciencia. Por ende, Marx critica al viejo materialismo con argumentos idealistas y al idealismo con argumentos materialistas” (Schmidt, 1977: 128).

La *Dialéctica negativa* de Adorno se ve confrontada con un prejuicio que es similar al dado a la teoría crítica de Marx. Esta última ha sido interpretada muchas veces como una dialéctica materialista, la cual reemplaza la suposición especulativa de una identidad entre sujeto y objeto por su no-identidad, y, por ende, deja atrás completamente el idealismo de Hegel. Sin embargo, también en Adorno la relación entre materialismo e idealismo es mucho más compleja. La dialéctica negativa no puede ser reducida al materialismo, pues éste es sólo “un aspecto, por supuesto, uno cuya falta de entendimiento causa que tampoco los otros aspectos puedan ser entendidos” (Schmidt 1983: 14-15). En lo que concierne al idealismo, en la *Dialéctica negativa*, Adorno intenta criticarlo de

manera inmanente. Con ello, se dirige sobre todo en contra de la forma subjetiva del idealismo, la cual se basa en la suposición de una subjetividad constitutiva. Por lo tanto, sostener que Adorno abandona el idealismo completamente, es un error. Más bien, nos dice que “[l]a crítica inmanente del idealismo defiende al idealismo en la medida en que muestra hasta qué punto se le engaña sobre sí mismo” (Adorno, 2005: 39).

Mi tesis es que la argumentación de Marx es la clave para la relación entre materialismo e idealismo en Adorno, tal como lo plantea en la *Dialéctica negativa*. Así como Schmidt se refiere a la teoría de Marx, también la posición de Adorno se puede describir como una posición intermedia entre Kant y Hegel. En lo siguiente, quisiera explicar esta posición a detalle.

Como Marx, también Adorno insiste con Kant en la no-identidad entre concepto y cosa, y, al mismo tiempo, rechaza la suposición hegeliana de una identidad entre sujeto y objeto. Esto último, Adorno (1994: 74) ya lo critica en su lectura inaugural, *La actualidad de la filosofía*, afirmando que esta idea se basa en un orgullo desmesurado de creer que un ser humano es capaz de conocer la totalidad histórica de manera absoluta: “La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad”. En la *Dialéctica negativa* –en donde además de la crítica de la totalidad se hace cargo de más temas de su lectura inaugural (Jay, 1984: 244)–, Adorno (2005: 34) rechaza una “totalidad a la que nada resulta externo”. Entonces, en Adorno, así como en Marx, se conserva un límite irrevocable entre sujeto y objeto.

Empero, Adorno (2005: 136) insiste, con Hegel contra Kant, en que “en verdad sujeto y objeto no se enfrentan firmemente como en el diagrama kantiano, sino que se penetran recíprocamente”. Por lo tanto, al igual que Marx, Adorno ve como un logro positivo del idealismo el haber destacado la mediación subjetiva del objeto. Sin embargo, al mismo tiempo, Adorno critica al idealismo porque omitió el otro lado de la moneda la mediación del sujeto por el objeto. Por ello, Adorno (2005: 10) reemplaza, “en el sentido de una pivotación sobre el eje, mediante la autoreflexión crítica, del giro

copernicano”, la suposición idealista de una subjetividad constitutiva absoluta por una mediación recíproca entre sujeto y objeto.

El trasfondo teórico de este modo de proceder radica en la crítica que hace Adorno a la *prima philosophia*, es decir, cada filosofía que parte de un elemento primero y originario, desde el cual es derivado todo lo demás. Adorno (2005: 302) critica al idealismo porque se basa en una “hipóstasis de la mediación”, es decir, porque parte de la inmediatez de las formas mediadoras. Al contrario, Adorno (2005: 101) habla de una *mediación mediada* [*vermittelte Vermittlung*], porque según él, “[l]a mediación está mediada por lo mediado.” La noción de una conservación materialista de la idea idealista de una *mediación de todo lo inmediato*, la cual vio Schmidt en Marx, por lo tanto, también se puede ver en Adorno. De acuerdo con esta idea, la actividad subjetiva mantiene su importancia como factor mediador, pero al mismo tiempo hay que partir de algo inmediato más allá de la mediación. Justamente en esto consiste el elemento materialista, con el cual tanto Adorno como Marx corrigen el concepto idealista de la mediación.

El algo en cuanto sustrato cogitativamente necesario del concepto, incluido el del ser, es la abstracción extrema, pero que ningún proceso ulterior de pensamiento elimina, de lo cosal no idéntico con el pensar: la lógica formal no se puede pensar sin el algo. No cabe purgarla de su rudimento metalógico. (Adorno, 2005: 133)

En este contexto, en la *Dialéctica negativa*, Adorno toma claramente posición en contra de todos los intentos idealistas de transformar la naturaleza, de manera antropocéntrica, en un producto del ser humano. Aunque es importante para su concepto de crítica el detectar relaciones sociales reificadas atrás de las categorías económicas, su argumentación no termina simplemente en la disolución de la naturaleza en las formas socio-históricas de apropiación por el ser humano. Al contrario, así como Marx, también Adorno

está convencido que la naturaleza siempre queda presupuesta a la actividad humana en tanto material.

Sólo crea, sólo pone objetos porque él [M.S.: el ser humano] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su 'actividad pura' en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo (Marx, 1977: 194).

Al respecto, Adorno habla de una *primacía del objeto*. Con esto, quiere expresar que dentro de la mediación dialéctica entre sujeto y objeto existe cierta asimetría. Ni el objeto puede ser reducido al sujeto, ni al revés. Es decir, ambos no pueden tomar el rol de un principio originario, porque "ambos conceptos son categorías de la reflexión surgidas, fórmulas para algo no unificable; no algo positivo, no estados de cosas primarios, sino absolutamente negativos, expresión únicamente de la no-identidad" (Adorno, 2005: 167). Empero, al mismo tiempo, Adorno está convencido de que el objeto, de cierta manera, es más independiente del sujeto que al revés. Esto, explicado ante el trasfondo de la temática de la naturaleza, significa que a pesar de ser mediada por el ser humano, siempre queda un *ser en sí*, es decir, algo que existe independientemente del ser humano y su actividad. En cambio, el ser humano en ningún momento puede sustraerse de su dependencia de la naturaleza, porque sin ella simplemente no puede existir.

La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa. (Adorno, 1984: 185)



De manera concluyente, hay que agregar que también en Adorno, así como en Marx, la primacía del objeto tiene una “cabeza de jano” (Schmidt, 1983: 23). Esto por la simple razón de que no puede ser entendido como principio originario, tampoco como la primacía de las relaciones materiales de producción en Marx.

#### 4. LA CRÍTICA DE MARX Y ADORNO EN LA POSITIVIZACIÓN DE LA NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN EN HEGEL

Otra parte fundamental de la *Dialéctica negativa*, que Adorno ya tematiza con la primera oración del prólogo, es la crítica de la positivización de la negación de la negación en Hegel. Esta, entre otras, se dirige en contra de la dialéctica del concepto de Hegel, que se basa sobre el lema spinozista ‘*omnis determinatio est negatio*’. Adorno lo sigue hasta el punto que también para él, un concepto sólo puede ser determinado negativamente, es decir, sólo en referencia a lo que no es. Empero, Hegel, al fin y al cabo, invierte esta determinación negativa de los conceptos en algo positivo. Éste es el paso que ya no comparte Adorno:

La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar, el principio formal reducido a su forma más pura. Con él obtiene la supremacía en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, aquella lógica tradicional que *more arithmetico* computa menos por menos como más (Adorno, 2005: 153).

Además, la crítica de Adorno a la positivización de la negación de la negación se dirige en contra de la transformación de la dialéctica en una “ontología cerrada con respecto a la cual la historia humana se degrada a derivado, a caso de aplicación” (Schmidt, 1973: 48). En este contexto, Adorno habla de cierta similitud entre la interpretación ortodoxa del materialismo histórico y de la filo-

sofía de la historia de Hegel. Porque si se supone como el sujeto de la historia a la ley del valor o al Espíritu del mundo, en ambos casos se puede hablar de un “universal que se realiza por encima de las cabezas de los sujetos” (Adorno, 2005: 325). En la *Dialéctica negativa*, Adorno (2005: 315) llega hasta el punto de sostener que Hegel, con su concepto de Espíritu del mundo, se dejó inspirar por una imagen del capitalismo como un “complejo funcional totalitario [...] [en el cual] los individuos son relegados a meros órganos ejecutores de lo universal.” La forma independizada de la dialéctica, misma que en el marxismo ortodoxo llevó a la suposición de leyes naturales sociales independientes de los seres humanos, se expresa en Hegel como el auto-movimiento del concepto.

La transformación de la dialéctica en una ideología positiva, según la cual la razón del Espíritu del mundo automáticamente implica el progreso histórico de la humanidad, ya fue criticada con detenimiento en la *Dialéctica de la Ilustración* que Adorno escribió junto con Horkheimer. Como es sabido, en ésta, ambos autores sostienen que la Ilustración no solamente debe ser entendida como progreso, sino también como una época que, en último término, también debe ser responsabilizada por las atrocidades barbáricas de la Segunda Guerra Mundial. Igualmente, en la *Dialéctica negativa*, Adorno se muestra convencido de que la razón del Espíritu del mundo, en el fondo, equivale a una racionalidad irracional:

La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo mejor que se manifestaría en la historia y la cohesionaría sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelda los momentos discontinuos, caóticamente desperdigados, y las fases de la historia de la dominación de la naturaleza, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior. No hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda a la megabomba (Adorno, 2005: 294-295)

De acuerdo con la perspectiva de Adorno, la dialéctica de Hegel se vuelve afirmativa en el momento en que toma la negación determinada, es decir, el resultado de la negación de la negación, como algo positivo. El hecho de que Hegel toma el *statu quo* burgués de las relaciones sociales de su tiempo como la realización más alta de la razón, es lo que transforma su filosofía en una ideología legitimadora. En sus *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno (1970: 46) escribe: “[L]a anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real.” Adorno se niega en contra de la identificación de la realidad existente y la razón, porque ésta, para él, equivale a una transfiguración metafísica del orden social existente. La teoría crítica, en cambio, debería enfocarse en la discrepancia entre realidad y razón (o entre concepto y cosa), basándose en la convicción de que cada forma de sociedad representa algo devenido históricamente y, por ende, cambiante. A pesar del pesimismo de Adorno, esta chispa de esperanza en su teoría nunca se apagó.

El trasfondo de la crítica de Adorno a Hegel, de nuevo, son reflexiones que ya tuvo Marx. Por ejemplo, en su texto *La miseria de la filosofía*, argumenta en contra de un entendimiento del desarrollo socio-histórico según el patrón fijo de la sucesión dialéctica de tesis, antítesis y síntesis. Con ésta, sólo se trata de la fórmula lógica de la historia, que de ninguna manera integra algunas determinaciones concretas e históricas. “De consecuencia en consecuencia, tendríamos que decir que el siglo pertenece al principio, y no el principio al siglo” (Marx, 1977: 72). Al contrario, Marx desacopla la dialéctica de Hegel de su base ontológica, a través de la vinculación del movimiento negativo de la realidad con la sociedad de clases. De esta manera, integra un factor subjetivo en la dialéctica, con el cual realza que la historia humana no debe ser entendida como un destino inalterable y predestinado, sino que más bien, su transcurso representa una pregunta abierta.

Además, Marx también rechaza la dialéctica afirmativa de Hegel, lo que quisiera mostrar mediante su concepto de comunismo. En el marco de las discusiones por el estatus normativo de la teoría de Marx, las cuales perduran hasta hoy en día, una de las

preguntas centrales es, si el comunismo para Marx representa un ideal normativo o solamente el próximo paso lógico del desarrollo social, el cual sigue a la ley de la negación de la negación. En varios lugares de su obra, Marx socava la posibilidad de una defensa de la primera interpretación. Por ejemplo, en la *Ideología alemana*, escrito junto con Engels, explica: “Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse a la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual” (Engels y Marx, 1974: 37). En cambio, hay muchos enunciados de Marx que apoyan la segunda interpretación posible. Uno de los más claros es el siguiente enunciado de los *Manuscritos económico-filosóficos*:

El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana (Marx, 1980: 156).

Para la interpretación normativista de la teoría de Marx, esta definición implica el siguiente problema: Si el comunismo debe ser entendido como una negación determinada, entonces, de cierta manera también debe contener lo que niega, porque cada negación determinada sigue el triple significado del concepto ‘Aufhebung’: *tollere, conservare, elevare*. Sin embargo, la interpretación normativista considera que algunos de los hechos que –supuestamente sólo– son característicos del capitalismo, van a ser superados completamente en el comunismo; por ejemplo: fetichismo, enajenación, reificación, etc. Empero, esto significaría que el comunismo representaría el fin de la historia, lo que Marx explícitamente niega en la cita que acabamos de mencionar. Por lo tanto, se puede resumir que, mientras Marx parte de que el comunismo sólo repre-

senta un estadio intermedio del desarrollo humano, para muchos pensadores marxistas representa su fin absoluto.

En este contexto, se puede mencionar otra diferencia entre Marx y Hegel. Para el último, la sociedad moderna y el estado constitucional son la realización máxima de la razón, es decir, razón y realidad se volvieron idénticos. En cambio, Marx rechaza esta suposición. Éste no entiende al comunismo como la realización final de la razón, sino que lo describe como una forma social, la cual expresa el desarrollo contradictorio de la realidad que, desde su punto de vista, nunca puede llegar a un fin absoluto. En otras palabras: el comunismo, como negación de la negación, no es positivizado.

Lo notable, tanto de la crítica de Adorno como de Marx, es que ambos piensan que la apología de Hegel del estado burgués representa una infracción contra algunas de las premisas centrales de su propia filosofía, ante todo contra el significado del concepto de la no-identidad. En referencia a su crítica, en *Introducción a la dialéctica* (2013: 167), incluso dice que trataba de llevar a cabo una “tentativa de salvar a Hegel, y si quieren, estando en una cierta contradicción con algunas de las intenciones fundamentales de Hegel mismo.”

Por ello, es un error pensar que Adorno no ha hecho nada con su concepto de la no-identidad, más que reemplazar la identidad entre sujeto y objeto que había postulado Hegel. En realidad, la relación entre ambos pensadores, o bien, entre ambos conceptos, es mucho más compleja. Al respecto, se puede mencionar el hecho de que el concepto de la no-identidad ya jugó un rol esencial para la dialéctica de Hegel mismo. Esto lo tuvo presente Marx (1980: 189) cuando reconoció que “[l]o grandioso de la *Fenomenología* hegeliana [...] [es] la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador.” Hegel ya había criticado, mucho antes de Adorno, la filosofía de la identidad de Fichte y de Schelling, como puede verse en su ensayo *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Ahí rechaza el discurso de una identidad absoluta entre sujeto y objeto, y propone hablar de una *identidad entre identidad y no-identidad* (Hegel, 1989). En consecuencia, se debe constatar que Adorno, con el concepto de no-identidad, solamente realza un

aspecto de la dialéctica hegeliana, en lugar de contraponerle algo completamente diferente y nuevo. En Hegel mismo, en el fondo, la no-identidad es immanente a la identidad.

Sin embargo, a pesar de eso, Adorno (1970: 189) argumenta que “con toda su insistencia en la negatividad, la discordia y la no identidad, Hegel, verdaderamente, sólo sabe de su dimensión por mor de la identidad, únicamente como instrumentos de ella”. Ante el trasfondo de estas consideraciones, en su libro *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*,<sup>2</sup> Marc Nicolas Sommer (2016: 39) llega a la conclusión de que la dialéctica negativa de Adorno debe ser entendida como un intento de rescate del momento genuinamente dialéctico de la dialéctica hegeliana, cubierto por tendencias antidialécticas en su propio pensamiento. La identidad especulativa entre sujeto y objeto, la cual resulta de la positivización de la negación de la negación, para Adorno, no es más que una desfiguración idealista de lo que intenta rescatar en Hegel. El verdadero Hegel, para mí, es quien mantiene la dialéctica abierta mediante el movimiento de la negatividad.

Coincido con la opinión de Sommer y quisiera agregar que aquí, de nuevo, Marx puede ser llamado el padre espiritual de la posición que Adorno toma frente a Hegel. Aunque hay que limitar esta tesis de inmediato, porque Marx mismo en ningún lugar de su obra constata explícitamente una posición como la de Adorno. En cambio, quien sí lo hace es Friedrich Engels, que en su texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, alaba la filosofía hegeliana por su carácter revolucionario que no acepta ninguna forma de verdad eterna y absoluta. Aquí tomamos la posición de Engels como representativa de la de Marx.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Esp.: El concepto de una dialéctica negativa: Adorno y Hegel.

<sup>3</sup> Por supuesto, con esto no queremos silenciar las diferencias teóricas entre Marx y Engels, que causaron la opinión común de que Engels falsificó a Marx con su interpretación propia. Para defender la tesis de la identidad en este caso, quisiera remitir al ensayo de Michael R. Krätke (2006), *Das Marx-Engels-Problem*. En éste, el autor muestra

Engels también rechaza la suposición de que una idea cerrada de la historia, basada en la realización verdadera de un estado ideal de la humanidad, concuerda con la filosofía de Hegel, porque ésta, sobre todo, gira en torno a la transitoriedad, es decir, al proceso histórico continuo del ser y perecer. No obstante, Engels (2006: 12) –así como Adorno– reconoce un lado conservador del pensamiento de Hegel, mejor dicho, la posibilidad de interpretar su pensamiento de manera conservadora.

Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad. Por la sencilla razón de que Hegel veíase coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por tanto, aunque Hegel, sobre todo en su 'Lógica', insiste en que esta verdad absoluta no es más que el mismo proceso lógico (y, respectivamente, histórico), vese obligado a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente tenía que llegar a un fin, cualquiera que fuere, con su sistema.

## 5. CONCLUSIÓN

En resumen, se puede decir que, tanto en Marx como en Adorno, en comparación con Habermas, existe una conciencia clara de la problemática que resulta del hecho que una crítica inmanente obtiene sus ideales normativos del proceso contradictorio de la realidad el cual sigue a la figura dialéctica de la negación de la negación. De acuerdo a esta figura, lo positivo siempre resulta de una superación conservadora [aufhebend] de lo negativo. Conser-

---

que Marx y Engels, teóricamente, están más cercanos que lo que la opinión común asume.

vación aquí significa que también los supuestos ideales normativos positivos puros a fuerza deben contener un momento de lo negativo que debe ser superado. Por consiguiente, también aquellos deben ser vistos críticamente. En un tal procedimiento deberíamos reconocer el verdadero camino para continuar la tradición de una teoría crítica negativa e inmanente, la cual fue establecida por la primera generación de la Escuela de Frankfurt en enlace a Marx. Con ella de nuevo se destaca un aspecto de la crítica que después del cambio de paradigma se descuidó: la autocrítica. Sostenemos que únicamente cuando tomamos una actitud autocrítica frente a los fundamentos normativos de la crítica, es cuando en verdad estamos haciendo teoría crítica. Todo lo demás equivaldría a su “des-dialectización” (Sommer, 2016: 7).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Theodor W. (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Adorno, Theodor W. (2004). “Sociedad”. En *Escritos sociológicos I. Obra completa 8* (pp. 9-18). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006). *History and Freedom. Lectures 1964-1965*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor W. (2008). *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Backhaus, Hans-Georg (1997). *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ca ira.
- Backhaus, Hans-Georg (2000). “Über den Doppelsinn der Begriffe ‘politische Ökonomie’ und ‘Kritik’ bei Marx und in der Frankfurter Schule”. En Dornuf, Stefan; Pitsch, Reinhard (Eds.), *Wolfgang*



- Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden* (pp. 10-213). Múnich.: Müller & Nerding.
- Backhaus, Hans-Georg (2007). "Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría crítica". En Bonefeld, Werner; Bonnet, Alberto *et al.* (Eds.), *Marxismo abierto. Volumen II: una visión europea y latinoamericana* (pp. 77-120). Buenos Aires: Herramienta.
- Backhaus, Hans-Georg (2012). "Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie", consultado el 10 de mayo de 2018, [http://www.caira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno\\_lp-kritikvwl.pdf](http://www.caira.net/verlag/leseproben/pdf/backhaus-marx.adorno_lp-kritikvwl.pdf).
- Claussen, Detlev (2005). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Demirovi, Alex (2016). "Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre, Alemania Negative Dialektik". *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 184(3), 459-476.
- Engels, Friedrich; Marx, Karl (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer, y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Grijalbo.
- Engels, Friedrich (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1981). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza.
- Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Los Angeles: University of California Press.
- Krätke, Michael R. (2006). "Das Marx-Engels-Problem. Warum Engels das Marxsche 'Kapital' nicht verfälscht hat". En: *Marx-Engels-Jahrbuch*, 142-170.
- Marx, Karl (1968). "Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel". En Hegel, Georg W. F., *Filosofía del derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Editorial Claridad.

- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta 'a' la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2008). *El capital. Tomo I. Vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Reichelt, Helmut (2008). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA.
- Schnädelbach, Herbert (1983). "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno". En Habermas, Jürgen; Von Friedeburg, Ludwig (Eds.), *Adorno-Konferenz 1983* (pp. 66-93). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1969). "Einleitung". En Schmidt, Alfred (Ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* (pp. 7-17). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1973). *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Madrid: Alberto Corazón.
- Schmidt, Alfred (1976). *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: Hanser.
- Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Schmidt, Alfred (1983). "Begriff des Materialismus bei Adorno". En Habermas, Jürgen; Von Friedeburg, Ludwig (Eds.), *Adorno-Konferenz 1983* (pp. 14-31). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978). *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*. Frankfurt/Main. Suhrkamp.
- Sommer, Marc N. (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen. Mohr Siebeck.

# IDEOLOGÍA DOMINANTE, COORDENADAS CONCEPTUALES

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Aldo Fabián Hernández Solís

Fecha de recepción: 22 de enero de 2019

Fecha de aceptación: 29 de julio de 2019

## RESUMEN

En nuestro tiempo, posmoderno y neoliberal, junto con el fin de la historia se ha decretado el fin de las ideologías. Este enunciado no es más que un discurso ideológico con una intención política. El supuesto fin de las ideologías es un intento de establecer un pensamiento único, de decretar la no alternativa al presente, es por lo tanto parte de la ideología dominante. En el siguiente ensayo se hace un rastreo sobre las principales coordenadas del concepto de ideología dominante, mostrando su utilidad para pensar la realidad social, en clave política.

*Palabras clave:* ideología, ideología dominante, hegemonía y lucha política.

## ABSTRACT

In our time, postmodern and neoliberal, with the end of history has decreed the end of ideologies. This statement is nothing more than an ideological discourse with a political intention. The supposed end of ideologies is an attempt to establish a unique thought, to decree the no alternative to the present, it is therefore part of the dominant ideology. In the following essay, a quest is made on the main coordinates of the concept of dominant ideology, showing its usefulness to think the social reality, in political key.

*Keywords:* ideology, dominant ideology, hegemony and political struggle.

## INTRODUCCIÓN

La dominación neoliberal es un caso exitoso de creación de hegemonía. El neoliberalismo no es tan sólo una nueva fase del capitalismo, es también una ideología dominante que crea adhesión, consenso y sujetos. Adentrarse en el conocimiento del sistema de dominación neoliberal hace necesario afinar nuestros instrumentos conceptuales.

A pesar del declarado “fin de las ideologías” por parte del discurso dominante, sostengo que el concepto de ideología-dominante permite acercarse y desnudar los sistemas de dominación. La ideología se vuelve un espacio central en la conformación de una dominación. Siendo el ámbito ideológico un espacio de lucha, de disputa. Mostrar las relaciones políticas y materiales de lo ideológico es una forma de mostrar inconsistencias y fisuras en las ideologías dominantes que se presentan como verdaderas, neutrales y modernas.

En el siguiente trabajo se presenta el concepto de ideología dominante y se establecen coordenadas que enriquecen al concepto, mostrando su utilidad para pensar los sistemas de dominación. Este trabajo desde una perspectiva marxista, se nutre de los aportes, reflexiones y debates que diversos pensadores han tenido con respecto al concepto de ideología y su relación con el poder. Relación de la que se estructura el concepto “ideología dominante”.

## IDEOLOGÍA

El concepto de ideología es un concepto útil para adentrarnos en el análisis social. Mas si se habla de ideologías sociopolíticas que tienen cómo características centrales ser públicas, hablarle a los sujetos y remitir proyectos e intereses específicos de las clases sociales. El término de ideología por lo tanto permite alejarnos

del análisis puramente de pensamiento e ideas, para abarcar la cuestión social y política.

La larga historia del concepto ideología, con sus múltiples reflexiones y teorizaciones en torno a él, es un espacio privilegiado para reflexionar en torno a la realidad social. Es un concepto que a pesar de su polisemia, permite conexiones con diversos ámbitos de la realidad social, con el poder, con la dominación, con la lucha política y con la constitución de sujetos. Es también un paso para desentrañar las complejas relaciones de dominación presentes en las sociedades.

Dentro de la teoría marxista el concepto de ideología tiene un sentido crítico que señala las inconsistencias, engaños y falsedades de las concepciones burguesas del mundo. En primer término coloca a la ideología como supeditada a lo material. La visión de estructura- superestructura remite a una relación compleja que se da entre estos factores de la realidad, siendo la esfera ideológica parte de la superestructura. Si bien una lectura simple presentará a la ideología como supeditada directamente (como reflejo) a la esfera material, una lectura de la totalidad (característica central del marxismo de acuerdo con Luckacs) muestra relaciones complejas entre la vida material y la ideología. El campo ideológico no se puede explicar sin tomar en cuenta el proceso de producción material y las disputas históricas de clase, a su vez, la producción y la lucha de clases no se explica sin la ideología.

Las ideologías están ligadas y relacionadas con la producción material de la sociedad. Corren en paralelo a las transformaciones sociales, influyen en la reproducción de un sistema social, son parte del actuar y constitución de los sujetos. A las ideologías no se les puede explicar solamente por el genio que las crea sino que están determinadas por múltiples relaciones sociales.

Por ejemplo, la globalización como fenómeno social encuentra su soporte en una ideología que funciona como proyecto, horizonte de comprensión y un filtro social del fenómeno. Al tiempo que el fenómeno de la globalización fortalece a la ideología que lo soporta. Las ideas de un mundo sin fronteras e interconectado, se

apoyan en el papel de las tecnologías de la información, en la expansión de empresas transnacionales y la apertura de los mercados nacionales. Pensando en México, la llegada de los nuevos tiempos neoliberales, anunciada por los ideólogos del nuevo régimen, se reforzaba con la llegada de marcas icónicas del centro mundial (McDonald's por dar un ejemplo), por la llegada de artistas internacionales por primera vez, la desintegración de la Unión Soviética y la derrota electoral del Frente Sandinista en Nicaragua.

Las ideologías son creaciones de los hombres que se ligan a su experiencia de vida en sociedad. Son creaciones sociales colectivas, parten de amplios grupos humanos que las creen, que se piensan desde ellas, que las sienten y las viven. Como señala Terry Eagleton una ideología “debe pasar de un pensamiento elaborado a minucias de la vida cotidiana, del tratado académico al grito de la calle” (Eagleton, 2005).

Las ideologías no son sólo articulaciones de ideas, sino concepciones del mundo y condiciones de reproducción social. Como reflexionó George Lukács los horrores del nazismo producto de un proyecto imperialista totalitario, no hubieran sido posibles: “si Hitler no hubiera conseguido anclar en amplias capas de las masas alemanas la convicción de que todo aquel que no era de raza pura, propiamente, no era un hombre” (Lukács, 1971: 60). Hubo debates académicos, libros y ponencias para señalar lo “evidente” de la diferencia entre los hombres. Paralelo al colonialismo se creó una ideología racista que lo justificó, la conquista de América Latina se legitimó como una empresa religiosa y contó con desarrollos ideológicos sobre la carencia de alma y razón de los indígenas. Igualmente, la instauración del neoliberalismo cuenta con una ideología como condición de su instauración y reproducción.

Las ideologías pueden partir de postulados claros y coherentes de intelectuales, pero van más allá de ello. Son productos sociales, constituidos históricamente y negociados socialmente. Hay además otras dimensiones que desbordan las ideas puntuales como pueden ser los aspectos afectivos, los mitos y símbolos, presentes en todas las ideologías y de difícil aprehensión para el

análisis social. El miedo, la autoestima colectiva, el optimismo banal y el pesimismo, son aspectos ideológicos de importancia en las relaciones sociales de dominación. Si bien es cierto que no se puede reducir la ideología a falsa consciencia, hay en ellas una capacidad de engaño, de ocultamiento, que hace pertinente no desecharla totalmente esta visión “peyorativa” de lo ideológico.

## IDEOLOGÍA DOMINANTE

Un eje central para el acercamiento al concepto de ideología dominante es referirlo a intereses de clases sociales y centrarse en la relación ideología-poder. La concepción de ideología-poder es crítica, se opone a concepciones que remiten a lo abstracto del concepto, a desligarlo de la cuestión social y a mirar a toda ideología como relatos “neutrales” y “verdaderos”. Ligar la ideología al poder ha sido parte importante en los estudios sobre los fenómenos ideológicos. Esta veta de análisis parte de señalar la importancia de las ideologías en la construcción de una dominación.

Terry Eagleton en su estudio sobre ideología identifica dieciséis definiciones de uso actual, en dónde encuentra además que algunas definiciones no son compatibles entre sí, otras son peyorativas, neutras y no peyorativas (ver Eagleton, 2005). Recupero de las definiciones de Eagleton aquellas que se centran en los procesos sociales de dominación, las que se ligan a la conformación de sujetos y las que remiten a la fuerza de socialización de las ideologías.

Las definiciones de ideología que cumplen con este filtro son: 1) proceso de producción de significados, signos y valores en la sociedad, 2) conjunto de ideas característico de una clase social, 3) ideas que permiten legitimar un poder, 4) pensamiento motivado por intereses sociales, 5) pensamiento de identidad de grupos y clases, 6) la deformación de los discurso por parte del poder, 7) medio por el que los sujetos sociales dan sentido al mundo en que

viven y 8) medio por el que se expresan en su vida las relaciones en una estructura social.<sup>1</sup>

Las ideologías son patrimonio de grupos y clases sociales, son piezas centrales en la legitimación de una dominación, dan al sujeto sentido, conforman identidades y se relacionan con la estructura social. Si bien son definiciones que se presentan como separadas son parte del mismo fenómeno, se ligan a la constitución de sujetos sociales, a la reproducción de la sociedad y a las disputas políticas.

La sociedad clasista es un sistema en donde los mecanismos de dominación son bastos, no se sustentan tan sólo en aspectos ideológicos, la represión, la corrupción, el chantaje y la cooptación son algunas medidas materiales ligadas a la dominación. Hay que entender por lo tanto a la ideología como un aspecto más de la compleja dialéctica de la dominación. Sin embargo, si bien la ideología no es el único mecanismo para la conformación de dominación, muchos de los otros mecanismos tienen un correlato ideológico. Por ejemplo, la represión brutal y descarada contra la oposición, no es un aspecto ideológico en ningún sentido, sin embargo, ella puede desembocar en la constitución de ideas sobre la imposibilidad del cambio y sobre la valoración de los propios subalternos, aspectos que ideológicos. Otro ejemplo, son las consecuencias ideológicas que tiene un sistema parlamentario en una sociedad capitalista<sup>2</sup> con respecto a la legitimación del poder clasista. Es por ello que lo ideológico visto en forma amplia, política y sociológica, permite establecer ligas con los diversos aspectos de un sistema de dominación.

---

<sup>1</sup> Estas siete definiciones se tomaron de una lista de 16 definiciones que Terry Eagleton recopiló, y que son parte de las definiciones usadas actualmente de ideología. Aquí presentamos una paráfrasis de siete definiciones que nos servirán para delimitar nuestro fenómeno a analizar (ver Eagleton, 2005: 19-20).

<sup>2</sup> Perry Anderson describe la función del parlamento en la conformación del consenso en Inglaterra (ver Anderson, 1998).



Resulta importante mostrar inconsistencias, “fisuras” y cambios en los sistemas de dominación y también en el ámbito ideológico que los acompañan. La dominación ideológica no es transparente, no crea sujetos totalmente dominados, no se vierte en vasos vacíos sino en sujetos con historia, tradiciones, resistencias y antagonismos. Las mismas ideologías dominantes tienen su correlato “plebeyo” que no resulta una simple calca de la dominante, al tiempo que toda ideología debe de incorporar aspectos del mundo subalterno. La negociación, la resistencia, la autonomía y las más diversas formas de resistencias cotidianas, “armas de los débiles”, usando la idea de Scott James (ver James, 2000), son aspectos que están presentes y permiten matizar la fuerza de las ideologías dominantes.

Hay que subrayar que las ideologías dominantes no sólo se sustentan en ideas, sino que tienen un correlato material que las hace parecer correctas, naturales, sensatas, obvias, justas y verdaderas. La discriminación racista no era sólo una doctrina ideológica, sino que se constataba en el día a día de las sociedades racistas. El nacionalismo revolucionario de alta adhesión popular, no era ideología fundada en el universo abstracto de la mente, sino que se relacionaba con un pacto legal nuevo (la Constitución de 1917), con entregas de tierra, con expropiaciones, con nuevos derechos y con la integración de sectores subalternos a la arena pública.

Estas características permiten pensar en la totalidad el sistema de dominación y no caer en simplificaciones o miradas parciales de un fenómeno complejo. Establezco tres características que hay que tener en todo momento presente para un planteamiento sólido sobre la “ideología dominante”: 1) no perder de vista que lo ideológico es solamente un parte de una dominación, 2) las ideologías dominantes no son entes perfectos y transparentes, la dominación no es total, existen sujetos históricos y resistencias y 3) las ideologías dominantes tienen un sustrato material que las refuerza, las fortalece y las estructura.

Entender a la ideología como parte de una dominación nos sitúa en un contexto de división clasista y de la política como irrup-

ción. Esta mirada permite señalar que el campo ideológico está atravesado por lo político y lo social, la ideología no se mueve en términos de verdad, sino en intereses clasistas, antagonismo social y relaciones de poder.

El concepto de hegemonía de Antonio Gramsci permite conectar la ideología con el poder, con todas las relaciones y mediaciones que construyen una dominación. Coloca al ámbito ideológico como un campo de lucha entre clases y grupos. Hegemonía como construcción de consenso en torno a una dominación, como dirección intelectual y moral de una clase, conecta el aspecto ideológico con la dominación, la sociedad y las disputas clasistas. Las ideologías políticas no se pueden pensar afuera de las luchas políticas y los intereses clasistas, ahí encuentran su función social y su razón de ser, son parte de una hegemonía.

La noción de ideología y poder se concentra en el concepto de ideología dominante. Que defino como el conjunto de ideas, mitos, valores y creencias que permiten la reproducción de una dominación particular, legitiman, justifica y promueve el sistema social de dominación imperante. La ideología dominante es también la ideología de la clase dominante, que en lo interno cohesiona, inspira y unifica a la clase dominante.

Esta definición se plantea en dos ámbitos, uno interno con respecto a la propia clase dominante que inspiran, cohesiona y unifica sus acciones; y otro externo que busca promocionar, defender y justificar el sistema de dominación. Esta definición la enriqueceremos con otras características de las ideologías dominantes, que retomamos de planteamientos de pensadores críticos que han abordado el tema de la ideología a lo largo de la historia. Compartiendo todos ellos el interés por descifrar las estrategias ideológicas que permiten la reproducción de sistemas opresores.

## COORDENADAS CONCEPTUALES DE IDEOLOGÍA DOMINANTE

Las ideologías dominantes son tales por las funciones que cumplen en la sociedad, más que por ser creación de las clases dominantes. Sus características están enfocadas a la creación de una hegemonía, como la parte de la dominación ligada al consenso y a la aceptación de un dominio de clase. Las ideologías dominantes funcionan como sentido común y como legitimación de un sistema de dominación particular. Recuperando la reflexión de diversos autores en este sentido, se presentan las características fundamentales de una ideología dominante, teniendo en mente a México en la actualidad. Estas características o coordenadas conceptuales son: 1) naturalizar una situación histórica, 2) universalizar el interés de una clase, 3) dar unidad y proyecto a la clase dominante, 4) una repartición de lo sensible, 5) ser “contrainsurgente”, descalificar al oponente, 6) presenta una visión despolitizada de la economía, 7) desaparecer el conflicto social, 8) es colonialista, 9) es optimista o llama a la resignación y 10) se inserta en la lucha de clases.

### **1. Naturalizar una situación histórica**

La visión sobre ideología en la obra de Marx y Engels no deja de ser problemática, existe una visión de ideología como falsa conciencia, un señalamiento a las condiciones materiales de la ideología (fetichizarían y alienación) y creencias ligadas a las clases y su lucha política. La visión de ideología de Marx y Engels parte de su teoría de la alienación y reificación, donde procesos, acciones y objetos humanos se presentan desligados de la acción humana, apareciendo como eternos, naturales y a-históricos (Marx, 2010).

Una ideología dominante presenta como natural lo que es producto de un proceso histórico complejo y fruto de la lucha de clases. La ideología dominante engaña, oculta, es falsa y sirve a los intereses del mantenimiento de una dominación.

En términos de dominación una lectura que naturaliza la realidad social impide visualizar la potencialidad humana de transformación, así mismo hace que el conocimiento de lo social quede incompleto, justo en lo referente a la *praxis humana*. Si realidad es un producto natural, no hay espacio para su cuestionamiento y su modificación a partir de la acción de los hombres.

## **2. Universalizar el interés de una clase**

En “La ideología alemana” Marx y Engels señalan que “las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes” (Marx y Engels, 1987), estas ideas dominantes sin embargo, se presentan no como ideas de una clase, sino como las ideas de la sociedad en su conjunto. En ello esta su carácter dominante o hegemónico en términos gramscianos. Esta dislocación de una ideología dominante remite a la capacidad de enmascarar intereses de grupo y/o clase como intereses del conjunto de la sociedad.

La universalización del interés de una clase es también un mecanismo para mostrar a la sociedad como unitaria, donde la división social no existe y con ello tampoco las clases y el antagonismo social. La identidad nacional como centro de unión, la representación del todo social a partir de un monarca, parlamento o gobierno, y diversos discursos que hablan de la totalidad de la sociedad cuando representan los intereses puntuales de sólo una parte de ella son ejemplos de esta característica de las ideologías dominantes.

## **3. Dar unidad a la clase dominante**

Las ideologías dominantes son públicas, le hablan a la sociedad entera. Pero cumplen una función importante en lo interno a las clases y grupos dominantes. Los conforma, les da un horizonte político permitiendo su unidad en tanto clase. Los intereses de clase, económicos y políticos, se expresan por medio de una ideología.

Funcionando esta como núcleo articulador de clase. Las ideologías son parte central de los sujetos políticos.

La clase dominante cuya hegemonía se concentra en el Estado, se expresa y se conforma en términos ideológicos. A diferencia de las clases subalternas que se encuentran disgregadas, las clases dominantes están unidas en el Estado ampliado, del que la ideología es parte.

#### **4. Repartición de lo sensible**

Para Jacques Rancière la dominación es el establecimiento de un orden policial entendido no solamente en su aspecto represivo, sino fundamentalmente como el establecimiento de un reparto de lo sensible.

Un reparto de lo sensible es la manera como se determina en lo sensible la relación entre un común repartido y la repartición de partes exclusivas. Esta misma repartición que anticipa, de su evidencia sensible, la repartición de partes y de las partes que presupone un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y de lo que no se escucha (Rancière, 2006: 70-71).

Una ideología dominante es parte del orden policial, asigna lugares y nombres a los sujetos. Jerarquiza a partir del poder, establece un orden particular con lugares y no lugares. Las ideologías conllevan conceptos que suplantán a otros, temáticas hegemónicas que oscurecen otras, nombres y visiones particulares, que van construyendo sesgos a la mirada y presentando a la realidad de un modo particular, cuyo eje es el poder.

De ahí que las disputas políticas para Rancière no tengan que ver con verdad o desconocimiento, sino que su lógica sea el desacuerdo sobre los lugares y los sujetos. La política es un litigio sobre los lugares asignados, sobre el reparto de lo sensible del orden policial (Rancière, 1996). La ideología es un ámbito, un espacio en disputa política.

## 5. Es “contrainsurgente”, desacredita a la oposición

Ranahit Guha señaló como “prosa contrainsurgente” al relato histórico de los intelectuales de la elite con respecto a las insurgencias campesinas en la India (Ranahit, 2002). Descubre en estos relatos una búsqueda de desacreditar la acción política de los subalternos. En esencia creen encontrar las razones de la insurgencia campesina en algo externo a ella. El trasfondo de esta “prosa contrainsurgente” además del clasismo y elitismo que acarrea, es deslegitimar las acciones de los subalternos, menospreciar su potencial y crear el terreno para su represión.

Esta característica es más general y es parte de la ideología dominante. El menosprecio a los subalternos, al pueblo, la deslegitimación de la acción de los de abajo y una visión de los subalternos como “cosas” carentes de voluntad política, son aspectos de la ideología dominante.

La movilización de los subalternos se presenta como producto de causas externas, de líderes manipuladores, de la ignorancia, de una mala “comunicación política” o de confusiones. Esto se vuelve parte de la ideología del poder ya que es el relato necesario para seguir manteniendo la visión de la sociedad unitaria, del poder como emanado de la comunidad plena y del consenso. En momentos de insurgencia política de los de abajo, momentos que arrojan luz sobre las disputas políticas, los intelectuales orgánicos jueguen el papel de desacreditar la acción de los subalternos, como primera acción del poder.

Por otro lado, hay toda una estrategia ideológica cuyo fin es detener la acción política de los subalternos. El rumor, la denostación, el amarillismo, la difamación, son estrategias burdas de control que entran en lo ideológico. Cuyo fin es desacreditar, maniar, esparcir el miedo y dividir a los dominados, con el fin de mantener una dominación particular.

En los tiempos actuales dónde el poder mediático es central, las estrategias de control se actualizan. En las disputas políticas adquiere preponderancia la publicidad y otras formas mediáticas

de control. No es casual que haya un monopolio clasista de los medios de comunicación (Fazio, 2013).

## **6. Presenta una visión despolitizada de la economía, la pos-política**

Para Žižek la característica principal de la ideología de la globalización neoliberal es presentar como “objetiva” y “despolitizada” la lógica económica. Se declara autónomo el campo económico, se presenta como un espacio que no entra en la disputa política. Quedando la economía, matriz de una dominación, fuera de discusión y de una posible transformación.

El multiculturalismo y la socialdemocracia actual embonan bien con la globalización neoliberal, en tanto su atención no se centra a los asuntos económicos, señala Žižek. La parcialidad como debate, mientras el fenómeno económico de alcance universal queda fuera. La atención pasa a aspectos culturales o a demandas puntuales y no a las estructuras sociales. Es una conversión de la política a técnica, administración y atención a lo diverso, es una visión ideológica de la política que deja fuera de su campo a la economía y con ello a la disputa por el cambio social.

La radical despolitización de la esfera de la economía: el modo en que funciona la economía (la necesidad de reducir el gasto social, etc.) se acepta como una simple imposición del estado objetivo de las cosas. Mientras persista esta esencial despolitización de la esfera económica, sin embargo, cualquier discurso sobre la participación activa de los ciudadanos, sobre el debate público como requisito de la decisión colectiva responsable, etc. quedará reducido a una cuestión “cultural” en tomo a diferencias religiosas, sexuales, étnicas o de estilos de vida alternativos y no podrá incidir en las decisiones de largo alcance que nos afectan a todos (Žižek, 2007).

## 7. Desaparece el conflicto social

Esta característica fue analizada por Marcuse señalando que la ideología es un sistema totalitario que esconde y desvirtúa todo conflicto social. En las ideologías del poder la sociedad aparece como unidad, donde el consenso suplanta al antagonismo y a las clases sociales.

Conceptos como el liberal de sociedad civil o el nacionalista pueblo presentan a la sociedad integrada y conformada por todos. Desvaneciendo con esto las jerarquías y las relaciones desiguales entre los componentes de la “sociedad”. Los llamados a la unidad nacional, son una constante de las ideologías dominantes, una búsqueda que conlleva olvidar división social que desgarró a la sociedad y el conflicto.

## 8. Es colonialista

En el caso de los países periféricos la ideología dominante es colonialista. La independencia marca el inicio de la construcción del Estado Nación en los países latinoamericanos, sin embargo, lo colonial permanece como estructura social. El colonialismo aparece como un eje cultural de ordenamiento social que tiñe a los diversos ámbitos de la sociedad, el saber, las instituciones sociales, la economía, la cultura y la ideología<sup>3</sup>. La “raza” como un ordenamiento social que acompaña al capitalismo mundial en donde el “blanco” se encuentra en el lugar de dominante y las demás razas abajo es el centro de la propuesta del colonialismo.

La división de clase permeada de racismo, las elites “acomplejadas” con la potencia imperial en turno, el imposible camino de la homogenización y la democracia de elites son rasgos del aspecto colonial de nuestras sociedades. También lo es el “eurocentrismo” como

<sup>3</sup> El análisis de lo colonial tiene en Anibal Quijano a una de sus voces más sistematizadas, con dos textos.



mecanismo de conocer y legitimidad del saber. La “copia” e “imitación” como rasgos característicos del desarrollo del pensamiento dominante latinoamericano. El menosprecio de lo propio, lo extranjero (blanco y primermundista) como característico de lo correcto y lo mejor; y una epistemología eurocéntrica son parte de este fenómeno. Con acierto Guillermo Bonfil Batalla visualizó una disputa civilizatoria entre un México imaginario, criollo, blanco y ligado a los proyectos hegemónicos del centro y un México profundo mestizo, indígena, ligada a una tradición y a una vertiente civilizatoria distinta. Un enfrentamiento que es económico, pero también cultural e ideológico.

La ideología dominante se construye en este entramado de relaciones sociales coloniales. Ella aparece con rasgos coloniales y como proyecto de dominación del México imaginario. Como escribió Armando Bartra sobre los tecnócratas, aquellos “que hablan español, pero sueñan en inglés” (Bartra, 2005).

## **9. Llama al optimismo o a la resignación**

Una característica de las ideologías dominantes actualmente es que llaman al optimismo. El optimismo en sus diversas formas es un sentimiento ligado a la confianza de que las cosas van a salir bien. Una hegemonía descansa en la confianza hacia un gobierno, la realidad y el devenir. Como analiza Terry Eagleton el optimismo es una actitud, usando la noción coloquial, “unos cristales” que cambian el color de la realidad. El optimismo resulta una característica central de la dominación, entraña confianza en la realidad, adhesión e inmovilidad. Se diferencia de la insatisfacción y la esperanza, que entrañan movimiento y lucha, es por ello que para autores revolucionarios como Walter Benjamin la posibilidad del cambio político pase por la “organización del pesimismo”: “Los optimistas son conservadores porque su fe en un futuro propicio está enraizada en la bondad esencial del presente” (Eagleton, 2016: 20).

El optimismo como parte de la ideología dominante se encuentra en la confianza en el progreso y en observar la realidad sin

contradicciones o minimizándolas. El optimismo oculta la crisis y los riesgos que nos aquejan. Se puede reconocer peligros, contradicciones, pero las respuestas son optimistas, “pasará algo”, el “progreso” llegará o “los beneficios son mayores”.

El tiempo del optimismo es el de la confianza plena en el progreso. Un tiempo lineal, continuo, que deja tras de sí a víctimas por millones olvidadas. El relato del poder tiene esta característica. El porfiriato era aquel tiempo de “paz, orden y progreso” y se festejó así mismo de manera suntuosa en 1910, la fiesta como sabemos terminaría mal. Hoy los llamados al optimismo banal y engañoso desde el poder están muy presentes. En documentos del gobierno, en spots televisivos, en discursos, noticiarios, programas de televisión y, por supuesto, en los generadores de ideología, los intelectuales y su obra.

En caso de no lograr la adhesión optimista, en caso de que el pesimismo cunda en la sociedad, entonces se buscará convertir este sentimiento en resignación. Un pesimismo no crítico, que no llama a la organización, sino que deprime e inmoviliza (Terry, 2016).

Discursos que señalan la imposibilidad del cambio, la aceptación de la realidad como si fueran destino, son parte del armamento ideológico para el mantenimiento del *status quo*. Igualmente es la deslegitimación de alternativas, la burla de otras opciones y el uso del miedo por parte de la ideología dominante.

### **Su mirada está puesta en la lucha de clases**

Toda conquista pasa por la destrucción de la cultura de los conquistados, su historia, su lengua y sus costumbres, y con ello su confianza y autoestima. En el caso extremo de una conquista (episodios de sangre en la historia) se percibe con claridad el genocidio cultural. Este enfrentamiento clasista desde la cultura y la ideología está presente en todo momento.

La ideología dominante le habla a los subalternos, buscando reconfigurarlos, moldearlos a su conveniencia. En la lucha de clases la ideología dominante ataca la historia de las clases sub-

alternas, sus héroes, su confianza, su autoconocimiento y su autonomía. Busca crear un sujeto subalterno pleno y en concordancia con la dominación vigente.

## CONCLUSIONES

Las ideologías suelen presentarse como verdades universales evidentes. Es por ello que el neoliberalismo, ideología dominante de nuestro tiempo, se presenta como un pensamiento único. Sin embargo, lo que hay detrás son procesos de construcción de sentido común y sujetos para la conformación de un sistema de dominación. Es esta la centralidad de las ideologías dominantes, son parte de los sistemas de dominación.

El concepto de ideología dominante es una herramienta para adentrarse y desentrañar los mecanismos de dominación en la sociedad actual. La ideología dominante lo es por su función social de apoyo a la dominación, las coordenadas propuestas permiten ubicar las formas, estrategias y mecanismos que forman parte de este tipo de ideologías. Mostrar sus fisuras y engaños es parte del potencial que acarrear el concepto de ideología dominante y sus coordenadas.

La subjetivación política de los sujetos se juega en las ideologías. El campo ideológico está atravesado por las relaciones de clase de una sociedad. Las disputas sociales se dan en el campo ideológico también. La teorización sobre la ideología dominante tiene que ser operable en los procesos de irrupción política. Permitir observar y explicar los procesos de transformación y construcción de una hegemonía.

El fin de la historia, de los intelectuales y de las ideologías, fue parte del constructo ideológico del triunfo del capitalismo neoliberal. Hoy yacen en el suelo, la historia sigue y la tarea es desnudar las ideologías de dominación, que sustentan la desigualdad, la opresión y el “progreso” que nos tiene al borde de la barbarie.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry (1998). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Ciudad de México: Fontamara.
- Scott, James (2000). *Los dominados y arte de la resistencia*. Ciudad de México: Era.
- Eagleton, Terry (2016). *Esperanza sin optimismo*. Ciudad de México: Taurus.
- Eagleton, Terry (2005). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- Fazio, Carlos (2013). *Terrorismo mediático*. Ciudad de México: Debate.
- Guha, Ranahit (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Lukács, Jorge (1971). *Mi camino hacia Marx*. Ciudad de México: Federación Editorial Mexicana.
- Marx, Karl y Engels, Frederic (1987). *La ideología alemana*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Marx, Karl (2010). *Crítica a la economía política en El Capital (Libro I, Vol. I)*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014). “Raza, etnia y nación”. En Mariátegui, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2006). *Política, policía y democracia*. Santiago: Editorial LOM.
- Žižek, Slavoj (2007). *En defensa de la intolerancia*. Ciudad de México: Sequitur.

**Revista**

- Bartra, Armando (1999). “Crónica de un desastre anunciado, México y el TLC”. *Revista Memoria*. Ciudad de México.

# HANS-JÜRGEN KRAHL. TEORÍA CRÍTICA Y MOVIMIENTO ANTIAUTORITARIO EN EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL ALEMÁN

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Jordi Maiso

Fecha de recepción: 28 de enero de 2019

## RESUMEN

El presente artículo presenta los rasgos fundamentales de la fisonomía intelectual y política de Hans-Jürgen Krahl (1943-1970) en el marco del movimiento antiautoritario alemán de finales de los sesenta. Su figura resulta inseparable del intento de plantear una continuación de la teoría crítica de sus mentores (Adorno, Horkheimer y Marcuse) en la situación social e histórica precisa del capitalismo estabilizado de la segunda posguerra europea. En este marco se analiza su contribución a la comprensión política del movimiento antiautoritario del SDS, que Krahl liderara junto con Rudi Dutschke, y que aspiraba a una politización de la conciencia en el capitalismo avanzado. Finalmente se incluyen algunas reflexiones sobre su intento de revitalizar una teoría crítica emancipadora a partir de un intento de replantear el problema teórico y político de la organización.

*Palabras clave:* Hans-Jürgen Krahl, movimiento antiautoritario, 68, teoría crítica.

## ABSTRACT

The present paper sketches the intellectual physiognomy of Hans-Jürgen Krahl (1943-1970) in the framework of the German antiauthoritarian movement of the late sixties. He attempts to further develop the critical theory of his mentors (Adorno, Horkheimer and Marcuse) in the social constellation of the stabilised capitalism of the European postwar period.

From this framework the paper outlines his contribution to the political understanding of the antiauthoritarian movement of the SDS –which he led with Rudi Dutschke–, attempting to politicize consciousness in advanced capitalism. Finally, the paper includes some reflection on his attempt to reavivate critical emancipatory theory from the need to rethink the theoretical and political issue of the organization.

*Keywords:* Hans-Jürgen Krahl, antiauthoritarian movement, 68, critical theory

La figura de Hans-Jürgen Krahl (1943-1970) ha caído en el olvido. Si se alude a él, suele ser como el estudiante díscolo de Th. W. Adorno que, en el contexto de las movilizaciones estudiantiles de finales de los sesenta, se volvió contra el maestro, revelando una supuesta fractura entre teoría crítica y praxis emancipadora. El momento culminante del conflicto fue la ocupación del Institut für Sozialforschung en enero de 1969, encabezada por Krahl, que acabó llevando a Adorno a llamar a la policía. Se dice que Adorno durante la ocupación pidió un spray, pues él también quería escribir un grafiti: “En este Krahl habitan los lobos”. Este relato encaja bien con los clichés que, entre tanto, se han consolidado sobre el “movimiento de protesta” que se condensa en la cifra “1968”, pero también sobre las supuestas contradicciones del propio Adorno. Sin embargo, en rigor, estos lugares comunes no permiten una comprensión cabal de lo que estaba en juego en las fricciones y afinidades entre unos estudiantes politizados y los docentes de distintas generaciones en Frankfurt, que fueron –ante todo– sus mentores. Mucho menos sirven para comprender el calado de la propia figura de Krahl, sin duda la cabeza más destacada del movimiento estudiantil en Alemania. Su prematura muerte en un accidente de coche la noche del 13 al 14 de febrero de 1970, con apenas 27 años, segó bruscamente una vida que apenas estaba despuntando. “Es insustituible, y estoy convencido de que hubiera sido una persona notable”, escribió Max Horkheimer a sus padres unos días después de conocer la noticia de su fallecimiento (Horkheimer, 1970).

“Era el más listo de todos nosotros”, dijo sobre él en algún momento Rudi Dutschke (cit. Reinicke 2013: 282). Krahl fue, junto a Dutschke, la principal figura del movimiento antiautoritario en la República Federal Alemana. Ambos fueron decisivos en el periodo álgido de las movilizaciones entre 1967 y 1969. Pero Krahl destacó ante todo como el teórico del movimiento, el que ponía constantemente en guardia frente el anti-intelectualismo y la hostilidad a la teoría en las propias filas, mientras que en Dutschke primaba el momento de agitación política (Claussens, 1985, 427; Reinicke, 2010). La breve vida del movimiento está jalonada por el destino trágico de ambos. Dutschke quedaría un tiempo fuera de combate tras el atentado que sufrió en pleno Kurfürstendamm de Berlín en abril de 1968 –moriría once años más tarde de las secuelas de los disparos– y en febrero de 1970 el repentino fallecimiento de Krahl supuso un verdadero mazazo. El movimiento de protesta estaba en un proceso de descomposición en pequeños grupos sectarios que parecía imparable. De hecho, la principal asociación de estudiantes durante el movimiento de protesta, el SDS (*Sozialistische Deutsche Studentenbund* [Alianza de Estudiantes Socialistas Alemanes]), se disolvería informalmente inmediatamente después del entierro de Krahl –oficialmente lo haría algunas semanas más tarde–. Pero podría decirse que su fallecimiento acabó de sellar, no sólo la descomposición del movimiento estudiantil en la RFA, sino también la fase en la que Frankfurt fue el enclave de la teoría crítica de la sociedad. Adorno había muerto de un repentino infarto apenas seis meses antes y sus posiciones teóricas no tuvieron continuidad en la Universidad de Frankfurt; Horkheimer llevaba tiempo retirado en Montagnola. Entre los más jóvenes, solo Schmidt se quedaría en Frankfurt. Oskar Negt se iría poco después a Hannover para intentar fundar allí un nuevo foco de teoría crítica de la sociedad; Jürgen Habermas, por su parte, se retiraría a Starnberg a desarrollar allí su teoría de la acción comunicativa. Su regreso a la Universidad de Frankfurt en 1983 marcó más bien el comienzo de una fase nueva.

Pero, ¿quién fue Hans-Jürgen Krahl? Si bien su figura no era tan mediática como la de Dutschke, todos coinciden en señalar que su potencial intelectual y político era extraordinario. Si Günter Grass llegó a referirse a la revuelta estudiantil como la “revolución leída” (cf. Wesel 2002: 39), en la medida en que sus principales exponentes tenían una sólida formación a sus espaldas, eso vale sobre todo para Krahl. No faltan testimonios de su amplia erudición, que no se limitaba a la tradición marxiana, sino que evidenciaba también una gran familiaridad con Kant, Hegel, Nietzsche, Platón y Aristóteles en filosofía, y en literatura con el clasicismo y el romanticismo alemán (Hölderlin, Jean Paul), pero también con autores como G. Bücher, S. George y G. Benn. Por lo demás, Adorno no dudaba en señalarle como uno de sus más brillantes estudiantes, y era quizá el único capaz de discutir de igual a igual con Habermas, Negt y Schmidt, pero también con Ralph Dahrendorf o Alexander Mitscherlich. Con todo, Krahl apenas había publicado en vida. El periodo álgido de politización y protestas entre 1967 y 1969 no había dejado tiempo para una trayectoria académica convencional. El trabajo en su tesis doctoral sobre las “leyes naturales del desarrollo capitalista”, dirigido por Adorno, había quedado en segundo plano ante la emergencia del movimiento de protesta. Lo que nos ha llegado de su obra tiene un carácter irremisiblemente fragmentario y es testimonio de un pensamiento bruscamente interrumpido: apenas algunos escritos, muchos de ellos inacabados, algunas reflexiones a partir de lecturas, materiales de discusión o textos y transcripciones de intervenciones en seminarios, Teach-ins o discursos ocasionales.

Su principal libro, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlichen Emanzipation und proletarischer Revolution* [Constitución social y lucha de clases. Sobre la dialéctica histórica de emancipación burguesa y revolución proletaria] (Krahl, 1971), editado por algunos de sus compañeros un año después de su muerte, consta de 400 apretadas páginas que contienen escritos e intervenciones que van de 1966 a febrero de 1970. Como ha señalado Detlev Claussen (cf. Maiso, 2009: 121), en dicho volu-



men se reúnen textos surgidos en un momento en el que el trabajo teórico se concebía como parte de un proceso de intervención política, surgidos en plena vorágine del movimiento estudiantil, y no pueden juzgarse desde los criterios convencionales para evaluar una obra teórica al uso. Fue la prematura muerte de Krahl la que llevó a fijar esas palabras pronunciadas y garabateadas, en buena medida circunstanciales, en forma de libro impreso. Eso no debe perderse de vista al leer estos escritos, cuyo destino no era el de la letra fijada, expuesta, disponible para un lector que hoy apenas puede barruntar lo que estaba en juego en cada intervención. De ahí que el libro haya quedado en buena medida como un “documento histórico” de una trayectoria teórico-política que quedaría indisolublemente unida al movimiento antiautoritario, y que desapareció con él.

Sin embargo, estos escritos ofrecen también algo más. Están atravesados por la búsqueda de una posición teórico-política a la altura del momento histórico, consciente de que la tradición surgida del movimiento obrero ya no servía y de que la prioridad de la teoría crítica era articular las posibilidades de transformación social en el seno del capitalismo avanzado. Sin duda, el lenguaje y los intereses de Krahl están marcados por las urgencias del movimiento antiautoritario en el que surgieron, pero su búsqueda sigue siendo central para toda teoría crítica viva. El objetivo era pensar la realidad social desde el punto de vista de su transformación (cf. por ejemplo, Krahl, 1971: 248). La teoría había de volver a ser una “fuerza material” en la historia. En este sentido, Krahl encarna una comprensión de teoría crítica completamente ajena a las derivas academizantes que predominaron desde los años setenta; si algo la constituye es su toma de partido [partisanship], su rechazo del conocimiento “puro” y un impulso eminentemente político. “La muerte de Krahl en 1970 simbolizó la muerte de esta orientación política en Alemania Occidental, algo que entonces sólo cabía pre-sentir: los años setenta estuvieron marcados por los espontaneístas, los partidos de estructura vertical y la RAF” (Claussen, 1985: 426). La comprensión histórica de la fase antiautoritaria del movi-

miento de protesta, en la que la producción de Krahl cobra sentido, ha quedado eclipsada por lo que vino después: la descomposición del movimiento en pequeños grupos sectarios de corte maoísta o marxista-leninista y en agrupaciones que apostaron por la lucha armada. En la discusión pública alemana el movimiento de protesta –y con él a veces también Krahl (cf. Kalitz, 2007: 127 ss.)– ha quedado reducido a mero “antecedente” de las acciones armadas de la RAF o el Movimiento del 2 de junio en los años setenta. Junto a la prematura muerte de Krahl y al carácter disperso y ocasional de sus escritos, esta es quizá la mayor dificultad para entender el calado de sus contribuciones y de su fisonomía político-intelectual.

## LA FORJA DEL “ROBESPIERRE DE BOCKENHEIM”

El propio Krahl ofrece algunos testimonios importantes para entender su itinerario político e intelectual, no siempre exentos de estilización. El principal documento en este sentido es su célebre “Angaben zur Person” [Datos personales] (Krahl, 1971: 19-30), un discurso improvisado en el juicio por las manifestaciones contra la concesión del Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán al presidente senegalés Léopold Senghor. En él Krahl hace gala de sus habilidades como orador, dando cuenta de su “odisea por las formas de organización de la clase dominante” (Krahl, 1971: 20) hasta desembocar en el movimiento antiautoritario. El Krahl que pronuncia este discurso en octubre de 1969, con apenas 26 años, es ya un personaje público. El chico pálido y frágil con un ojo de cristal, pues de niño –con apenas un año– había perdido el ojo derecho en un bombardeo, exhibe aquí una retórica desenvuelta, precisa y mordaz. Apenas dos años antes, en junio de 1967, su intervención en una protesta por el asesinato del estudiante Benno Ohnesorg en Berlín había vaciado el campus por su complicada jerga adorniano-hegeliana (Claussen, 1985: 427). Ahora se había convertido en un orador brillante y en un referente del movimien-

to, ganándose el respeto incluso de aquellos que no compartían sus posiciones políticas (Schütte, 1970: 711). Por sus dotes como agitador, los medios se referirían a él como “el Robespierre de Bockenheim”, aludiendo al distrito de Frankfurt donde tiene su sede la universidad. Y es que Krahl no solo era la gran cabeza del movimiento, sino que –como Dutschke– estaba en primera plana tanto en los Teach-in y las asambleas como en las confrontaciones con la policía.

En torno a Krahl comenzó a surgir así una suerte de leyenda personal –que él mismo contribuiría a crear–. Si bien no se preocupaba demasiado de su aspecto y en principio no destacaba entre los *looks* estilizados y subversivos que primaban en el movimiento, Krahl encarnaba una radicalidad existencial. La tentativa de alumbrar nuevas formas de individualidad tras el declive histórico del sujeto burgués se convirtió en su forma de vida. Carecía de domicilio fijo, y a menudo también de dinero. Dormía en casas de amigos, en pisos compartidos o residencias estudiantiles, acompañado siempre de su bolsa con libros y anotaciones. Carecía de biblioteca, pero había leído mucho y se lo sabía todo. No ocultaba su homosexualidad, y su aguante con el alcohol (a base de dobles de doble korn) era legendario. Pese a venir de una sencilla familia de la Baja Sajonia, que le había permitido hacerse con una buena formación, a menudo aludía a una supuesta procedencia aristocrática, mencionando incluso la dinastía de los von Hardenberg –una historia según la cual sería nada menos que en un descendiente de Novalis– (cf. zur Lippe, 1989: 122 s.; Rabehl, 1997: 42). Sin embargo, estas tentativas de fabularse un personaje eran probablemente ante todo una especie de coraza, un intento de protegerse por parte de un joven inteligente y sensible que se había convertido rápidamente en un referente público y que, pese a sus muchos admiradores y adeptos, estaba más bien solo (Wesel, 2002: 130).

Pero Krahl sabía que su periplo personal era también sintomático. En él cobraba voz el proceso de politización de una joven generación en la Alemania post-fascista. Así lo narra en sus “Datos personales”, iluminando el reverso oculto de la Alemania de la

restauración de Adenauer y el milagro económico, que llevó a esta generación a crecer en un ambiente de continuidad tácita con el pasado nacional-socialista:

En la Baja Sajonia, al menos en los lugares de los que vengo, domina aún en buena medida lo que se puede denominar ideología de la tierra, de modo que en mi proceso de formación política no pude moverme más que en el espectro que va del Partido Alemán al Partido de los Güelfos. No pude hacerme siquiera con las ideologías de la liberalidad y el parlamentarismo; hay que tener en cuenta que en los pueblos en los que crecí las reuniones mantienen esa esfera no-pública que recuerda a los rituales de los juicios por brujería en la Edad Media (Krahl, 1971: 19).

Su periplo le llevaría a pasar por grupúsculos místicos y ultranacionalistas como el *Luddendorffbund*, cercanos a la ideología de la sangre y el suelo, hasta que, en 1961, con apenas 18 años, fundó en su ciudad natal las juventudes de la Unión Democristiana. Sería a través de la iglesia como tendría por primera vez noticias de la resistencia contra el fascismo. Pero todavía en sus primeros años de universidad, en Gotinga, pasaría por asociaciones estudiantiles de corte elitista que practicaban la esgrima. En lo intelectual, entraría primero en contacto con la filosofía de Heidegger (“una filosofía que se da a aventuras imperialistas”, Krahl, 1971: 21), más tarde con el positivismo lógico, hasta descubrir por fin la dialéctica marxista. Lo que Krahl describe aquí es un proceso de formación entendido como proceso de emancipación individual, de progresiva ruptura con el ambiente opresivo y autoritario que predominaba en la sociedad alemana en la que creció.

No es extraño que un joven con semejante trayectoria pudiera sentirse atraído por la figura de Adorno. Este alzaba una voz solitaria e inconformista en el ambiente político-intelectual “castrado” de la restauración alemana (cf. Adorno, 2003: 18). Libros como *La jerga de la autenticidad* habían sido cruciales para advertir los

peligros de una nueva ideología alemana en la que aún reverberaban los ecos de la *Volksgemeinschaft* (Krahl, 1971: 22; Maiso, 2009: 107). Fue precisamente la teoría crítica de Adorno lo que llevó a Krahl a trasladarse a la Universidad de Frankfurt, en una decisión que él mismo calificó como “eminente política”. No tardaría mucho en convertirse en doctorando de Adorno y reunir a su alrededor a un grupo de estudiantes politizados con un alto nivel teórico. Para esta joven generación de estudiantes, la necesidad de comprender la realidad en la que vivían iba unida a la búsqueda de transformaciones sociales, y sin duda lo que podía aprenderse en el entorno del Instituto de Investigación Social conectaba con estos anhelos. Adorno y Horkheimer representaban además un enlace vivo con la tradición crítica de los años veinte y treinta, que había quedado sepultada por el nacional-socialismo y el exilio. Pero Frankfurt no era solo la ciudad de la teoría crítica. Allí estaba también la dirección federal del SDS, la asociación de estudiantes socialistas que iba a convertirse en centro del movimiento antiautoritario, y la ciudad del Meno iba a ser su principal foco en Alemania occidental, sólo por detrás de Berlín-Oeste. Allí iban a marcar el tono estudiantes que se consideraban en buena medida discípulos de Adorno y Horkheimer, y Krahl sería sin duda el más destacado entre ellos.

Krahl había entrado en la asociación en 1965: “En el SDS aprendí por primera vez lo que significa la solidaridad; a saber: construir formas de relacionarse que permitieran desvincularse de las opresiones y subyugaciones de la clase dominante” (Krahl, 1971: 22). En esta asociación estudiantil culminaba el recorrido de emancipación individual que Krahl narraría en sus “Angaben zur Person”. Y es que el trabajo conjunto en grupos de discusión y lectura, las movilizaciones políticas y universitarias, permitieron a muchos jóvenes superar la sensación de aislamiento y comprender la dimensión política de sus biografías. Se trataba de una generación marcada por la conciencia del pasado nacional-socialista, en cuyo silenciamiento había crecido, pero también por el ambiente asfixiante de la Guerra Fría y la toma de contacto con las luchas

nacionales y decoloniales (Cuba, Argelia), así como el horror de la guerra de Vietnam. Esas experiencias les llevarían a enfrentarse con el clima de la Guerra Fría y con instituciones que a sus ojos aparecían como envejecidas. La propia historia del SDS es en cierta medida una muestra de esos conflictos. Hasta 1961 había sido la organización estudiantil del Partido Social-Demócrata (SPD). Pero su apoyo a campañas contra el armamento atómico y su insistencia en que se reconociera la existencia de la RDA tendría como resultado que el SPD les cortara la financiación y expulsara a sus miembros. Sin embargo, y contra toda expectativa, el SDS no desapareció. La coyuntura política de los sesenta le permitió sobrevivir, y a mediados de la década contaban con miembros que no se alineaban con la socialdemocracia ni con el comunismo, y consideraban que el “socialismo realmente existente” no representaba una alternativa deseable. De ellos iban a surgir la nueva izquierda y el movimiento antiautoritario que, a partir de junio de 1967, alcanzaría dimensiones masivas en la República Federal; sus referentes serían Dutschke y Krahl, que –desde posiciones en principio minoritarias– consiguieron marcar el rumbo de la asociación frente a las corrientes del marxismo ortodoxo afines al Partido Comunista.

La autodenominación del movimiento como “antiautoritario” no remitía sólo al rechazo a someterse a instituciones como el Estado, los profesores o la opinión pública. Implicaba también una crítica de la política tradicional y del socialismo autoritario, del sistema tradicional de educación y de la continuidad alemana, y era síntoma de un malestar en la familia tradicional y en la organización de las relaciones amorosas (Claussen, 1988: 52). El impulso era subvertir una normatividad social y unas instituciones opresivas, que ya no parecían a la orden del día. Con ello se apuntaba hacia una nueva forma de vida, cuyo germen debía anticiparse en las propias formas de organización política, ajenas a toda imposición violenta, que requerían también de procesos de disciplinamiento para llegar a cristalizar (Krahl, 1971: 27). “El *pathos* era desarrollar un concepto de emancipación que no apelara a normas fijadas de antemano para orientar la acción” (Demirovic,

1989: 73). Pero la designación del movimiento como “antiautoritario” era también un guiño a la influencia de los teóricos críticos que habían desarrollado sus estudios sobre “autoridad y familia” o sobre la “personalidad autoritaria”. Algunos de sus escritos de los años treinta y cuarenta –principalmente *Dialéctica de la Ilustración*, *Ocaso* o “Estado autoritario”– circulaban entre los estudiantes en copias piratas. En ellos habían descubierto una crítica implacable tanto del nacional-socialismo como del comunismo soviético que entroncaba directamente con los impulsos políticos del movimiento (Claussen, 2000: 155 s.).

La comprensión teórica de Krahl parte sin duda de la teoría crítica de Adorno, aunque sus textos evidencian también una fuerte influencia de los planteamientos de Marcuse y del joven Horkheimer. Para Krahl estos teóricos habían ofrecido a los estudiantes politizados categorías que permitían comprender las lógicas de dominación en el capitalismo avanzado, que ya no podían entenderse en el marco del diagnóstico de depauperización y miseria material propio del marxismo tradicional (Krahl, 1971: 292). La teoría crítica enfatizaba el vínculo indisoluble entre las formas de socialización del capitalismo avanzado y la configuración de los sujetos vivos, que interiorizaban las relaciones de dominación al precio de una atrofia de sus potencialidades, de la cosificación de las relaciones sociales y de un empobrecimiento de la vida. Los individuos quedaban reducidos a meros centros de reacciones, incapaces de actuar autónomamente o de articular las instancias críticas del Yo que habían podido cristalizar en el seno la familia burguesa. El sistema capitalista podía desarrollar un alto grado de sofisticación en los medios para satisfacer necesidades, pero reducía la vida social a la mera lucha por la subsistencia física, y en último término brutalizaba las relaciones humanas (Krahl, 1971: 25). Lo que los teóricos críticos habían registrado era precisamente la significación histórica del hundimiento de la individualidad burguesa, que iba a marcar también el surgimiento del movimiento de protesta:

En realidad, su comienzo antiautoritario era un duelo por la muerte del individuo burgués, por la pérdida definitiva de la ideología de la esfera pública burguesa y la comunicación libre de dominio, que surgieron de la solidaridad que la clase burguesa había prometido a la humanidad en su periodo heroico, por ejemplo en la Revolución Francesa, y que nunca logró cumplir, y que ahora se ha desmoronado definitivamente (Krahl, 1971: 25).

Krahl compartía con Horkheimer y Adorno la conciencia de que el final de la sociedad burguesa no solo había implicado un vaciamiento de la democracia, sino también el fin de un horizonte revolucionario. La diferencia con sus mentores estribaba en que los teóricos críticos habían ofrecido un diagnóstico certero de la descomposición del sujeto burgués, pero en cierta medida habían quedado encerrados en su ruina (Krahl, 1971: 291). Ir más allá de esos restos requería articular formas, no sólo de reflexión teórica, sino también de praxis emancipadora. El diagnóstico de la derrota del movimiento obrero a manos del fascismo y su integración en el capitalismo de posguerra parecía certero. Sin embargo, lo que se planteaba entonces era “cómo es posible una transformación de las relaciones sociales, eventualmente en condiciones más difíciles” (Krahl, 1971: 242). Cuando nada en la lógica del capitalismo parece apuntar más allá de la inmanencia sistémica, la pregunta que plantea Krahl es cómo es posible transitar hacia el reino de la libertad. En este sentido se ha interpretado su posicionamiento como una especie de crítica inmanente de la tradición frankfurtiana (Boyle y Spaulding, 2014; Reinicke, 1973). Pero, en rigor, este impulso transformador de la teoría crítica estaba en perfecta sintonía con el talante con el que Horkheimer había planteado el proyecto colectivo. Todavía en 1968, con motivo del prólogo a la esperada reedición de sus escritos de los años treinta, había escrito Horkheimer: “extraer de la teoría crítica consecuencias para la acción política es el anhelo de aquellos que se la toman en serio” (Horkheimer, 1968: 14). Las diferencias teóricas con sus mentores



vendrían por el momento voluntarista de sus planteamientos, que enfatizaban el rol de la espontaneidad, la conciencia y la voluntad en la transformación social. El conflicto, en cambio, resultaría de las estrategias para lograr unidad y visibilidad en la fase de declive del movimiento, que convertirían a las “autoridades críticas” en símbolos a capitalizar en la lucha política –y así lo entendió también Adorno (2000, 95)–. Pero entender las relaciones de Krahl con la teoría crítica “clásica” requiere analizar la orientación que intentó dar al movimiento antiautoritario y cómo pretendía articular en él las relaciones entre teoría crítica y praxis transformadora.

## POLITIZAR LA CONCIENCIA EN EL CAPITALISMO AVANZADO

El surgimiento del movimiento de protesta había estado marcado por la gran coalición que, a finales del 1966, había unido a CDU y SPD bajo el canciller Kiesinger y había dejado a la sociedad alemana prácticamente sin oposición. A ello respondería la creciente movilización estudiantil llamando a una “oposición extraparlamentaria”. Pero el movimiento no llegaría a ser masivo hasta junio de 1967. En una gran manifestación contra la visita del Sah de Persia a Berlín-Oeste, la policía tolera que la guardia del Sah golpee a los estudiantes y reprime la manifestación con brutalidad. Un policía dispara por la espalda a un estudiante desarmado y pacífico y lo mata. El gobierno de Berlín y los medios mayoritarios cierran filas y defienden la actuación policial. El policía autor de los disparos sería incluso absuelto unos meses más tarde. Sin embargo, esto genera indignación y refuerza los apoyos a la oposición extraparlamentaria entre intelectuales, estudiantes y la prensa liberal. Muchos estudiantes ingresan las semanas siguientes en el SDS, cuya estructura organizativa apenas puede hacer frente al número de nuevos inscritos. Esta nueva situación de efervescencia política sería el marco desde el que Dutschke y Krahl, a partir del otoño de

1967, lograrían marcar el rumbo de la asociación y convertirla en centro de la revuelta antiautoritaria.

Sin embargo, Krahl era consciente de que el escenario del capitalismo de posguerra planteaba una situación históricamente nueva para un movimiento de oposición. La población estaba completamente integrada en el sistema de trabajo y consumo, y después del fascismo y la guerra no existía un movimiento de trabajadores politizado. En el seno de las sociedades capitalistas la lucha económica por acceder a los medios de vida –las reivindicaciones salariales o de derechos laborales– había terminado por escindirse de la lucha política, y eso implicaba renunciar a toda transformación de las relaciones sociales en las que se jugaba la supervivencia:

La lucha meramente económica integra a las masas en las relaciones de dominación económica y las condena a la apatía frente a la violencia extra-económica. La supresión de categorías de percepción política, la ignorancia frente a los fenómenos de brutalización en todas las esferas de la vida social, es algo que este reformismo ha ayudado a producir (Krahl 1971, 161).

En este contexto, las formas organizativas de la política tradicional ya no servían. Con todo, la población seguía albergando expectativas de paz, libertad y vida plena que resultaban incompatibles con su integración en el sistema (Krahl, 1971: 248). Ahí se evidenciaba un potencial de politización con el que era necesario enlazar, y en eso iba a consistir su apuesta. Pero eso exigía también una comprensión de las relaciones de fuerzas vigentes y sus tendencias evolutivas.

Un primer momento en la elaboración de las posiciones del movimiento fue el célebre *Organisationsreferat* [“Ponencia sobre la organización”], que Dutschke y Krahl elaboraron conjuntamente para la asamblea federal del SDS en septiembre de 1967. La asunción de partida era que el periodo del milagro económico, con sus

altas tasas de crecimiento y un nivel de ocupación cercano al pleno empleo, había pasado. El momento histórico se interpretaba como la entrada en una fase de crisis. En este contexto la alternativa entre emancipación y barbarie se planteaba también de forma históricamente nueva. Krahl había notado ya en los trabajos preparativos para su tesis doctoral que las “leyes naturales” del desarrollo capitalista no llevaban por sí solas al socialismo, sino más bien a “relaciones de dominación que pueden ser adecuadas al desarrollo de las fuerzas productivas, pero de pura barbarie: un fascismo industrial” (Krahl 1971, 88). Eso parecía confirmarse ahora bajo la forma un “sistema de estatismo integral” (Dutschke y Krahl, 1980: 288). En él las relaciones capitalistas podían estabilizarse, pero sólo gracias a una intervención estatal que reducía el papel de la esfera de la circulación y el intercambio e imponía una economía de comando. La influencia de “Estado autoritario” de Horkheimer sobre este diagnóstico era muy clara. En dicho texto Horkheimer señalaba el establecimiento de un control cada vez más férreo y centralizado de la producción, que eliminaba la libre competencia y el modelo de economía de mercado liberal. En este sentido el incremento de la coacción estatal, no mediada por mecanismos de mercado, era lo que permitía mantener el orden social y el régimen de acumulación capitalista (Dutschke/Krahl, 1967: 288 s.). Más que a una forma estatal, el estado autoritario remitía a una fase del capitalismo avanzado, a una “constitución históricamente nueva del sistema de la totalidad social” (Krahl, 1971: 222).

La apelación al texto de Horkheimer para señalar el riesgo de un vuelco autoritario no era gratuita: la gran coalición entre CDU y SPD había dejado a la República Federal sin oposición en el parlamento, y en mayo de 1968 el gobierno iba a promulgar unas Emergency Acts que restringían enormemente los derechos democráticos. Si la crisis de 1929 había favorecido la brutal estructura de poder fascista, la tesis era que esa coerción no había desaparecido de la sociedad del milagro económico, sino que los individuos, más bien, la habían interiorizado. La violencia directa de la fase fascista había sido sustituida por las garantías del Estado social y por

nuevas formas de manipulación, al estilo de la industria cultural, que fijaban la conciencia de los asalariados a las condiciones de la vida capitalista (cf. Krahl, 1971: 351 s.). La influencia de la prensa del grupo editorial Springer era en este sentido sintomática. La dominación ya no funcionaba como coacción externa, sino como una producción de conformismo que delegaba toda satisfacción de necesidades al aparato social. Por ello Krahl advierte un elemento autoritario en el “estado de bienestar”, en la medida en que sus garantías de seguridad material reprimían la articulación social de necesidades que vayan más allá de la supervivencia en el marco social dado. Las mejoras en las condiciones de vida se introducían al precio de sumir a la población en un sistema de apatía (cf. Krahl, 1971: 239). En una sociedad en la que la inmensa mayoría de la población podía adquirir aparatos de televisión y neveras, en la que muchos tenían acceso a los “bienes culturales”,

la explotación significa la aniquilación radical y sin restos del desarrollo de las necesidades en la dimensión de la conciencia humana. Significa que las necesidades humanas, pese a la capacidad de satisfacción material de las mismas, quedan fijadas en las formas más elementales por miedo a que el Estado y el capital puedan quitarnos las mínimas garantías (Krahl 1971, 30).

Esto implicaba también una transformación del horizonte temporal de la existencia, que minaba la continuidad de las biografías y evidenciaba un nuevo grado de impotencia frente al poder social concentrado: “hoy, en lugar de esperanzas, deseos, expectativas y temores a largo plazo, tenemos reacciones repentinas, expectativas de gratificaciones y sanciones inmediatas y formas de satisfacción instintiva a muy corto plazo” (Krahl, 1971: 322). Esta transformación de las formas de conciencia social no debía considerarse a un nivel de mera crítica cultural, por así decir de “superestructura”, sino que había de interpretarse como un elemento constitutivo del sistema social del capitalismo avanzado.

De ahí se extraían consecuencias claras: “Si la estructura del estatismo integral, con todas sus mediaciones institucionales, constituye un sistema de manipulación gigantesco, esto lleva a que el sufrimiento de las masas adquiera una nueva cualidad” (Dutschke y Krahl, 1967: 289 s.). La población seguía arrojada a la lucha por la subsistencia material en una sociedad cuyas capacidades técnicas permitían cotas de libertad mucho mayores. La interiorización de las formas de dominación dificultaba enormemente la autoorganización de sus intereses, necesidades y deseos, ya que percibían la realidad desde los esquemas de percepción de la sociedad dominante. La lógica socializadora favorecía una vida pasiva y replegada sobre la esfera privada; ahí es precisamente donde entraba la importancia del SDS. Su función era, ante todo, la politización de la inteligencia. La posición de los estudiantes ofrecía la posibilidad de trascender el horizonte de conformidad de la “edad de oro del capitalismo”, pues su tarea como intelectuales exigía comprender los entresijos de la sociedad. Sin duda, esa posibilidad se basaba en una posición social de privilegio. Pero la meta no era abolir los privilegios, sino intentar expandirlos más allá de las universidades, alumbrando procesos de concienciación política que permitieran nuevas vías de intervención y aprendizaje colectivo en los que asalariados y estudiantes pudieran participar conjuntamente. Se trataba de posibilitar nuevas formas de experiencia política en sentido enfático.

En primer lugar, el objetivo era hacer visible la violencia latente, abstracta, que atravesaba las formas de socialización del capitalismo avanzado y conformaba la propia psique de los individuos, amenazando con apoderarse incluso de su naturaleza interna. A eso debían dirigirse las nuevas formas de acción y agitación políticas, concebidas como un proceso de concienciación social llevado a cabo por “minorías activas en medio de masas pasivas y sufrientes” (Dutschke y Krahl, 1967: 290). En este sentido se reclama una “mentalidad de guerrilla” capaz de hacer visible “el sistema de las instituciones represivas”. Los métodos para ello se tomaron de la lucha estudiantil que se había desarrollado en Berkeley a partir

de 1964; como allí, la universidad se entendía como “base social” del movimiento. La protesta consistía en formas de “desobediencia civil”, de los sit-in a los teach-in, que forzaban los consensos de la esfera pública liberal y a menudo también sus reglas de juego. La provocación no era un fin en sí mismo, sino una estrategia para poner en marcha procesos de reflexión que rompieran la connivencia prerreflexiva con el sistema social. Hacia este propósito querían Dutschke y Krahl dirigir la nueva estrategia organizativa del SDS, que para ellos no podía contentarse en ser una organización política tradicional, sino que exigía transformar la vida cotidiana y las formas de lucha política: pues “el problema de la organización se plantea hoy como el problema de la existencia revolucionaria” (Dutschke y Krahl, 1967: 290).

El objetivo último de Dutschke y Krahl era tantear cómo una *intelligentsia* politizada podía llegar a convertirse en una fuerza material en la historia, cómo podía llegar a amplias capas de población y transformar su modo de comprender la realidad. Sin duda, en sus ambiciones más enfáticas el movimiento fracasó. Se vio desbordado por su propia evolución, y era demasiado débil y precario para hacer frente a una situación social y política cada vez más ramificada y compleja (Claussen, 1988: 51 ss.). En ello incidiría también su radicalismo verbal, que contribuiría a generar sus propios conformismos –y Krahl sería también un crítico lúcido e implacable del movimiento en este sentido (cf. Krahl, 1971: 309-316)–. Con todo, sus planteamientos lograron transformar una asociación estudiantil en el epicentro de una oposición extra-parlamentaria que transformaría la sociedad alemana. “Una democracia social vive solo gracias a la actividad consciente de las masas políticamente maduras” (Krahl, 1971: 156). En este sentido el movimiento, sin otros medios que octavillas, manifestaciones y constantes procesos de discusión colectiva, logró concienciar de la importancia de una defensa activa de los propios intereses. La tentativa era rebasar el ámbito de los guetos izquierdistas en las condiciones del capitalismo avanzado, logrando poner en marcha una politización amplia de la sociedad sin caer por ello en los

mecanismos y pautas prescritas por la política institucionalizada (Claussen, 1988: 24). Pero el impulso teórico y político de Krahl no se agotaba en la defensa de una democracia radical. Su principal interés se dirigía a analizar las condiciones objetivas para una transformación social emancipadora en el seno del capitalismo avanzado. En este sentido sus escritos están atravesados por la necesidad de ir más allá de la lógica espectacular de la protesta con vistas a articular formas de organización en las que pueda gestarse una transición hacia el reino de la libertad.

## TEORÍA CRÍTICA Y PRAXIS EMANCIPADORA

El elemento fundamental que recorre las reflexiones de Krahl es el análisis de las condiciones para la constitución de un sujeto político a la altura del capitalismo de su tiempo (Reinicke, 1973: 6). Se trata de tantear las vías para transitar de la “prehistoria” a la historia, y en este sentido el título “constitución social y lucha de clases” apunta al núcleo mismo de su propuesta teórica. Pero su noción de “clase” no debe entenderse en sentido tradicional. No se trata de una referencia al proletariado fabril ni a un grupo social con un determinado nivel de ingresos; lo que Krahl entiende por “proletariado” no puede considerarse como algo “dado” en el orden social existente, sino que tiene una fuerte dimensión utópica: es algo que se constituye a partir de la propia actividad consciente de los desposeídos y asalariados, emancipándose de las formas de organización coactiva en las instituciones clásicas del movimiento obrero (Claussen, 1985: 429). Ahora bien, ¿cómo podía constituirse esa nueva subjetividad en las sociedades de Europa occidental de finales de los sesenta? En este sentido Krahl constata que no hay una teoría revolucionaria a la altura de las condiciones del capitalismo avanzado (Krahl, 1971: 256). A ello dirigiría buena parte de sus esfuerzos teóricos, que parten de un análisis de la constitución social del capitalismo de su tiempo.

Un primer paso en esta dirección viene de su interés en los planteamientos marxianos. Su proyecto de tesis doctoral, “Sobre las leyes naturales del desarrollo capitalista en la teoría de Marx”, aspiraba a una comprensión actual de la dinámica del capitalismo desde una reapropiación novedosa de la crítica de la economía política. En este sentido es clave su célebre texto “Sobre la lógica de la esencia del análisis marxiano de la mercancía” (Krahl, 1971: 31-83), basado en una exposición en un seminario de Adorno en 1966-67. En él intenta seguir la pista a la función de la abstracción en la crítica de la economía política de Marx en relación con la *Wesenslogik* de Hegel. Se trata de un análisis centrado en las formas sociales del capitalismo, fundamentalmente en el valor, el trabajo abstracto, la mercancía y el dinero. Dichas categorías abstractas de la economía se entendían como “formas de ser” y “determinaciones de la existencia” de la sociedad burguesa (Krahl, 1971: 32); en ellas se revelaban también las formas objetivas de la dominación social. Sin duda, la categoría central es en este sentido el valor, que constituye “el motor automático y pseudo-natural [naturwüchsig] del desarrollo capitalista” (Krahl, 1971: 84). El valor se revela así como el verdadero sujeto del proceso social. Su abstracción se convierte en una fuerza bien tangible, en la medida en que el ser material y concreto de las mercancías se ajusta cada vez más a la pura forma del valor; de este modo ésta usurpa la materialidad del mundo y convierte los valores de uso y las necesidades humanas en mera alegoría: “los deja morir” (Krahl, 1971: 58). Frente a este predominio totalitario y destructivo de la abstracción del valor, el interés emancipatorio consistía en reapropiarse de las capacidades humanas para dar comienzo a la historia entendida como proceso consciente. Pero Krahl subrayaba: “La comprensión de la necesidad fatal de la ley del valor [...] no es ya la libertad en acto, sino que en primer lugar señala teóricamente sus condiciones de posibilidad” (Krahl, 1971: 56).

Pero hay que indagar también las condiciones para que dicha posibilidad pueda materializarse. Porque las “leyes naturales” del desarrollo capitalista, elaboradas en la crítica de la economía



política, conducen necesariamente hacia un escenario de crisis, pero no de emancipación. Y es que la emancipación no puede ser resultado de un proceso histórico predeterminado, derivado de mecanismos o necesidades objetivas. Más bien requiere una intervención política consciente, capaz de romper con esa “necesidad natural”, pues solo así podrá abrir el acceso al “reino de la libertad”. En este sentido, en sus últimos textos Krahl incide en las insuficiencias de Marx para vincular su análisis de las formas objetivas de la dominación capitalista con una teoría de la emancipación (cf. Krahl, 1971: 392-415). Pues la emancipación, para poner fin a la “prehistoria”, ha de venir de la voluntad consciente de los seres humanos organizados, no de procesos que se imponen a los agentes desde fuera –y eso valía también para la noción marxiana de “conciencia de clase”, que no podía entenderse como una adscripción puramente objetiva, heterodeterminada (Krahl, 1971: 398 s.)–. Se trataba, en definitiva, de depurar la tradición marxiana de todo mecanicismo, de toda determinación objetiva que coarte la espontaneidad de una subjetividad política transformadora. Pero no basta con afirmar esa subjetividad: hay que indagar también sus condiciones de posibilidad históricas y sociales.

Pensar el capitalismo desde la perspectiva de su transformabilidad exige ir más allá de la propia inmanencia del sistema para sondear las condiciones de posibilidad de una subjetividad transformadora. De ahí su reivindicación del concepto de “utopía concreta” (Krahl, 1971: 350). Krahl busca posibilidades de establecer vínculos entre una objetividad social destructiva y avasalladora y una subjetividad política por constituir. En este sentido sus propuestas son tentativas, esbozos que su temprana muerte dejó en estado fragmentario. Una de las claves la encontrará en la categoría de producción, sin duda fundamental en la socialización capitalista. La producción abarca tanto el trabajo como su organización social. Pero una interpretación exclusivamente economicista pasaría por alto su potencial político. Pues el trabajo no es sólo una “desgracia que valoriza el capital”, sino también –al menos potencialmente– “una fuerza productiva de la emancipación que niega el

capital” (Krahl, 1971: 396). En este sentido, el planteamiento de Krahl puede leerse como un rechazo de la separación habermasiana entre trabajo e interacción, que ontologiza el metabolismo social con la naturaleza y lo confina al reino de la necesidad. Porque el trabajo, como “actividad objetiva” [*gegenständliche Tätigkeit*], no puede reducirse a mera “acción instrumental” (Krahl, 1971: 401 ss.). También el desarrollo de las capacidades humanas, e incluso de la capacidad de disfrute, es parte de las fuerzas productivas. En este sentido Krahl desarrolla un concepto de producción con un fuerte potencial emancipador. La producción se entiende como “principio de la historia”, y por tanto como fin de la “historia natural”: “La producción es lo que permite a los seres humanos desarrollar una relación activa con la naturaleza y significa que son capaces de emanciparse de ella” (Krahl, 1971: 393). Está vinculada al desarrollo y la emancipación de las necesidades humanas, incluso más allá de la mera autoconservación, y es lo que posibilita “una actividad vital autónoma” y, como tal, “está indisolublemente vinculada con la espontaneidad política” (Krahl, 1971: 344).

Ahora bien, ¿cómo se materializan esos potenciales en el capitalismo avanzado? La subsunción del trabajo bajo el capital significa la socialización de la producción. En el capitalismo el propio proceso productivo, el metabolismo social con la naturaleza, se ve socializado –si bien no de forma consciente–. Pero eso hace que la contradicción entre socialización y apropiación privada se vuelva cada vez más manifiesta. En este sentido Krahl detecta un proceso clave en el hecho de que, con el crecimiento de la productividad, el saber científico y técnico se convierta en un factor productivo más. El trabajo intelectual, cada vez más necesario en un proceso productivo basado en la automatización y el crecimiento del capital fijo, queda subsumido bajo las exigencias del capital. Esto transforma el carácter de los antagonismos sociales (Krahl, 1971: 340). Por una parte, el trabajo intelectual y científico pierde su excepcionalidad y queda sometido a los criterios que rigen el trabajo productivo, subordinándose a las demandas de rentabilidad del capital. Pero, por otra parte, eso ofrecía la posibilidad de una

alianza entre trabajadores corporales e intelectuales. Esta alianza estaría inscrita en las propias relaciones de producción del capitalismo avanzado, y abriría para Krahl nuevos potenciales. En primer lugar, significaba que la “clase” a articular políticamente no podía identificarse ya con el proletariado industrial. Sin incluir a la inteligencia científica ya no era posible construir una conciencia de clase a la altura del momento histórico (Krahl, 1971: 341). Eso es lo que, en su opinión, permitía esperar que “el movimiento de la inteligencia científica” pudiera convertirse en “teórico colectivo de la praxis proletaria” (Krahl, 1971: 351).

Estas formulaciones, y especialmente el texto “Tesis sobre la relación general entre inteligencia científica y conciencia de clase proletaria” (Krahl, 1971: 336-353), han ejercido una notable influencia sobre los planteamientos del post-operaísmo italiano (cf. Berardi, 2016; Negri, 1976). Pero quizá sería excesivo considerar a Krahl un pionero de la condición post-obrera. Ya se ha subrayado el carácter problemático de algunas de estas formulaciones, muy vinculadas a la coyuntura del movimiento estudiantil en su fase de descomposición (Cavazzini, 2010; Reinicke, 1973: 54 s.). Sin duda, en buena medida estas tesis están marcadas por la oposición de Krahl al “giro proletario” dentro del movimiento, que tras algunas derrotas y decepciones había llevado al predominio de posiciones pseudo-obreristas entre los estudiantes (Kocyba, 2010). Por otra parte, el decurso posterior del capitalismo revela que los potenciales emancipadores que Krahl vaticinó no se realizaron: ni la incorporación de la cooperación y las relaciones humanas al proceso productivo ha quebrado el reino de la necesidad ni se ha superado realmente la escisión entre trabajo y contemplación. Con todo, esto no quita ninguna relevancia a su búsqueda de vías para quebrar la lógica objetiva de socialización y articular nuevas formas de subjetividad política. Pero en este sentido la clave que recorre sus planteamientos parece, más bien, la cuestión de la organización. Pues el objetivo no era tanto elaborar una estrategia para la toma del poder político como constituir formas de vida y lucha que anticiparan, en el seno de lo existente, un camino hacia

la emancipación. El mérito de Krahl estriba en haber puesto sobre la mesa la centralidad de esta cuestión para toda teoría emancipadora, señalando la necesidad de ir más allá de las posiciones de la teoría crítica “clásica” en este terreno (Krahl, 1971: 292, 300).

Para Krahl, es en la cuestión de la organización donde se juega la constitución de una subjetividad transformadora, capaz de rebasar la inmanencia del sistema capitalista. El carácter objetivista de sus conceptos de clase y conciencia de clase impidieron a Marx plantear adecuadamente este problema (Krahl, 1971: 400). El leninismo, por su parte, con su confianza en la estructura vertical del partido, daba por hecho aquello que había que construir: la clase y la organización misma. Krahl considera que sólo a través de la práctica de lucha podía adquirirse articularse una subjetividad política con una conciencia transformadora. En este sentido su planteamiento enlazaría con una observación de Walter Benjamin, cuando señala que la organización es el medio en el que se refleja la cosificación de las relaciones sociales, pero también el único medio en el que ésta podría ser superada (Benjamin, 1930: 221). Aquí es donde cobra expresión la centralidad de la autodeterminación frente a los imperativos de la lógica de la socialización. El objetivo era anticipar el reino de la libertad desde la propia práctica de lucha en medio de un mundo marcado por la coacción; este era sin duda el punto en el que la disolución de la individualidad burguesa enlazaba con la dimensión utópica del movimiento. Pero la nueva subjetividad, que requería espontaneidad y solidaridad, no podía considerarse como algo dado en condiciones capitalistas; en ellas primaba la atomización, relaciones estratégicas y actitud conformista. Alumbrar nuevas formas de vida requería también disciplina. Se trataba de un “esfuerzo organizado para superar el estado desindividualizado de los individuos” (Berndt, 1988: 182). En palabras de Krahl:

Para nosotros en el SDS se plantea por ejemplo la cuestión de cómo es posible construir una forma de organización que, en condiciones de coerción y violencia, pueda generar indi-

viduos tanto autónomos como capaces de someterse a las exigencias de la lucha en condiciones de la coacción. Este problema está completamente irresuelto (Krahl 1971, 262).

Ciertamente Krahl no logró resolver el problema, pero sí plantear su centralidad de forma inequívoca. La cuestión de la organización tenía que ver también con los intentos de rebasar la propia experiencia individual de impotencia en el capitalismo avanzado. Se trataba de una realidad que había de ser encarada, pues “cada cual intenta sustraerse a esta experiencia de impotencia, a la presión de las relaciones sociales, porque es algo doloroso” (Clausen, 1985: 429). Eso se manifestó en la propia descomposición del movimiento, en su degeneración en grupúsculos sectarios y autorreferenciales, cuyo radicalismo era puramente verbal y no permitía articular una fuerza social significativa. En sus últimos textos, Krahl señala repetidamente la necesidad de reflexionar sobre las contradicciones de un movimiento de jóvenes intelectuales cada vez más volcados al accionismo, que actuaban desde una conciencia “accionista, sectaria y ciegamente egoísta” (Krahl, 1971: 311). Frente a ello, un movimiento de transformación requería establecer solidaridades a largo plazo y comprender el entramado de coerciones de la lógica social. Si Adorno había confrontado a los estudiantes con la crítica de la pseudo-actividad, los últimos textos de Krahl se revelan conscientes de que la razón emancipadora del movimiento había entrado en un proceso autodestructivo. Para los grupos maoístas o neostalinistas la instrucción en sus respectivas cosmovisiones se convertía en sustituto de la praxis, y en último término impedía el conocimiento de su entorno capitalista:

El canon cerrado de teoremas sistemáticos y una organización disciplinada son síntoma de un sustituto de la estrategia y de necesidades de seguridad y de vínculo que bloquean el desarrollo de colectivos revolucionarios productivos y de necesidades emancipadoras de liberación, de necesidades

revolucionarias de una lucha política que exige resultados y está cargada de riesgos (Krahl 1971, 318).

En sus últimos textos, Krahl señala una y otra vez que el movimiento adolecía de la falta de un principio de realidad político. Éste tenía que tener en cuenta tanto las relaciones de fuerza como las formas sociales de conciencia (cf. Krahl, 1971: 284-290). Solo desde dicho principio de realidad se podrían desarrollar estrategias e imperativos de organización capaces de sobrevivir en el tardocapitalismo. Sin duda “la revuelta antiautoritaria se fue a pique por esta carencia, no por la represión externa” (Claussen, 1985: 429). En este sentido para Krahl la prioridad era conectar con necesidades difusas a nivel social en las que pudiera sedimentarse un impulso emancipador. La integración de la clase trabajadora en el capitalismo significaba que el potencial de politización ya no eran el hambre y la miseria material. Eso quebraba las seguridades de los movimientos revolucionarios tradicionales, pero abría a su vez nuevos potenciales. En estas condiciones era posible articular intereses emancipadores que apuntaran más allá del mero ámbito de la supervivencia, de la lucha por las “cosas rudas y materiales” (Benjamin). Permitía poner en el centro una conciencia de la mutilación de las posibilidades humanas en la lógica socializadora del capitalismo avanzado, así como la reducción administrada de lo posible y la mutilación de la experiencia. Permitía poner de manifiesto que la sofisticación técnica de la sociedad, su progreso en el dominio de la naturaleza, no había ido acompañada de un desarrollo de los potenciales individuales y sociales, sino más bien de una brutal atrofia de los mismos. De ahí la insistencia de Krahl en formular necesidades emancipadoras difusas a nivel social, aunque fuera con categorías precarias e insuficientes. Pues, de lo contrario, la teoría crítica sucumbiría “al proceso de tecnificación de las ciencias” (Krahl, 1971: 323).

La repentina muerte de Krahl segó de golpe el potencial de un modelo de teoría crítica que apenas estaba despuntando.

La vida de Krahl, que física y psíquicamente recorría una senda escarpada y mortal, es testimonio de la seriedad existencial con la que se desarrollaba un principio de realidad emancipador como posibilidad colectiva de esperanza vital para el individuo (Claussen, 1984: 429).

Lo que vino después fue un proceso de descomposición en grupúsculos sectarios, lucha armada y brutalidad represiva del estado alemán. Sería ingenuo pensar que Krahl hubiera podido detener esta deriva histórica, pero sin duda hubiera sido capaz de articular teóricamente las derrotas y buscar nuevas perspectivas en ellas. Lo que de él nos queda son apenas unos pocos escritos, transcripciones de charlas y anotaciones arrancadas al olvido. Poco más que fragmentos, que llevan además la impronta de una vida convulsa, marcada por la intensidad de un movimiento que dejó poco respiro para el trabajo teórico. Con todo, estos escritos permiten reconocer un potencial teórico y político enorme que sigue ofreciendo estímulos que merecen ser continuados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2000). Kritik der Pseudo-Aktivität. Adornos Verhältnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, VI. Munich: Text+Kritik, 42-116.
- Adorno, Theodor W. (2003). Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943-1969, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII. Munich: Text+Kritik, 9-41.
- Backhaus, Hans-Georg (1997). *Dialektik der Wertform*. Freiburg: ça ira.
- Benjamin, Walter (1930). Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, 219-225.
- Berardi, Franco (2016). *L'anima al lavoro*. Roma: DeriveApprodi.
- Boyle, Michael Shane y Spaulding, Peter (2014). Hans-Jürgen Krahl: From Critical to Revolutionary Theory, *Viewpoint Magazine*, Issue

- 4: The State, 2014: <https://www.viewpointmag.com/2014/09/29/hans-jurgen-krahl-from-critical-to-revolutionary-theory/>
- Brinkmann, Heinrich; Brückner, Peter; Krahl, Hans-Jürgen; Lauer-  
mann, Manfred (1978). *Sinnlichkeit und Abstraktion. Materialien  
zu einer materialistischen Empirie*. Giessen: Focus Verlag.
- Cavazzini, Andrea (2010). Lutte de classes dans le capitalisme avan-  
cé. Les aventures de la dialectique chrz Hans-Jürgen Krahl.  
Séminaire du GRM: [https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.  
dir/1106/files/2013/01/GRM4.LENINE.Krahl\\_.Cavazzini.pdf](https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1106/files/2013/01/GRM4.LENINE.Krahl_.Cavazzini.pdf)
- Cerutti, Furio; Claussen, Detlev; Krahl, Hans-Jürgen; Negt, Oskar;  
Schmidt, Alfred (1971). *Geschichte und Klassenbewusstsein heute  
I*. Amsterdam: De Munter.
- Claussen, Detlev (1985). Hans-Jürgen Krahl. Ein philoso-  
phisch-politisches Profil, in: Krahl (1971), 424-431.
- Claussen, Detlev (1988). *Mit steinernem Herzen. Politische Essays*. Bre-  
men: Wassmann.
- Claussen, Detlev (2000). Der kurze Sommer der Theorie, in: ib.: *As-  
pekte der Alltagsreligion*, Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 154-163.
- Demirovic, Alex (1989). Bodenlose Politik – Dialoge zwischen Theo-  
rie und Praxis, in: Kraushaar (1998), vol. 3, 71-98.
- Dutschke, Rudi y Krahl, Hans-Jürgen (1980). “Organisationsreferat”,  
in: Kraushaar (1998), vol. 2, 287-290.
- Horkheimer, Max (1968). Vorwort zur Neupublikation, in: *Gesammelte  
Schriften*, vol. 3. Frankfurt a. M.: Fischer, 2009, 14-19.
- Horkheimer, Max (1970). *Beileidschreiben an die Eltern Hans-Jür-  
gen Krahls, Max-Horkheimer-Archiv*, published in: [http://www.  
krahl-seiten.de/](http://www.krahl-seiten.de/)
- Kalitz, Susanne (2007). *Von den Worten zu den Waffen? Frankfurter  
Schule, Studentenbewegung, RAF und die Gewaltfrage*. Wiesbaden:  
VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kocyba, Hermann (2010). Abstraktion und Herrschaft. Dialektik  
als Darstellung und Kritik. *Digger Journal*, 4: [http://www.dig-  
ger-journal.net/digger-4/abstraktion-und-herrschaft-dialektik-  
als-darstellung-und-kritik/](http://www.dig-<br/>ger-journal.net/digger-4/abstraktion-und-herrschaft-dialektik-<br/>als-darstellung-und-kritik/)
- Koenen, Gerd (2008). Der transzendental Obdachlose – Hans-Jürgen  
Krahl. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2, 2008, H. 3, pp. 5-22.



- Krahl, Hans-Jürgen (1971). *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlichen Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2008.
- Krahl, Hans-Jürgen (1979). *Erfahrung des Bewusstseins. Kommentare zu Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M.: Materialis.
- Krahl, Hans-Jürgen (1984). *Vom Ende der abstrakten Arbeit*. Frankfurt a. M.: Materialis.
- Kraushaar, Wolfgang (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung: Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995* (3 vols.). Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.
- Maiso, Jordi. (2009) "Teoría Crítica y experiencia viva. Una entrevista con Detlev Claussen". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 1. 105-159.
- Negri, Toni (1976). *La fabbrica della strategia*, Padova: Librerirossi.
- Negt, Oskar (1995). *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*. Hannover: Steidl, 2008.
- Rabehl, Bernd (1997). Zur archaischen Inszenierung linksradikaler Politik, in: *Kraushaar* (1998), vol. 3, 34-64.
- Reinicke, Helmut (1973). *Für Krahl*. Berlin: Merve Verlag.
- Reinicke, Helmut (2010). Theorie ist Revolte. Hans-Jürgen Krahl, die Theorieproduktion und 'no satisfaction'. *Digger Journal*, 4. <http://www.digger-journal.net/digger-4/theorie-ist-revolte/>
- Reinicke, Helmut (2013). *Rudi Dutschke. Aufrecht gehen – 1968 und der libertäre Kommunismus*. Berlin: Laika Verlag.
- Sassmanhausen, Norbert (2008). Biographische Skizze, in: Krahl (1971), 432-438.
- Schütte, Wolfram (1970). Krahl: Zu seinem Tode, in: Kraushaar (1998), vol. 2, 711-712.
- Tiedemann, Rolf (2011). *Adorno und Benjamin noch einmal*. Munich: Text+Kritik.
- Wesel, Uwe (2002). *Die verspielte Revolution. 1968 und die Folgen*. Munich: Blessing.
- Zur Lippe, Rudolf (1989). Die Frankfurter Studentenbewegung und das Ende Adornos, in: Kraushaar (1998), vol. 3, 112-125.



- ARTE, ESTÉTICA Y RELIGIÓN





# EL LENGUAJE VISUAL ARTÍSTICO DEL MUNDO INDÍGENA EN REBELDÍA. APROXIMACIONES AL MURALISMO COMUNITARIO ZAPATISTA, DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS IMÁGENES

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Detlef R. Kehrmann

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 17 de mayo de 2019

## RESUMEN

Partiendo de las consideraciones de la Teoría Crítica acerca de la “dialéctica negativa” entre imagen y concepto, el presente artículo intenta aproximarse al lenguaje visual artístico de las comunidades indígenas zapatistas, haciendo referencia en particular al muralismo comunitario que forma parte de una cotidianidad de la resistencia sociopolítica en forma participativa. A través de este muralismo se expresa una “estética de resistencia”, descolonizada con raíces indígenas premodernas como subversión del monopolio simbólico del mundo capitalista. Es un arte que requiere para su comprensión de categorías estéticas propias, autónomas con relación al mundo occidental capitalista.

*Palabras clave:* Teoría Crítica; imagen; arte indígena; zapatismo; estética.

## ABSTRACT

Starting from the considerations of the Critical Theory about the “negative dialectic” between image and concept, the present article tries to approach the artistic visual language of the Zapatista indigenous communities, referring to the community muralism that is part of a daily life of the

sociopolitical resistance in a participatory way. Through this muralism an “aesthetic of resistance” is expressed, decolonized with premodern indigenous roots as a subversion of the symbolic monopoly of the capitalist world. It is an art that requires for its understanding own aesthetic categories, autonomous in relation to the western capitalist world.

*Word Keys:* critical theory; image, indigenous art; zapatismo, esthetic.

## 1. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS IMÁGENES

Parece evidente que la discusión de obras artísticas visuales no está en el centro de la Teoría Crítica. Eso, en el caso de Adorno, contrasta con la gran cantidad de sus escritos sobre música y literatura; y su posición escéptica ante la cultura visual culmina en la evocación secularizada del motivo teológico de la prohibición de imágenes en el Viejo Testamento (Tränkle, 2013).

Hay que resaltar que tal problematización de la imagen está dirigida hacia su salvación en cuanto a su potencial utópico, evitando tanto la iconoclastia como la iconodulia (González Ávila, 2013: 386). Es en este sentido que, de acuerdo con la distinción programática de Horkheimer, de 1937, entre teoría tradicional y teoría crítica (Horkheimer, 2000), la Teoría Crítica se debe plantear también la tarea de ser crítica de las imágenes, y, a la vez, debe abrirse para la crítica por las imágenes (Didi-Huberman, 2015: 380-381), puesto que el cuestionamiento del pensamiento conceptual asociado a la dominación de la racionalidad subjetiva e instrumental, la búsqueda de ir a través del concepto más allá del mismo requiere de una “imaginación filosófica” cuya potencia crítica se vislumbra en categorías benjaminianas y adornianas como “imágenes dialécticas” (Benjamin, 2005) o “imágenes mentales” (*Denkbilder*) (Adorno, 2003a: 661) Adorno. En tales categorías se reconoce la conexión entre la imagen y el concepto, la sensualidad y el intelecto, no por una síntesis sino por una “dialéctica negati-

va” que no cae en la tentación ni de “conceptos vacíos de contenidos” ni de “intuiciones ciegas” (Kant, 2007).

El arte no es mera copia de lo visto, hace visible lo no visto; así una pintura es producto no sólo de lo que el pintor ha visto sino también del cómo lo ha visto. La mirada del artista no es vacía, sino es dirigida y formativa: selectiva, orientadora y valorativa, así que la obra artística visual revela algo sobre el sujeto de esta mirada (Schweppenhäuser, 2009: 25). Para la interpretación de tales obras hay que considerar que, si bien son apariencia, “fenómeno” y no “noúmeno” en el sentido kantiano (Kant, 2007), no obstante, son legibles, racionalmente descifrables en sus signos.

El potencial epistémico del arte se basa en una racionalidad contemplativo-estética, denominada por Horkheimer “razón objetiva” a diferencia de la “razón instrumental o subjetiva” (Horkheimer, 2002) y es considerado por Adorno como salvación de la filosofía (Adorno y Mann, 2002: 60). Según él, la auténtica obra de arte es aquello que aún resiste a la mala realidad, que huye de la cosificación, que se opone a la identificación, que no es la esfera de diversión o de consuelo, sino el lugar de una verdad que se encuentra negada en todas demás esferas de la realidad moderna.

“Arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad” (Adorno, 2004: 197), puesto que las auténticas obras de arte son enigmáticas en cuanto a su contenido de verdad al que sólo se le puede llegar por medio de la comprensión filosófica o sea su interpretación crítica, conjugando dialécticamente mimesis y racionalidad, lo no conceptual y lo conceptual para revelar una verdad social distinta, lo otro de la razón. La obra de arte se genera a través del impulso mimético, donde se plasma por un lado lo distinto al artista, el objeto, y por el otro lo asumido por él, el sujeto. Ese impulso se da dentro de una reflexión crítica requerida y realizada por el mismo objeto, una “construcción racional”. De esta manera la obra de arte absorbe ambos momentos, el impulso mimético y su crítica, su racionalidad, los cuales deben mantenerse irreconciliables para producir una imagen de verdad (Barahona Arriaza, 2004; Gómez: 1999).

En su *Teoría estética*, Adorno se opone a la contraposición o separación entre forma y contenido de la obra de arte. Teniendo en consideración la exaltación de la forma artística en el arte occidental moderno, rechaza una estética marxista arraigada sólo en la concepción realista, mimético-tradicional del arte y defiende el fuerte entrelazamiento entre forma y contenido, sin caer en la trampa del formalismo. Sostiene que el contenido no puede expresarse sin su formalización, así que la forma es contenido social que escapa a la intención subjetiva del artista.

Más allá del lenguaje artístico, según Adorno, la relación forma-contenido es central para la reflexión acerca del lenguaje en general. Critica tanto la concepción semiótica-formal del lenguaje con su estricta separación entre significante y significado, por olvidarse de la relación entre lenguaje e historia, como su cristalización en “jerga de autenticidad” que establece una identidad inmutable, ontológica entre palabra y cosa, prescribiendo lo histórico, lo temporal como necesario. Por el contrario, la “constelación” como elemento central del estilo expositivo del pensamiento de Adorno, agrupando “de manera concéntrica”, no sistemática las reflexiones acerca de la cosa a conocer (Adorno, 2004: 482) busca superar la supremacía del concepto y recuperar el valor expresivo del lenguaje, la “dignidad estética de las palabras” (Adorno, 2010: 338) como sede de la verdad, abriéndose hacia la trascendencia de la cosa, hacia lo que pretende más allá de lo que es, hacia lo no idéntico como “la propia identidad ca la cosa contra sus identificaciones”(Adorno, 2005: 156).

En este sentido el lenguaje artístico representa un esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limita a nombrar las cosas como son; es “resultado de una simbolización” (Belting, 2007: 14), un lenguaje simbólico, cuya interpretación requiere de patrones metodológicos caracterizados como dialécticos. Haciendo referencia a la indagación de la *epistémé simboliké* del lenguaje artístico visual, la Teoría Crítica debería tomar en consideración su afinidad con la iconología como ciencia crítica de la imagen, desarrollada desde principios del siglo XX en sus elemen-



tos fundamentales por el Círculo Warburg. La interpretación de los símbolos artísticos en la cultura occidental por Aby Warburg y sus discípulos a partir de raíces mitológicas y mágico-religiosas, cuya pervivencia indica “la coexistencia de la civilización lógica con una causalidad fantástico-mágica” (Warburg, 2004: 27), encuentra su analogía en el desentrañamiento de la dialéctica mito-ilustración en la Teoría Crítica de los años 40 y 50 que se resume en la sentencia: “El mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno, 1998: 56). Igual que para la Teoría Crítica, “la búsqueda de la conexión entre las formas estéticas y los contenidos” es central para las interpretaciones del arte visual por el Círculo Warburg (Adorno, 2004: 14), cuyo procedimiento experimental además es comparable con el pensamiento en constelaciones propuesto por Adorno (Schweppenhäuser, 2015: 14).

## 2. LO OTRO DEL LENGUAJE SIMBÓLICO DEL ARTE INDÍGENA

El arte indígena se nos presenta, a primera vista, como lenguaje simbólico de una cultura diferente de la occidental capitalista. Debido a esta diferencia hay que considerar que los modelos de comprensión estética arraigados en la cultura occidental no son trasladables sin más a otra cultura como es la indígena

La cuestión de las diferencias culturales no está desligada de la constitución de la conciencia subjetiva y de los problemas prácticos del entendimiento intersubjetivo, mutuo, posible en muchos casos sólo aproximativamente debido a límites de entendimiento poco superables, como se muestra claramente en la falta de equivalencia completa de traducciones de conceptos a diferentes idiomas, etc. (Ricoeur, 205: 23-24). De las diferencias en relación a algunos individuos en cuanto a criterios y formas compartidos con otros para el ordenamiento, la interpretación y la priorización de nuestras percepciones y acciones nacen los dos campos de la identidad: la identidad colectiva o “identidad como nosotros”

(Elias, 1990: 180-211), en la que el “nosotros” es una comunidad delimitada, y la identidad individual, denominada también “identidad como yo” (Elias, 1990: 180-211), “identidad del yo” (Giddens, 1997: 93-104) o “identidad personal” (Berger y Luckmann, 1997: 44). Así la cultura como propia se presenta desde la perspectiva subjetiva del individuo como otorgada de “sentido y significación” (Weber, 1982: 70), como “un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas” (Geertz, 1987: 88). Cultura en este sentido es siempre colectiva y a la vez individual: marco de referencia y orientación para las acciones de los individuos y a la vez objetivación de estas.

. A la “dialéctica negativa” en el sentido adorniano como crítica immanente del pensamiento identitario, para que se libere lo no-idéntico, lo otro, y se reconozca no sólo como alienación bajo la perspectiva de la apropiación en el sentido hegeliano, sino como anti-identidad, como “identidad de lo no idéntico” (Schipping, 2007: 71), se acerca una ética en relación a lo culturalmente diferente, “extraño” que resiste a su apropiación y no se define desde lo propio sino desde lo ajeno. Según tal ética, llamada por Waldenfels “ética responsiva” (Waldenfels, 1992), nuestra respuesta a una pretensión extraña no debe empezar desde nosotros sino siempre desde lo extraño – otra persona, otra cultura, otro lugar, otro tiempo. Es una respuesta que nos obliga, en el plano individual o en el colectivo, a cuestionar cualquier superación de lo ajeno en la forma de un centrismo como es el eurocentrismo u occidentalismo que representa las pretensiones universalistas del mundo de vida occidental-europeo como modelo único del progreso de modernización y civilización: la razón, la ciencia, la historia, la cultura del mundo occidental como “trampas fetichizadas de una interpretación hegemónica” (Lazo Briones, 2010: 157) acerca de la relación de esa parte con el resto del mundo.

Por ende, una aproximación al muralismo comunitario zapatista debe entenderse como diálogo intercultural dispuesto a renunciar a pretensiones universalistas de la estética occidental. El arte autónomo del mundo indígena rebelde requiere para su com-

presión de categorías estéticas propias, autónomas con relación al mundo occidental capitalista

En su investigación sobre “el razonamiento simbólico” a través del arte de danzas de indígenas norteamericanos, Aby Warburg considera que éstos se encuentran en un “estado de hibridación y transición”, porque “viven entre el mundo de la lógica y el de la magia, y su instrumento de orientación es el símbolo” (Warburg, 2004: 27). En este sentido podemos entender el arte indígena como interconexión simbólica de estos dos mundos, o sea como “memoria social” de comunidades insertadas en una modernidad capitalista occidental con respecto a su pasado remoto, ancestral y precapitalista. De ahí que sería muy erróneo considerar –de una manera etnocéntrica– el arte indígena como meramente “primitivo” (Boas, 1947), vestigio de un pasado remoto; más bien como conexión entre pasado y presente sus creaciones “son al mismo tiempo un arte á secas contemporáneo, incluso moderno” (Araiza y Kindl, 2015: 33). lo que pone en entredicho también aquellas interpretaciones “que ven en las formas expresivas de los indígenas, arte popular o artesanía, pero no arte” (Díaz Cruz y Guzmán, 2011: 179).

Teniendo en consideración la crítica adorniana a la popularización de un arte instrumentalizado como mercancía por la “industria cultural” (Horkheimer y Adorno, 1998: 165-212), proponemos entender lo “popular” –concepto generalmente usado en forma muy ambigua– del arte indígena en un sentido auténtico, de lo creado por y para el pueblo, como expresión cultural de los dominados (Scott, 2000), el otro arte o “arte otro” (Tapié 1952) diferente y opuesto a la cultura impuesta por los dominantes (Bajtin, 1998: último cap.).

En este contexto se plantea la importancia de la “dimensión pragmática” del lenguaje usado por los pueblos originarios en cuanto a la forma en que se relacionan sus palabras con las condiciones sociales y culturales de los mismos. Las lenguas de los indígenas zapatistas, que en su gran mayoría son de descendencia maya –tojolabales, choles, tzeltales y tzotziles– son lenguas de “hombres verdaderos” (Lenkersdorf, 1996). Podemos resaltar, se-

gún Lenkersdorf, en particular una diferencia fundamental de estas lenguas con las del mundo occidental: su forma no-monológica sino dialógica entre múltiples, por lo menos dos, sujetos. Sus oraciones no siguen la estructura sintáctica familiar para las lenguas occidentales “sujeto – verbo – objeto”, sino carecen del objeto gramatical, al disponer de diferentes tipos de sujetos y verbos de carácter semántico tanto agencial como vivencial. De esta manera las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje indígena se encuentran subordinadas a una praxis comunitaria en la cual la subsistencia de un individuo no es posible sin la subsistencia de los demás, de la comunidad en su conjunto, las relaciones sociales por ende se conciben como relaciones “nosótricas” entre personas igualitarias y no reductibles a relaciones entre cosas (Bustamante, 2013).

### 3. ARTE INDÍGENA Y RESISTENCIA POLÍTICA: EL EJEMPLO DEL MURALISMO COMUNITARIO ZAPATISTA

En los últimos años se puede observar, a partir del estudio de los movimientos y luchas sociales en Latinoamérica, una revitalización de la noción de lo popular en combinación con la de lo comunitario “en una doble dimensión: como un horizonte de transformación social y, al mismo tiempo como una práctica cotidiana de lucha”, alumbrando ambas dimensiones “a una forma no enajenada de ejercicio de lo político” (Linsalata, 2016: 19-20) protagonizado por “entramados sociales comunitarios” (Gutiérrez Aguilar, 2015; 19). Teniendo en consideración lo comunitario-popular como rasgo central del activismo político de los movimientos indígenas, se podría pensar que el lenguaje simbólico de los mismos debería encontrar su forma más idónea en un arte realizado no en forma individual, sino colectivamente. De hecho, el *arte comunitario* o *arte de la comunidad* (*community art*) implica una redefinición de los conceptos de artista y de obra de arte: la negación del papel del artista como agente aislado, delegando gran parte de sus funcio-

nes tradicionales al grupo comunitario; la negación de una obra de arte distanciada de la realidad social, transformándose la obra en un proceso de interacción social. Sin embargo, hay que señalar un problema importante del arte comunitario. Considerándose este mismo en su inicio como un movimiento radical alejado de la institución arte, con el tiempo ha adquirido un carácter muy diferente al convertirse en una parte integral de las políticas de instituciones culturales y sociales oficiales o en un objeto de enseñanza en centros de arte. Si bien por parte de muchos artistas involucrados se ha articulado resistencia contra la institucionalización del arte comunitario, perdiéndose con tal instrumentalización el carácter crítico de esta práctica artística (Bishop, 2012).

Como arte comunitario no instrumentalizado se nos presenta el muralismo zapatista, el cual –a diferencia del movimiento muralista histórico (principios del siglo XX hasta los años 50)– no se funda sobre trabajos de pintores individuales, sino es resultado más bien de procesos artísticos colectivos, y la responsabilidad de la promoción e impulso de la pintura mural ya no cae en el Estado sino en la autogestión de la respectiva comunidad (Hijar González, 2013), El muralismo comunitario zapatista forma parte de una cotidianidad de la resistencia sociopolítica en forma participativa. Esa resistencia se logra en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en Chiapas, agrupados desde 2003 en cinco centros regionales, llamados “Caracoles”, cuyo funcionamiento político-administrativo está a cargo de gobiernos participativos, “Consejos autónomos municipales” y “Juntas de Buen Gobierno” dentro de los cinco “caracoles” que agrupan varios municipios –de acuerdo al lema de “mandar obedeciendo” y sus principios de “servir y no servirse”, “representar y no suplantar”, “construir y no destruir”, “obedecer y no mandar”, “proponer y no imponer”, “convencer y no vencer”, “bajar y no subir”– , un sistema democrático radical que supera la separación entre lo político, lo social, lo económico y lo cultural y que ha llegado a ser modelo para otros movimientos de emancipación en el mundo (Zimmering, 2010). De acuerdo con los principios “caminar al paso del más *lento*, para ir todos juntos” y

“preguntando caminamos”, los zapatistas someten a prueba sus ideas de autonomía y las ajustan sobre la marcha de su implementación práctica. Eso tiene como consecuencia que puede haber diferencias entre las comunidades en cuanto a sus formas de vivir su autonomía, jugando las diferentes tradiciones indígenas un papel importante, en congruencia con el objetivo zapatista de crear “un mundo en que quepan muchos mundos”. Autonomía, en este sentido, promueve la participación de todos en la (re)construcción, “desde abajo”, de sus propias identidades colectivas en vez de identificar y absolutizar de manera esencialista “desde arriba” una imagen dominante de identidad. Son identidades que se definen en forma dinámica continuamente de nuevo, como procesos permanentes, teniendo en consideración la no exclusión de otros indicada por el principio zapatista “para todos todo, para nosotros nada”, el cual implica una pretensión universal de incluir a la lucha zapatista, más allá de “nosotros”, a todo aquel que se sienta “abajo y a la izquierda”. Con la consolidación de los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno se ha ido formalizando la resistencia zapatista a la “hidra capitalista” y al gobierno mexicano, una resistencia que implica una “ruptura epistémica” (Mignolo, 2010b) con los modos tradicionales de la política. Se busca una política independiente del Estado y distanciada a partidos políticos, orientándose a la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002).

El tomar distancia de formas de organización tradicionales de la emancipación social es un problema muy difícil de resolver, que obliga a expresar algo que no es parte de la experiencia sensible y requiere de nuevos códigos de comunicación entre los hombres acerca de la interpretación de la realidad en la que viven y de un mundo diferente que deseen. Así, aparte de la invención zapatista de neologismos y simbolismos, el enfoque estético juega un papel decisivo en la apertura de nuevas perspectivas del pensamiento revolucionario. Podemos hablar de una autonomía estética que complementa y es parte de la autonomía política zapatista. A través de obras de arte independientes de y opuestos a los cánones

del lenguaje artístico ligados a un sistema de arte contemporáneo mercantil, se expresa una “estética de resistencia” (Weiss, 2012), descolonizada, “aesthesis decolonial” (Mignolo, 2010a) con raíces indígenas premodernas, i. e. precapitalistas, como subversión del monopolio simbólico del mundo capitalista.

Las paredes de los edificios públicos y de muchas casas privadas en las comunidades están pintadas con murales. Este muralismo es parecido al sistema político-administrativo de los municipios autónomos zapatistas, donde todos los miembros comunitarios toman las decisiones a través de asambleas por el principio “mandar obedeciendo”, siendo todos los murales autorizados por la comunidad. En este sentido se trata de un muralismo realizado dentro de la comunidad; si bien hay diferencias en cuanto al nivel y la modalidad de la participación comunitaria, se debe considerar que todos los murales, incluso aquellos donde se reconoce la mano de un artista profesional externo a la comunidad, cuentan con una alta aceptación e identificación comunitaria (Hijar González, 2013; Martínez Genis, 2015). ya que se vinculan en su elaboración con los imaginarios locales y en su pura presencia forman parte de la vida cotidiana de las comunidades.

## BAJO EL VOLCÁN

ALGUNOS EJEMPLOS DEL MURALISMO ZAPATISTA  
(Fotos tomadas por el autor durante estancia  
en el Caracol Oventic del 17 al 21 de junio de 2019)





EL LENGUAJE VISUAL ARTÍSTICO DEL MUNDO INDÍGENA...



#### 4. MEMORIA SOCIAL, UTOPIA Y CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES DE RESISTENCIA COLECTIVAS

La “memoria social” es una noción central en el pensamiento de Benjamin, donde su diferencia con el “recuerdo” está relacionada con la distinción entre la “experiencia” y la “vivencia”. Mientras que la vivencia (*Erlebnis*), dominante en la modernidad capitalista, se refiere a lo efímeramente novedoso y sensacional percibido por individuos, la experiencia (*Erfahrung*) se desplaza del ámbito del sujeto individual hacia lo colectivamente compartido en cuanto a la vinculación sensorial, emotiva y cognitiva con lo que permanece. Así para Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de la historia* la rememoración del pasado, la mirada hacia lo que ha sido, debe ser lectura de la historia “a contrapelo”, no mera “evocación del pasado, simple nostalgia o recuerdo, sino su transformación, iluminándolo mediante “imágenes dialécticas” que lo sincronicen con el presente, lo hagan legible en el presente y éste en el pasado, rompiendo como “tiempo ahora” la continuidad y homogeneidad de la temporalidad abstracta derivada del trabajo abstracto impuesto por el capitalismo bajo el lema de “progreso”, posibilitando un “salto de tigre en el pasado”(Tischler, 2010; Löwy, 2003: 128).

Volviendo al muralismo comunitario zapatista, sostenemos que su lenguaje visual significa el esfuerzo de ir más allá de un mero medio de comunicación que se limite a nombrar la cosa como dato inmediato. Su forma trasciende un “realismo” en cuanto a la situación actual de las comunidades zapatistas, expresando la experiencia de éstas en el sentido enfático en que Benjamin usa este concepto. Su carácter simbólico, ahora lo podemos entender como apertura del mundo presente hacia la memoria colectiva de experiencias históricas relacionadas con un mundo pasado remoto aún no reprimido por la vivencia capitalista y con los conflictos y luchas en el mundo presente. Tal apertura posibilita la “simultaneidad de lo no simultáneo” (Bloch, 1985), percibir el universo como “multiverso” (Bodei, 1979) o sea –en lenguaje zapatista– como “un mundo donde quepan todos los mundos que resisten” (EZLN, 2005).

La imaginación de otro mundo posible que rompa con el “desencantamiento del mundo” (Max Weber) basado en la subordinación del trabajo vivo bajo el trabajo abstracto, reclamando el fin del “tiempo de reificación” y el comienzo del “tiempo de insubordinación” (Tischler, 2004), hace valer, a partir del no como “grito de horror y rechazo” (Holloway, 2002), la “utopía del valor de uso” (Echeverría, 1998) frente a la continua homogeneización y acumulación del valor de cambio como capital. La creación de un mundo de representaciones indirectas, i. e. no visibles, es producto del constante “trayecto antropológico” (Durand, 2004) entre subjetividades y su medio cósmico y social y llega a nosotros como imágenes simbólicas, que en su conjunto conforman los “imaginarios en la génesis del neozapatismo” (Matamoros Ponce, 2005). Fundamental para estos imaginarios es la actualización, a través de la memoria social, de “imágenes solidarias con metafísicas del pasado” (Matamoros Ponce, 2016: 138), no en el sentido de imágenes de un mundo trascendental fuera del mundo vivido, sino como “imágenes dialécticas” inscritas en este mismo mundo, trascendentes por vislumbrar su otredad, su “todavía no”. Son imágenes de un futuro guiadas por la memoria comunitaria que ilumina experiencias de un pasado remoto y reciente: las luchas sociales y sus contradicciones, esperanzas frustradas al hacerse consciente la ausencia de algo, realidades posibles, en proceso de ser, anticipando la realidad presente. Son imágenes que abren una dimensión utópica en un sentido no abstracto sino concreto – “utopías concretas” o “sueños soñados despierto” (Bloch, 1977 y 2007-2008) –al referirse a un horizonte histórico concreto.

Según Bloch, el arte es “una expedición a la utopía, a la utopía de nosotros mismos” (Bloch, 1977: 164). El contenido de la utopía es la esperanza fundamentada en la actualización y reapropiación de las esperanzas del pasado y también en la conciencia y memoria de la desesperanza y de las condiciones reales de posibilidad de superarla, en palabras de Benjamin, huyendo de la barbarie nazi: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse, 1968: 272). Para Adorno la utopía llega a ser distopía, utopía negativa,

ya que insiste en la utopía como “cambio del todo”, lo que rebasa el mero encadenamiento de contenidos de esperanza (Adorno/Bloch, 1975) y se fusiona con el pensamiento estético de Adorno, siendo el arte “lugarteniente” de la utopía como cambio del todo, es decir como *totum y ultimum*: De acuerdo con la *Teoría estética* de Adorno, el arte es “esa promesa de felicidad que se rompe” (Adorno, 2004: 184), una promesa que debe entenderse no como consuelo sino como crítica de la vida alienada y falsa, la “vida dañada” (Adorno, 2006); y es en el arte donde Adorno ve aún fuerza de resistencia contra la racionalización total del mundo, posibilidad de transformación social: “[...] sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe” (Horkheimer/ Adorno, 1998: 72). Igual a Adorno, también los zapatistas depositan en el arte la utopía de un cambio del todo: Son las artes y no la política que “cavan en lo más profundo del ser humano y rescatan su esencia [...] el arte entonces no trata de reajustar o arreglar la máquina. Hace, en cambio, algo más subversivo e inquietante: muestra la posibilidad de otro mundo” (EZLN – Subcomandante Galeano, 2016).

El muralismo comunitario zapatista es arte en resistencia. Formando parte de la cotidianidad de la resistencia zapatista en forma de la autonomía política de las comunidades zapatistas, está dirigido a “organizar la esperanza” (Dinerstein, 2016: 351) desde las significaciones imaginarias abiertas por la memoria colectiva en contra del olvido. Fortalece como proceso y resultado la unión comunitaria y por ende la construcción de subjetividades colectivas emancipadoras, “antagónicas al ‘todo’ de la sociedad de clases”, del “nosotros revolucionario” (Dinerstein *et al.*, 2013: 144 y 143) con sus valores fundamentales de la dignidad humana y la autonomía.

Desde la perspectiva del pensamiento estético de Adorno, el arte autónomo debe guardar algo como subjetividad. Esa no debe confundirse con la subjetividad del artista en que se reproduciría el problema del poder de disposición sobre el objeto a nivel de la producción de la obra de arte. La crítica de la estética del genio en la tradición del Romanticismo se articula en Adorno, partiendo de un replanteo de la concepción kantiana, como crítica de la idea de una expresión inme-

diata de la subjetividad del artista en la obra de arte. El arte moderno, según él, no puede mantenerse como un refugio irracional dentro de un mundo racional, un refugio fuera de las mercancías. La autolimitación del artista es necesaria para que ya no se perciba la obra del arte “de acuerdo al modelo de la propiedad privada” (Adorno, 2003: 118) como algo propio de quien la produjo, como objeto, sino más bien para que se la reconozca como sujeto. Al transponer el artista su subjetividad individual a la obra de arte, sometándose a las necesidades de esta, se salva la idea utópica de una subjetividad supraindividual y libre de pretensiones de dominio y el artista “se convierte en lugarteniente del sujeto total social” (Adorno, 2003: 121-122).

El “nosotros” dentro de las comunidades zapatistas está abierto al “ustedes” (EZLN – Mayor Ana María, 1998: 2013), ya que rebasa la (re)construcción de una identidad indígena dentro de un entorno capitalista, puesto que si es cierto que “no cabe la vida justa en la vida falsa” (Adorno 2006: 44), es necesaria la lucha contra la vida falsa, la lucha anticapitalista como lucha por la humanidad. El movimiento zapatista en este sentido debe entenderse como “emergencia de una nueva constelación de lucha de clases” (Tischler y Navarro, 2011: 67), como “movimiento en contra-y-más allá” (Holloway, 2007: 92), como lucha anti-identitaria, ruptura de las identidades, construyendo anti-identidades colectivas. Por ello, como escribe Holloway, “los zapatistas no son un ‘ellos’ sino un ‘nosotros’ [...] Cuando nos sentimos emocionados por las palabras de los comunicados zapatistas, no es un ellos que nos emociona, somos nosotros que nos emocionamos [...] por nuestro propio rechazo a la desilusión” (Holloway, 2000: 45). De ahí, la importancia que tiene el zapatismo y su arte para nosotros: construyendo cotidianamente una subjetividad contra y más allá de la dominación por el capital, nos muestra la potencialidad en nosotros mismos para descubrir nuestros deseos de liberarnos de la fantasmagoría que nos impone el fetichismo de mercancía en nuestra propia vida cotidiana, puesto que “todos somos zapatistas”, su lucha “es nuestra” (Holloway, 1997: 40).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2003a). “Dirección única, de Benjamin”. En: Adorno, Theodor W., *Notas sobre literatura*. Obras completas, vol. 11 (pp. 661-666). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2003b). “El artista como lugarteniente”. En: Adorno, Theodor W., *Notas sobre literatura*. Obras completas, vol. 11 (pp. 111-122). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2004). *Teoría estética*. Obras completas, vol. 7. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2005). “Dialéctica negativa”. En: Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad.*, Obras completas, vol. 6 (pp. 9-391). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2006). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Obras completas, vol. 4. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W. (2010). “Tesis sobre el lenguaje del filósofo”. En: Adorno, Theodor W., *Escritos filosóficos tempranos*. Obras completas, vol. 1 (pp. 335-342). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor W./Bloch, Ernst (1975). “Möglichkeiten der Utopie heute”. En Traub, Harald/ Wieser, Rainer (Eds.), *Gespräche mit Ernst Bloch* (pp. 58-77). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W./Mann, Thomas (2002). *Briefwechsel 1943-1955*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Araiza, Elizabeth/Kindl, Olivia (2015): “Performance y antropología del arte”. *Revista Diario de Campo*, 6-7, tercera época. 32-41.
- Bajtín, Mijail (1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barahona Arriaza, Esther (2004). “Teoría de la racionalidad y crítica social en Theodor W. Adorno. Utopía y razón dialéctico-estética en su filosofía”. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense.
- Belting, Hans (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter (1989). “Tesis de filosofía de la historia”. En: Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, pp. 175-191.

- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2007). "Experiencia y pobreza". En: Benjamin, Walter, *Obras*, libro II/vol. I (pp. 216-222). Madrid: Abada.
- Bishop, Claire (2012). *Artificial hells. Participatory art and the politics of the spectatorship*. London: Verso.
- Bloch, Ernst (1977). *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1985). *Erbschaft dieser Zeit*, Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp,
- Bloch, Ernst (2006-2007). *El principio esperanza*. 3 vols. Madrid: Trotta.
- Boas, Franz (1947). *El arte primitivo*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bodei, Remo (1979). *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch. Il confronto di Bloch con la tradizione filosofica da Platone a Heidegger*. Nápoles: Bibliopolis.
- Bustamante, Carlos A (2013). "Carlos Lenkersdorf. El tojolabal y la dimensión pragmática de los lenguajes". En: *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, 28. 155-170.
- Díaz Cruz, Rodrigo/Guzmán, Adriana (2011). "Miradas posibles: los ojos múltiples del arte y del ritual". *Antropología. Revista oficial del INAH*, 92. 178-190.
- Didi-Hubermann, Georges (2015). "Imagen de la crítica". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 7. 370- 386.
- Dinerstein, Ana Cecilia (2016). "Organizando la esperanza: Utopías concretas contra y más allá de la forma valor". *Educ. Soc., Campinas*, 135. 351-369.
- Dinerstein, Ana Cecilia *et al.* (2013). "¿Municipio libre o comunidades autónomas rebeldes? Los zapatistas y la construcción del 'nosotros' revolucionario". En: Dinerstein, Ana Cecilia *et al.*, *Movimientos sociales y autonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina* (pp. 117-146). Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Durand, Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- EZLN (2005). “Sexta declaración de la selva lacandona”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es> (5 de enero de 2018).
- EZLN – Mayor Ana María (1998). “Discurso inaugural”. En: *Chiapas*, no. 3. México: Era.
- EZLN – Subcomandante Galeano (2016): “Las artes, las ciencias, los pueblos originarios y los sótanos del mundo”. En: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/> (10 de diciembre de 2016).
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Gómez, Vicente (1999). *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Valencia: Cátedra.
- González Ávila, Manuel (2013). “La Teoría Crítica ante la cultura visual (Actas de un reencuentro imaginario entre Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse)”. *Revista Signa*, 22. 385-400.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Bolivia: SOCEE/Autodeterminación.
- Hijar González, Christina (2013). “Muralismo comunitario en Chiapas. Una tradición renovada”. *Nierika. Revista de estudios de arte*, 2(4). 38-47.
- Holloway, John (1997). “La revuelta de la dignidad”. *Chiapas*, no. 5 (pp. 7-40). México: Era.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta, México: Universidad de Puebla.
- Holloway, John (2007). “Autonomismo positivo y negativo”. En Holloway, John et al. (Eds.), *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política* (pp. 89-93). Buenos Aires y México: Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Holloway, John (2017). “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”. En: *Chiapas*, no. 10 (pp. 41-50). México: Era.
- Horkheimer, Max (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.



- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Lazo Briones, Pablo (2010). *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales: lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México: Siglo XXI.
- Linsalata, Lucía (2016). "Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica". En: Linsalata, Lucía (Coord.), *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades* (pp. 13-27). Puebla: BUAP.
- Löwy, Michael (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, Herbert (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Joaquín Mortiz.
- Martínez Genis, María del Carmen (2015). "Arte, signo y resignificación de la palabra en el movimiento indígena de América Latina. Del movimiento zapatista a la resistencia mapuche". Tesis doctoral. Granada: Universidad.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana/BUAP.
- Matamoros Ponce, Fernando (2016). "Lo que vale la pena de la experiencia mediada por violencia. Derecho y esperanza en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)". En: Linsalata, Lucía (coord.): *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades* (pp. 119-142). Puebla: BUAP.
- Mignolo, Walter (2010a). "Aisthesis decolonial. Artículo de reflexión". *Calle 14. Revista de Investigación en el campo del Arte*, 4(4), enero-junio. 10-25, <https://doi.org/10.14483/21450706.1224>.
- Mignolo, Walter (2010b). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ricoeur, Paul (2005). *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.

- Schipping, Anne (2007). *Interkulturalität im Denken Theodor W. Adornos*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Schweppenhäuser, Hermann (2009). "Wahrbilder und Wahnbilder. Sensuelle und intellektive Konstituentien der Visualität". En: Schweppenhäuser, Hermann: *Denkende Anschauung, anschauendes Denken: kritisch-ästhetische Studien über die Komplementarität sensativer und intellektiver Relationen* (pp. 20-30). Münster: LIT.
- Schweppenhäuser, Hermann (2015). "El arte como memoria social e historiografía inconsciente. Sobre la iconología del Círculo Warburg y la teoría de la cultura de la Escuela de Fráncfort". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 7. 3-19.
- Scott, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Tapié, Michel (1952). *Un art autre: où il s'agit de nouveaux dévidages du réel*. París: Gabriel-Giraud et fils.
- Tischler, Sergio (2004). "Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación". *Bajo el volcán*, 7. 121-137.
- Tischler, Sergio (2010). "La memoria ve hacia delante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2. 38-60.
- Tischler, Sergio y Navarro, Mina Lorena (2011). "Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales en México*, 37. 67-80.
- Tränkle, Sebastian (2013). "Die materialistische Sehnsucht. Über das Bilderverbot in der Philosophie Theodor W. Adornos". *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 36/37. 86-109.
- Waldenfels, Bernhard (1992). "Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena". *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, 71. 1-6.
- Warburg, Aby (2004). *El ritual de la serpiente*. México: Sexto Piso.
- Weber, Max (1982). "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social". En: Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weiss, Peter (2012). *La estética de la resistencia*. Hondarribia: Hiru.
- Zimmering, Raina (2010). *Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen*. Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag.

# LA POLITICIDAD DE HABITAR DESDE LA DIMENSIÓN SENSIBLE

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Paulino Alvarado Pizaña

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2019

## RESUMEN

Este artículo busca reflexionar en la dimensión sensible del habitar como acontecer cotidiano, así como en su potencia para la conformación de los espacios y tiempos de la vida buena, colectiva e individual.

Este señalamiento indica un lugar poco explorado en la potencialidad cotidiana de conformación de mundo. El lugar de la estética o dimensión sensible del habitar, una dimensión vital -sensorial, mental, corporal- necesariamente participativa incluso a pesar de la manera desatenta en que se realiza por quienes habitamos.

*Palabras clave:* Habitar, Dimensión Sensible, Estética, Modernidad capitalista, Dimensión espacio-temporal

## ABSTRACT

This essay looks for reflecting on the sensitive dimension of inhabiting. Reflection oriented on inhabiting as everyday happenings and in its potentiality for the conformation of times and spaces dedicated to good life, in its collective and individual terms.

This pointing indicates a less explored place on the everyday world's conformation potenciality. It is the place of the inhabit aesthetics, an essential dimension in its sensory, mental and corporal levels. Dimension

that is necessarily participatory, despite the regardless way in which it's realized for those that inhabit.

*Wordkeys:* live, sensitive dimensión, esthetic, capitalist modernity, temporal-space dimensión.

“La corrupción de lo mejor es lo peor.”

Iván Illich

(Illich, 2007: 1)

Los filósofos ‘célebres’ –casi todos ellos–  
intentan ocultarnos la celebración origi-  
nal balbuceada ahora con palabras grie-  
gas, como si fuera la lengua inicial que  
todas las madres nos hablaron.

León Rozitchner

(Rozitchner, 2011: 49)

**Lugar primero.** Donde se dibujará la manera en que la dimensión sensible de la existencia -aquello que denominamos estética- conforma profundamente la experiencia íntima, así como el universo social de comprensión y vinculación en la vida cotidiana y las múltiples situaciones que crea y que la crean.

He decidido volver explícito aquello que la estética esconde en sus raíces como palabra. Como es sabido, la estética en su acepción clásica se refiere a lo bello en la reflexión y el discurso filosóficos. Sin embargo, si hurgamos en su significado la estética en realidad nos estaría hablando de lo sensible en general (las sensaciones y las percepciones). En tanto nos habla de lo sensible, nos habla de aquello que sentimos, aquello que nos conecta con otras maneras de percibir e hilvanarnos: maneras sensoriales, maneras gestuales, corporales; maneras sensuales, afectivas (Vasallo, 2015: 5-12),

emotivas, energéticas pues. Esas cosas “finas y espirituales” a las que se refiere Benjamin; eso que suele ser tenido por efímero, por instantáneo y esfumable, mas cuya eficacia “se remonta en la lejanía del tiempo” (Benjamin, 2005b: 19). Así, en realidad la estética hace referencia a la dimensión sensible de la vida, de la existencia; al grado de implicación íntima con el mundo (Heller, 1989: 15).

Quizás por este modo de afrontar el mundo que representa la estética, es que para el discurso crítico marxista ésta ha permanecido relegada. No ignorada en su totalidad, sino relegada. Esta perspectiva ha encontrado un desarrollo más amplio en otras vertientes de la reflexión crítica como el feminismo, el situacionismo, el decrecimiento o las vanguardias artísticas.

Dentro del marxismo en particular y el pensamiento moderno en general, pocos han sido los esfuerzos de reflexión sobre la especificidad de la vida misma, sobre la dimensión histórica y las posibilidades de la transformación en un sentido emancipatorio, desde la estética: desde la dimensión sensible. Para peor, muchos de esos pocos esfuerzos en su momento fueron acallados, pues eran vertientes peligrosas al abrir escenarios imprevisibles de lo que sería la transformación social, humana: la justicia; la libertad; el disfrute y la acción colectiva, junto con el conjunto del mundo vivido, habitado.

Algunos de aquellos y aquellas que nos han llegado considerando la transformación del mundo en su dimensión sensible desde el discurso crítico marxista son Alexandra Kolontai, Henri Lefebvre, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Agnes Heller, Walter Benjamin, Marcuse, la Escuela de Frankfurt, Hanna Arendt, Rosa Luxemburgo o el propio Marx; quienes no temieron ver ese lado de la vida. Ese lado que es “el ámbito desde el cual podemos experimentar y reconocer el impulso de nuestra energía vital que se resiste y se niega a seguir siendo violentada” (Suárez, 2015: 34-35). Lado que además es poco programático, lado que ha llegado a asociarse con lo irracional o inconsciente.

Y creo que aquí emerge uno de los grandes límites del pensamiento crítico moderno en general. Su ordenamiento con la com-

prensión dicotómica del mundo para la que existe por un lado lo racional y por otro lo irracional, como dos universos separados en los que el uno es constructivo y el otro destructivo; en el que el primero es civilizado y el segundo es no sólo incivilizado, sino salvaje, irreductible. Y aquí el pensamiento crítico, incluso cuando se afirma radical, en ocasiones es profundamente conservador y muestra la incapacidad histórica para romper con la raíz positivista, con el lado burgués, el lado capitalista de la modernidad.

Tenemos entonces como primer momento, esta observación del lado sensible de la existencia sobre el que la reflexión estética permite posar la mirada, para comprender la historicidad de las formas y sus diferencias con las que la sociedad se da figura y sentido, rostro y corazón (Martín, 2016: 4); para comprender la manera encarnada de la vida, la corporización y biologización de la historia (Rozitchner, 2011: 38-39). Así, la idea de hablar de dimensión sensible es nombrar a la estética por lo que es en su complejidad y riqueza, no sólo por lo bello en la perspectiva reducida y superficial que sobre la belleza se ha cernido de manera cada vez más dominante.

Para la tradición greco-latina de la reflexión estética lo bello explicaba el lado sensual, sensorial, corporal, lo comunicativo de ello en la existencia. Un lado despreciado desde una perspectiva muy masculinista y parcial de la transformación social que, además, prefiere hablar de la vorágine del progreso e imaginarse en él (Benjamin, 2005: 23-26). Esa lógica bajo la cual –a decir de Tanizaki– “los occidentales, siempre al acecho del progreso, se agitan sin cesar persiguiendo una condición mejor a la actual” (Tanizaki, 2016: 70).

Demos una vuelta geográfica, una vuelta temporal para dialogar con las distintas formas de habitar y las raíces que también nos habitan como “necesidad de reconocer una genealogía propia” (Rivera, 2015: 309), para profundizar lo dicho hasta ahora entablando un intercambio con los distintos espacios históricos y sus distintos tiempos. Para profundizar en la dimensión sensible del habitar, indagemos en el significado de lo bello en las culturas

que continúan la vida de los pueblos enraizados en el suelo que hoy llamamos américa.

¿Cuál es pues, para una de las posibilidades de la dimensión sensible que nos habita, lo bello? En la cultura nahua -presente hasta nuestros días en muchos territorios de México y Centroamérica- lo *bello* = *Kualtsin* enraíza como vocablo o expresión, en lo *bueno* = *Kuali*. Entonces, algo que es bello o algo que llega a ser nominado como bello, debe ser bueno en un sentido recreativo, dignificante, florecedor de la existencia. Es la realización de lo bueno en un plano sensible o sensorial, su completamiento en una manera que logra enriquecer a la vida como condición y como expresión. Lo bueno se transforma en bello cuando es capaz de aportar vida hasta que sensitivamente puede percibirse esa bondad y beneficio, ese estar cabal, ese cuidar y florecer de la vida buena.

Así lo bello no es tan solo lo agradable superficialmente, sino algo o alguien bello lo es también por lo bueno de sus actos o sus cualidades. Si no es bueno, no puede ser bello. La partícula *Tsin* que completa lo bueno para nombrarlo como bello, tiene en nahua dos usos que especifican el sentido de lo *Bello* (*Kualtsin*) con relación a lo *Bueno* (*Kuali*). *Tsin* es tanto un diminutivo que alegóricamente expresa cariño, aprecio, cuidado –algo así como una caricia–; cuanto una partícula que implica reverencia, veneración, reconocimiento.

Del mismo modo, en p'urhepecha –que es un pueblo el cual, siguiendo sus memorias históricas y reencuentros, parece compartir origen con el nahua– *Sesi Jasi* que es lo bello, deriva de *Sesi*: lo bueno. Lo bello es pues, un desenvolvimiento, una expansión de lo bueno; pero no sólo. *Jasi* es el 'ser' o su esencia, su sustancia; la *sustancia del ser*. Lo bello, lo bonito, el *Sesi Jasi* sería entonces la esencia de lo bueno; lo bueno en un sentido sustantivo o sustancial, la expresión de que lo bueno es su sustancia, su esencia o de la realización esencial de lo bueno.

Finalmente, bajando por el continente vemos continuar esa misma matriz organizativa y comprensiva del mundo hasta tierras andinas. En kichwa -me explicó un amigo- *Alli* significa bueno

mientras *Sumak* significa bello. La interrelación entre estos términos se vuelve evidente cuando cualifican el mundo. Si *Alli kawsay* es la vida buena, *Sumak kawsay* es la vida hermosa y se encuentra valorativamente en un nivel más alto: en una mayor bondad: “además de buena, bonita”.

Esta aparente digresión nos permite ver las prácticas y nociones de civilizaciones y colectividades sociales sobre los que, si bien, pesa la voluntad permanente de sometimiento y el acoso perenne del desprecio y la integración, han sabido sostener y cultivar un modo de vivir, un modo de habitar, que reconoce lo bueno no sólo en sus consecuencias materiales u objetuales; prácticas, operativas o pragmáticas, sino que reconoce la completud de lo bueno cuando éste es capaz de traer un bien que trasciende el simple utilitarismo sobre las cosas, las personas, las relaciones y seres con quienes se cohabita. Cuando lo bueno es capaz de expresarse sensiblemente en el mundo. Habitares que viven tanto en quienes se reconocen nahuas, maseuales, kichwas o p'urhepechas, como en quienes las recrean en su manera popular y comunitaria de realizarse. En sintonía con esta mirada, Junichir Tanizaki desde la cultura japonesa dirá: “eso que generalmente se llama bello no es más que una sublimación de las realidades de la vida...” (Tanizaki, 2016: 42).

Eso crece en el tiempo o es en el tiempo, cuando este relacionarse con el mundo y con uno mismo, una misma, trae reconciliación y bienestar emotivo, sensorial, al individuo y al colectivo. Esto es, si no me equivoco, lo que la lucha por la emancipación de la humanidad y la naturaleza; lo que la lucha frente el capitalismo, busca –siendo congruente y radical– cuando busca como construcción permanente.

De esta manera se esclarecen los alcances de la estética para la reflexión crítica. Sin la dimensión sensible, sin este lado de lo estético en la lucha y en la reflexión sobre la lucha, no tiene sentido seguir luchando. Porque si se tiene en mente solamente una partícula de lo que somos como sociedad, de lo que somos las personas en tanto humanidad, de lo que es el mundo; lo que nos dice y explica qué somos como vida misma, está entendiendo la dinámica



social e histórica de manera parcial y empobrecida. Tanto en términos de subsunción, como en un sentido emancipador.

La dimensión sensible nos muestra también, de manera tangible y corporal en nuestras reacciones y percepciones sensitivas, los puntos de ruptura y resistencia en la vida bajo el capitalismo y toda forma de opresión. Nos los muestra a veces en forma de sícosis, de desvaríos, de rabias; de constante y recurrente incomodidad, mientras las formas de dominación buscan moldearnos justo para que esas incomodidades las toleremos o incluso las asumamos. Nos amoldan para que obviemos lo que nos violenta, para que lo aceptemos y nos acomodemos; para que volvamos costumbre el vivir con ello, el vivir escindidos, el sernos ajenos, desvinculados de nuestros rostros y nuestros corazones.

Sin embargo, la dimensión sensible nos permite tomar de las fisuras de la historia la experiencia y aprovechar esas persistentes crisis como un momento de disponibilidad cognoscitiva en que el espacio-tiempo de la reflexión es el momento que “abre” la vida para saber, interrogar, comprender; para hacerla emerger (Rivera, 2015: 285). Para poder entender la materialidad misma del tiempo inscrito en el cuerpo y los espacios, hasta poderlo tocar.

Ahí hay pues, en la dimensión sensible, un modo sistemáticamente despreciado e ignorado de intuir, de saber y conocer: de desnudar la trama desensibilizante de la dominación para descubrir su patrón secreto (Rivera, 2015: 285-291). Hay una forma de interpelar al otro: una forma que es permanente, indetenible, por la que constantemente nos estamos llamando y diciendo, nos estamos influyendo. Una forma que nos ha permitido desde antaño perseverar, “ejercer una mirada crítica, de bajo perfil, como tenaz resistencia a los mensajes y a los códigos de la modernidad alienada” (Rivera, 2015: 301) y seguir comunicándonos.

Eso está muy presente en la praxis de ciertos feminismos, en la vida de muchas culturas comunitarias en el orbe, en las irrupciones más heterodoxas de las luchas europeas. Ese modo de dialogar, ese modo de saber desde lo corporal vivido, lo habitado,

que es importante asumir y aceptar. Existe; así la teoría formal de cualquier sabor político no lo reconozca o le reste importancia.

Está aquí, en este instante, en cada uno de nosotros que lee o escucha. Está en los momentos de insurrección y en los de padecimiento; está en la alegría y la infelicidad; está en la satisfacción y en la tristeza; está en el gusto con que nos encontramos en algún lugar. Y en esa sensibilidad se proyecta toda la carga histórica individual y social, vital y generacional; todos los siglos que nos han formado están ahí. Interrogar a esas sensaciones y esas expresiones, es cuestionarnos profundamente sobre el tipo de vida que queremos y el tipo de sobrevivencia que llevamos: es mirar la ancestral y cotidiana “matriz de dominación” (Rivera, 2015: 291) con que nos velamos el entendimiento y confrontarnos en ella, mirar cómo nos habita y cómo nosotros mismas la reproducimos.

Entonces, he aquí la potencia de hablar desde la dimensión sensible del habitar, he aquí su radicalidad. He aquí la profundidad crítica que se puede alcanzar con su presencia en la reflexión. Por eso la dimensión sensible del habitar es profundamente política, porque está ligada indisolublemente al tipo de sociedad humana, al tipo de personas, al tipo de seres que somos y que nos hacemos ser, en cada tiempo y espacio singular. Porque está inscrita en el tipo de sociedad que queremos y en el tipo de sociedad que en estos momentos estamos creando o destruyendo.

Recurriendo a la ayuda de otras de las raíces de donde venimos quienes aquí habitamos, vemos pues, el sentido profundo de aquello que en la filosofía se ha dado en llamar estética. Y he aquí otra más de las radicalidades políticas del pensamiento y la acción desde la dimensión sensible: esa capacidad de hacer lo bueno del mundo, la realización esencial de la vida buena desde el punto de vista de lo sensitivo no es algo que se tiene que conquistar allá en lontananza. Llevar lo bueno a realizarse es una acción cotidiana, es un hecho permanente, es una constante confrontación con lo que somos, con lo que como sociedad nos impide seguir siendo o encontrar el camino cabal donde se respete la posibilidad de cada

pueblo a continuar recreándose sin pasar sobre lo diferente. La lucha es la vida misma, es encontrar los caminos correctos.

**Momento segundo.** “El cuerpo se expande cuando habita el mundo”: el análisis de la relación de intimidad poco explorada entre habitar, dimensión sensible y politicidad de la vida.

En el uso contemporáneo de las lenguas romances como el español, pareciera que vivir fuera un hecho separado del habitar. Como si por un lado fuera el tiempo y por otro el espacio. Sin embargo, Iván Illich en un bello discurso en Inglaterra nos recordaba que “Hacer la pregunta ‘¿dónde vives?’ es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres”. (Illich, 2014: 29). De esta manera, permitía y permite notar que la palabra habitar resaltaría la dimensión espacial de la vida y la palabra vida resaltaría la dimensión temporal del habitar; que son dos lados del mismo río continuo de la existencia.

En la misma exposición nos recuerda que en las culturas que aún guardan y recrean sus ámbitos de comunidad, en el habitar vernáculo, la correspondencia entre habitar y vivir es plena o, al menos, evidente. Con ello permite entender que en realidad, espacio y tiempo son parte de un mismo proceso vital; son parte de un mismo proceso de existir, de ser como colectivo y como personas. Nos recuerda que el ser humano y sus sociedades viven espacialmente porque el ser humano es un ser corpóreo; es un ser temporal, porque es un ser situado y material, que desenvuelve su vida en un entorno natural y social, histórico y anímico específico. Entorno que le sugiere formas de existir, formas de vivir; que le sugiere maneras particulares de habitar. Sugerencias de cuyo entendimiento dialogal han surgido la multiplicidad de formas singulares de lo humano; o de cuya incomprensión han devenido sus decadencias.

Recurriendo nuevamente a las culturas nahua y p’urhepecha podemos ver extenderse esta constatación de Iván Illich. En ellas, las palabras que se usan para hablar de la vida también se usan

para hablar del habitar. No hay diferencia: si yo habito una comunidad, barrio, pueblo o vecindad, yo vivo esa comunidad; mi vida está ahí, eso me organiza sobre quien soy, cómo soy, dónde estoy. Muchas maneras de atender esa especie de mandato cultural, las vemos tomar cuerpo en las estrategias para volver o corresponder con la comunidad, de los migrantes americanos que pueblan el mundo. En ellas, la noción de proximidad –que señala el estrecho vínculo sensible que me liga con mi pueblo–, es soga que me permite cumplir y refrendar la relación espacio-temporal y emotiva con mi raíz.

En lengua p'urhe *Erekani* quiere decir Vivir, Existir; pero también, Radicar, Morar, Residir, Habitar. Mientras que de la palabra *Irekani*, que significa Tener Vida o Vivir, se derivan las palabras *Irekarhikua* que dice tanto Casa como Forma de Vida, e *Irekua* que es tanto Patrimonio como Casa Familiar.

Mientras tanto, en nahua *Chantia* quiere decir Vivir, Residir, Habitar, Anidar; a su vez, *Chanti* significa casa, hogar. Así cuando yo digo “mi casa”, digo también “mi lugar de vida”. Hay otra palabra que también se usa para referirse al vivir: *Nemi*. *Nemi* significa habitar, residir, vivir, morar. De *Nemi* deriva la palabra *Nemilistli* que quiere decir Vida, la que también puede nombrarse como *Yolistli*, palabra emparentada con la noción de *yolot* = Corazón, que es la “esencia que nos da el movimiento”.

Estas perspectivas tienen uno de sus momentos más altos en la hospitalidad ancestral de los pueblos americanos –incluso mestizos– como forma habitativa de la reciprocidad y el agradecimiento afectivo; como expansión de la dimensión sensible. Una de las formas más evidentes de reproducción ampliada de la vida desde un cuidado de la politicidad propia y la capacidad de dotación de forma al cuerpo social. Un acto de suma bondad y belleza que es el reconocimiento del lazo primordial que sostiene nuestra vida y lo reverencia. Así como fuimos recibidos por la madre y el padre más primeros: la tierra y el mundo; agradecemos recibiendo, acogiendo, alojando al llegado como modo de gratitud y fundamento del continuo de la reciprocidad. Mirar desde esta raíz el habitar

permite ver nuestro desenvolvimiento y materialidad espacio-temporales en tanto “prácticas de sentido” (Rivera, 2015: 312).

Así, la división que se hace entre espacio y tiempo; división moderna, cartesiana; adquiere su real dimensión. Esta división que se inaugura en el pensamiento, situada en la geografía que hoy llamamos Europa, durante el tiempo en que se estaba conformando la vida capitalista por sobre un sinnúmero de culturas populares ajenas a su lógica, implica una vida que escinde el lugar del tiempo; una vida que escinde a la vida misma. Una forma de concebir el mundo, el territorio, a las colectividades y las personas, por partes que pueden ser separadas, disectadas: que entiende a la vida y sus mundos como una suma de partes y no comprende el diálogo permanente, el sucederse orgánico en el cual hay una profunda interpenetración de lo múltiple dentro del todo.

Cuando reconoce esta interrelación en un sentido propositivo, quiere verla como un proceso mecánico y manipulable, jamás como una constitución en la cual retirar una de sus partes transforma todo lo demás. En su sentido destructivo, este reconocimiento ha servido justamente para desmembrar las más variadas formas de lo humano y lo natural, que han poblado desde milenios el planeta. Silvia Federici, uniendo marxismo y feminismo, expone magistralmente este proceso en el capítulo “La lucha contra el cuerpo rebelde” de su libro *Calibán y la bruja*, afilando la mirada justamente hacia donde apuntó la crítica marxista, el pensamiento crítico reencontrado por Marx, realizado en aquello que se ha dado en llamar pensamiento dialéctico: interrelacional y reflexivo. (Federici, 2015: 215-262)

### **Lugar y momento terceros. Habitar sensible**

*Habitar y dimensión sensible* están profundamente unidos. Justo porque habitar es un hecho cotidiano, ese otro “viejo descuido del discurso reflexivo –histórico, sociológico– sobre la vida social” (Echeverría, 1998: 237). Tratar de entender el habitar o cómo habitamos

y cómo somos habitados por el lugar en el que estamos, cómo somos moldeados por el entorno que vivimos –incluso el ignorado entorno material– resalta varios elementos: resalta aquello que ya hemos mencionado: el metabolismo entre sociedad y naturaleza o entre personas y lugar habitado; mas resalta también el hecho cotidiano y situado de la existencia: su sentido ordinario y extraordinario en la conformación de la situación de las vidas y sus posibilidades.

La dimensión sensible hilvana el momento actual, el instante vivido, el lugar habitado, con el conjunto de la vida habitada hasta ese momento por mí y la que me ha antecedido en la piel, alma y experiencia de las mías y míos; mas también con las formas de vida que se anhelan, se desean, se ensueñan. A través de volverla explícita, de percibir esta dimensión, puede comprenderse el sentido profundo que organiza las maneras de sentir, entender, proyectar, comportar y sus formas reflexivas: sentirse, entenderse, proyectarse, comportarse. Sentido que sobredetermina el modo social y personal de recibir el mundo y actuar con él; de desplegar la vida colectiva e individual en el espacio y el tiempo. Sentido que es acto; que es un continuo transformándose, siempre siendo, habitando.

Así, en este entendimiento el *habitar se* recupera como dimensión sensible de la vida, como estética del existir. La sensación del espacio habitado es una percepción imperceptible de tan inseparable de la vida aconteciendo en su estar viva... hasta que es violentada (Rozitchner, 2011: 40). Por ello es necesario abrir un espacio y un tiempo de reflexión para comprender el estado de nuestro habitar como realización cotidiana de la vida. No es para nada la misma vida ni encontramos el mismo bienestar, cuando estamos en un lugar construido por la sociedad que sabe dialogar con su entorno, que sabe estar en la naturaleza; que sabe aprovechar los sonidos, la luz, el viento, las alturas, el clima, para lograr una vida buena sin tener que pelearse con ésta. Sin tener que recurrir a suplantarla en sus capacidades por “medios de vida” artificiales; es decir, sin acudir de manera innecesaria a tecnologías que malgastan y contaminan al mundo, a la sociedad y a la creatividad misma. Malgasto y contaminación que desgastan la energía del mundo para generar

otra energía sustitutiva que dé condiciones de habitabilidad, porque aquello construido por la sociedad no sabe estar en el mundo mismo y maltrata a quienes en ellos viven, haciéndonos olvidar nuestras propias capacidades corpóreas, psíquicas, anímicas e intelectuales.

No es lo mismo vivir en un lugar donde se puede llegar tranquilamente, en un recorrido breve, al lugar donde uno se desenvuelve intelectual o laboralmente; un lugar donde el tiempo ocupado para ir del trabajo al ocio, al descanso, al hogar, es el mínimo indispensable al grado que puede disfrutarse; que vivir en estos sitios que seguimos llamando ciudades, las que nos requieren 4 horas al día de recorrido o donde nos sentimos sometidos y sometidas a la intranquilidad de una violencia capilar. No es lo mismo un lugar donde los residuos de la vida humana se reintegran al territorio que nos da la vida, que un sitio donde los desechos de la sobrevivencia humana se vuelven contaminación permanente de los propios habitantes y del territorio y los seres que en él moran.

Esto que no es el habitar, que no es la vida buena, es lo que la existencia material y simbólica a comenzado a ser con la modernidad capitalista desde sus inicios. Es lo que la vida capitalista cada vez es más. Es una forma de malestar en la que nos “mimetizamos para aguantar” la aridez de la sobrevivencia (Rivera, 2015: 301), generando toda una serie de comportamientos, percepciones e imaginarios confusos y esquizoides.

La dimensión del habitar sensible, nos permite entonces reflexionar esto. ¿Cómo las sociedades y las personas perciben su ambiente, perciben el lugar habitado que conforman y por el que son conformadas? ¿Qué lugar les hace estar mejor psíquicamente, sensorialmente? ¿Cómo en la historia de los distintos pueblos y sociedades, se ha construido la materialidad donde los pueblos encuentran su bienestar? ¿Cómo las reuniones, el desenvolvimiento o la introspección se desarrollan de mejor manera? ¿Cómo se propician los encuentros y la conexión entre los que son? ¿Por qué la ‘línea de producción’ es eso: una recta reproductora de anonimía y abstracción, una consecución de labores donde nadie se mira con el otro, la otra; donde nadie se siente y nos ignoramos constante-

mente? ¿Cuáles son las consecuencias anímicas, psíquicas, corporales, históricas de esa forma de organizar espacialmente la existencia? ¿Cuáles sus consecuencias cuando es incluso el modelo para construir las ciudades y su consecución infinita de viviendas y demás constituciones materiales y simbólicas de la vida?

¿Qué acarrea para nosotros en tanto personas? ¿En qué contextos construidos, en qué mundos materiales levantados por los pueblos nos sentimos escindidos o enajenados, y en cuales nos encontramos íntegros hasta reconocernos? ¿En cuáles nos sentimos integrados, incluidos, nos sentimos bien y podemos ser cabales? Si el mismo mundo material ejerce, por lo sensible y lo corporal en movimiento –comportamientos, desenvolvimiento en el ambiente– un profundo efecto pedagógico que nos da cuenta de lo que somos (Pasolini, 2009: 46-60), ¿cómo poner el habitar al servicio de quienes le habitan?

Por ejemplo, los pueblos que, desde antes de la conquista, dieron rostro al continente en su conjunto, crearon su habitar intercalado con el mundo que los recibía. Disperso se le llama en la nomenclatura especializada moderna; nosotros podemos nombrarlo como integrado en el entorno. No se distinguía radicalmente el mundo natural del mundo humano, sino se entrecruzaba dando pie al intercambio de lo múltiple. También el cultivo era así, organizado por gradaciones desde el patio hasta la milpa y siempre orientando la colaboración entre las plantas en un cultivo múltiple y complementario: en la recreación de un hábitat singular en pequeño.

Así era también la forma de la ciudad o la comunidad: entornos proporcionales que se hilvanaban basados en la complementariedad de sus labores, teniendo como base los lazos de colaboración. Cada comunidad; cada *ireta*, *altepet*, *yucunduta*, *an dehe nttoehe*, *tsabalde*, *batabil*, *nass*, *chuchu tsipi* o *ayllu* –unión de asentamiento, comunidad humana y territorio–; ha sido un espacio y un tiempo constituido a partir de la colaboración de los distintos que en él habitan, estableciendo siempre una práctica dialogal. Así las casas de las culturas comunitarias, han sido moradas en que sus espacios se encuentran acondicionados para que muchas cosas distintas puedan ocurrir, incluso al mismo tiempo. A este género de



espacios se les llama policrónicos (Hall, 2011: 212-214), nosotros podemos llamarles “porosos” (Echeverría, 1998: 239; Benjamin, 2016: 6-13): dispuestos para muchos tiempos simultáneos, para la interpenetración de actividades e intenciones. Hoy esta raíz sigue vive con sus flores, frutos y guías orientando diversos habitares.

Es evidente que esta conjunción de actividades sigue ocurriendo en los espacios de la américa profunda –para hacer abuso de la metáfora de Bonfil Batalla–. En la cultura p’urhepecha, en la cultura maya, pero también en las culturas populares mestizas –herederas de este modo de vivir– el patio junto con la calle, los pórticos y aleos es el lugar de encuentro en medio de la labor: donde se teje, se repara, se conversa, se cría y se juega. Son los sitios al lado de los espacios de taller o de los graneros, donde se limpia la cosecha o las herramientas; según si la vida es urbana o campesina.

En el uso y disfrute de estos espacios, en su ratificación reiterada en los tiempos, existe “un gesto colectivo de actualización celebratoria, de reapropiación periódica”. El habitar, pues, como continuidad de un sentido coherente entre espacio y sociabilidad recreativos, expresa el carácter de las colectividades que lo habitan como “comunidades de sentido” (Rivera, 2015: 294-301).

Todos estos entornos de la vida, son realizaciones en que se han plasmado la dimensión sensible y las formas de habitar en la cultura material de cada colectividad. Son objetualidad en que la gestualidad, el posicionamiento y movimiento reiterado de los cuerpos y ánimos en diálogo cotidiano en estos espacios, los ha labrado al tiempo que labra las matrices culturales de las que abreva la vida misma. Estos ámbitos de comunidad son valores de uso apreciados por su congruencia con el mundo habitado que requerimos y merecemos; mundo que continúa hoy en pueblos, barrios y colonias de la américa de abajo. Son valorados como subterránea fuerza que cohesionan la existencia y la vuelve bella en medio de la dificultad. Por ello, el mañana se asemeja inmensamente al hoy a partir de “la permanente actualización del pasado-como-futuro a través de las acciones del presente” (Rivera, 2015: 310).

Hoy en día, gran sufrimiento de quienes habitan el México contemporáneo, se explica por la dislocación proveniente de la imposición de un modelo de vida que es aceptado conflictivamente por quienes lo realizamos. Un modelo en el cual cada lugar habitado está unívocamente diseñado para una actividad que debe realizarse de acuerdo a cánones exteriores, lo cual lo vuelve restringido y constrictor para quienes han mamado otra matriz cultural como forma de recreación de la vida personal y colectiva.

A esto se debe sumar el empequeñecimiento marginal de los espacios construidos, haciendo sitios mínimos en los que da pena recibir a más personas de las que con comodidad pueden desenvolverse en ellos y constriñendo la capacidad de disfrute de sus habitantes: espacios unilaterales, monocrónicos que no corresponden a las formas de la vida popular. Sitios en los que realizar una actividad distinta a la que éstos en su especialización nos constriñen, implica transformar físicamente esos espacios: romper un muro, agrandar la sala, quitar los muebles, para dar cabida a un modo de vivir que requiere otras formas. Requerimiento que no pasa, las más de las veces, por el raciocinio mental, sino por la sensación corporal de que ese espacio no alcanza, no está cabal.

La arquitectura y el urbanismo del capitalismo padecen de una enfermedad permanente que es el tratar de construir espacios en lucha con el lugar en que se construyen y con los modos de vida de sus habitantes, para construir entonces un modelo artificial de bienestar. Y esa ficción se construye por medio de imponer tecnologías en esos lugares que hagan de edificaciones invivibles, edificaciones vivibles: aires acondicionados, pisos radiantes, gastos energéticos insospechados; plazas comerciales al lado de lugares de trabajo o paso, donde la recreación y el ocio, mediante el pago obligado, encuentren un espacio para que las personas podamos liberar nuestra mente y nuestro cuerpo de la alienación a la que el trabajo permanente las somete. Mas de manera tal que esa libertad se vuelva tan sólo distracción para quienes somos dominados y exprimidos, una vez más, por el mercado.

Las soluciones que otorga –y que reproducimos– son opciones que lo único que hacen es atarnos y humillarnos más, al tiem-

po que nos desvincula de nosotras mismas y de lo demás (Vasallo, 2015: 9). Oprimir más, disminuir, esclavizar aún más; matar la vida misma: las soluciones para acabar con la alienación no hacen sino alienarnos más anestesiando la sensibilidad, desestimando el sufrimiento, insensibilizando el entendimiento.

La crítica al capitalismo y su modernidad, encuentra entonces en la perspectiva del habitar y la dimensión sensible un aliado fundamental. Porque la modernidad capitalista, inhibe, muta –cuando no destruye– la propia dimensión sensible de la existencia. La subsume para volverla una ficción, una mentira en la *fascinación* del hedonismo; en el aislamiento autorreferencial; en la soberbia disfrazada de elegancia que cubre la ausencia de un ser completo con una apariencia exterior; en el consumo compulsivo para suplantar nuestras carencias. La vida bella es así, negada sistemáticamente en la vida de la espectacularidad capitalista al escindir a la persona y sus sociedades, para sustituirlas del lugar de horizontes y orientadoras de su propia existencia. Es negada al romperla, al vaciarla de sí. Sin sensibilidad no hay sentido posible.

Al empobrecer y manipular la vida y su dimensión sensible para volverlas objeto de mercado y fuente de enriquecimiento dinerario, aquello que se opera como subsunción capitalista de la sensibilidad y del habitar, de tan íntima transformación que implica, es en verdad esa *mutación antropológica* que señalara el irredento Pasolini (Pasolini, 2006: 39-64). Mutación que humilla y empequeñece a la persona y su sociedad.

Porque los cambios se dan en el ámbito de la comprensión sensible y simbólica del mundo, de los códigos y prácticas personales y colectivas de comportamiento y de expresión; se dan en el modo de usar, entender y relacionarse con el mundo; de posicionarse y moverse corporalmente en él; se dan en la manera de sentir y percibir, de comprender esa percepción y esas sensaciones. Es decir, cambia la cualidad histórica, cultural y sensitiva íntima de un pueblo y sus personas, sus normas y acuerdos, su visión del mundo y horizonte, su comportamiento y su movimiento: el sentido singular de realización de su existencia. (Pasolini, 2006: 41-59)

#### 4<sup>to</sup> paso. A manera de conclusiones: el paisaje

La reforma de la consciencia consiste, tan solo, en el hecho de que el ser humano permita que el mundo devenga su propia consciencia interna [...]. Se verá entonces cómo desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa...

Karl Marx, Carta a A. Ruge, sept. 1843.

Así, habitar de manera recreativa, de modo congruente con la vida buena y bella, es ganar los espacios y los tiempos para la reflexión pausada que permita vislumbrar el mundo que se quiere; que permita ensoñar la vida buena, la vida que se desea: el suelo afectivo que sostiene nuestro paso (Rozitchner, 2011: 35). Vida que en cada lugar se corresponde con maneras específicas de realizarse en su particularidad como vida que cuida, como vida que reconoce y se reconoce con los otros; vida que habita de manera cabal. Habitar de manera cabal permite sentir y cuidar la vida y sus afectos; permite “conocer con el cuerpo, autoconstruirnos a través de un diálogo con la materia y de las conversaciones”; permite el aprendizaje en el silencio de la palabra (Rivera, 2015: 302).

Marx mismo en su exposición sobre el método para comprender la realidad concreta es el primero en reconocer que la realidad es múltiple en las partes que la componen y es múltiple en sus posibilidades de devenir, posibilidades que florecen como vida social concreta a partir de la coherencia que a cada sociedad le es dado otorgarse. Esto, bajo la perspectiva de la dimensión sensible es bañado en una nueva luz como lo demuestra León Rozitchner, quien dando un giro a este reconocimiento de Marx expone cómo en el enhebrarse de la experiencia sensible y el mundo material, “se fueron abriendo camino los enlaces creadores de un sentido que incluye lo disperso y lo organiza: construye el primer “concre-

to sentido”, esa originaria síntesis de lo múltiple o esa unidad de lo diverso” (Rozitchner, 2011: 15).

Precisamente, aquello a lo que Bolívar Echeverría se refiere cuando habla de las varias humanidades que existen y han existido en su expresión como pueblos, culturas y sociedades, como la muestra misma de que la realidad es múltiple y que múltiples son sus posibles caminos de realización (Echeverría, 2010: 15-26, 109-125 y 2013: 43-53).

La multiplicidad de formas con que se ha dado el reconocimiento con el mundo habitado, ha significado también un variado encuentro de la humanidad consigo misma y, en correspondencia, la conformación diversa de mundos humanos acordes a esos encuentros: la configuración de diversas formas de construir un hábitat conforme a las maneras de habitar que se fueron dando los pueblos humanos en mimesis con su medio y las metáforas que han dado y plasmado sus sentidos en el mundo. He llamado riqueza a esta multiplicidad de formas, porque todas han significado maneras específicas o particulares de responder a la continuidad y desenvolvimiento de la vida colectiva, orientadas por un entendimiento dinámico y tenso con el mundo habitado hasta moldearlo y ser moldeadas por él, buscando el equilibrio.

La dimensión sensible apunta justamente a este reconocimiento también: a la multiplicidad de maneras, de vivir, habitar y experimentar; a la capacidad de encuentro entre lo variado (Martín, 2012: 34-36). Reconocimiento que junto a la cotidianidad de la transformación y a la importancia de la forma de conocer desde lo corporal, lo sensorial, lo afectivo y lo emotivo, son el núcleo de su radicalidad emancipadora. Son el lugar desde el que es posible vislumbrar *lo sensato* del mundo, la vida buena, las imágenes dialécticas (Benjamin, 2005: 860) insertas en la realidad concreta; el habitar bello que queremos en su integralidad: lo “concreto real pensado”, el cosmos histórico interiorizado que ordena nuestra percepción y comprensión del mundo, pero que también adelanta el horizonte del deseo: “esa iluminación general donde bañan todos los colores, y que les da su singularidad. Ese éter particular

que determina el peso específico de todo lo que existe en él de saliente” (Marx, 2007: 28).

Estos serían algunos esbozos de lo que el habitar y la dimensión sensible del habitar tienen como potencial político para la emancipación y tienen como ofrecimiento de radicalidad al pensamiento crítico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2005a). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2005b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Edit. Contrahistorias.
- Benjamin, Walter (2016). *Immagini di Città*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Di Martino, Ernesto (2013). *Sud e magia*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli editore.
- Echeverría, Bolívar (1998). “Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)”. *Debate Feminista*, sección “desde lo cotidiano”, 9(17). México: UNAM. 237-244.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de cultura*, México, FCE – Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: Itaca.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Puebla / Oaxaca: Tinta Limón/Pez en el Árbol/Labrando en Común.
- Fernández Christlieb, Federico & García Zambrano, Ángel Julián (Coords.) (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. México: FCE/Instituto de Geografía UNAM.
- Hall, Edward T. (2011). *La dimensión oculta*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Heller, Agnes (1989). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontanamara.
- Illich, Iván. (2014). *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. México: UAEM.

- Illich, Ivan & Cayley, David (2007). *La corruption du meilleur engendre le pire*. Arles: Actes Sud.
- Martín Juez, Fernando (2012). *En el lugar de la bifurcación*. México: CIDI-UNAM.
- Martín Juez, Fernando (2006). “Flor y Canto” en *Lo bello de las cosas. Materiales para una estética del diseño*. Barcelona: Gustavo Gili, de Fernando Martín Juez – ensayos Sitio web: <https://fmj2016.files.wordpress.com/2016/10/copia-de-flor-y-canto.pdf>
- Marx, Karl (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI editores.
- Marx, Karl (2007). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI editores.
- Pasolini, Pier Paolo (2002). *Il sogno di una cosa*. Italia: Garzanti Libri.
- Pasolini, Pier Paolo (2009). *Lettere luterane*. Milán: Garzanti Libri.
- Pasolini, Pier Paolo (2006). *Scritti corsari*. Milán: Garzanti Libri.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rozitchner, León (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Suárez Lima, Ana Laura (2015). “Las Patronas: la dimensión sensible de lo político”. Tesis de maestría en Sociología. Puebla: ICSyH-BUAP.
- Tanizaki, Junichir(2016). *El elogio de la sombra*. España: Siruela.
- Vasallo, Brigitte (2015). *Redes Afectivas y Revoluciones*. Oaxaca/Valencia: pensaré cartoneras.





# *EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN* Y LA INSURGENCIA DE UNA DEVOCIÓN RELIGIOSA NEGATIVA

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Guillermo López Varela

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2019

## RESUMEN:

El culto a la Santa Muerte no es una devoción a la Muerte como horizonte irrevocable, sino paradójicamente, es un culto a la vida. Un desbordamiento creyente que revela las históricas condiciones de acumulación y despojo en la modernidad capital, patriarcal y colonial. La práctica religiosa de la “Niña Blanca” despliega un proceso que piensa desde, contra y más allá de la muerte banalizada, invisibilizada, naturalizada, y burocratizada por las técnicas del mercado. Dónde la devoción trama historias que remiten concretamente al presente de personas que han desplegado en sus vivencias esperanzas contra la forma institucionalizada de conceptualizar socialmente la muerte y del capitalismo como religión. *Palabras clave:* Capitalismo, religión, teologías negativas, desbordamientos creyentes, esperanzas

## ABSTRACT

The cult of the Holy Death is not a devotion to death as a linear horizon, but paradoxically, it is a cult of life. A believing overflow that reveals the historical conditions of accumulation and plunder in the capital, patriarchal and colonial modernity. The religious practice of the “Niña Blanca” unfolds a process that thinks from, beyond and against the death banalized, invisibilized, naturalized, and bureaucratized by the techniques of

the market. It is a story that specifically refers to the present of people who have deployed in their experiences hope against the institutionalized form of socially conceptualizing death and capitalism as a religion.

*Key words:* Capitalism, religion, negative theologies, believing overflows, hopes

Sólo por mor de los desesperanzados nos  
ha sido dada la esperanza  
(Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns  
die Hoffnung gegeben).

Walter Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, 1919

En nuestro artículo, partiendo de las provocaciones del texto *El capitalismo como religión* (1921) de Walter Benjamin, reivindicamos que, en el nuevo escenario religioso mexicano, devociones como la de la Santa Muerte, interpelan a sociedades donde la muerte se ha vuelto un estatuto banal, burocrático y cotidiano y donde pareciera no existe un anhelo de redención o pretensión de emancipación. Pues el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado y sus múltiples violencias acumulativas y genocidas.

Entonces, ¿Cuál podría ser el *aquí* y el *ahora* de esperanzas en las religiones? Parafraseando a Marx, ¿cuál sería el lugar de lo religioso en un mundo descorazonado? ¿De qué forma habríamos de pensar-nos en el mundo alienado, que venera ídolos, mercancía y dinero, para que el pensamiento utópico de los creyentes en otro mundo tuviera un lugar? ¿Desde dónde podríamos mirar la irrupción de posibilidades en una experiencia de negatividad en la vida cotidiana? ¿Qué implicaciones tiene hablar de una acción afirmati-

va, negativa, creativa/utópica? ¿Cómo podemos encontrar el despliegue de un pensamiento religioso en tiempos “post-seculares”<sup>1</sup>?

En un primer momento, para nosotros el mito de la modernidad se ha erigido sobre el olvido y la negación de la muerte, aunque paradójicamente, la muerte en los marcos de este proceso de subjetividad y subjetivación patriarcal, colonial y capital, sea el tejido que dota de (sin) sentido a la experiencia moderna, acumulativa y violenta. En un segundo momento, consideramos que nuestro estudio de la devoción de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla permite avanzar en una reflexión, desde la cual, la muerte no es una experiencia negada, sino, por el contrario, el constante anhelo de urdir la vida como éxtasis de cara a la *forma* mercancía/muerte.

De esta forma, concebimos que las religiones no expresan dogmas de fe sin sujeto histórico concreto, sino, reflexionando con los aportes epistemológicos de Horkheimer, un irrefrenable *anhelo de justicia* (2000), un impulso de búsqueda de lo *radicalmente otro*, la ansia de *apertura* (Nancy, 2010), la posibilidad del momento comunitario en un mundo regido por la desesperación y descorazonado (Marx, 2009).

---

<sup>1</sup> Queremos advertir al lector (a) que por “sociedades postseculares” no hacemos nuestros los debates de intelectuales como Jürgen Habermas o Klaus Eder, pues designan una categoría descriptiva y valorativa vigente para sociedades de Europa central que tiene que ver con interpretar los desafíos que representan para aquellas sociedades la emergencia e “integración” de subjetividades que no hacen o han hecho suya la idea de la “secularidad” europea. Nuestros lectores entenderán que uno de nuestros argumentos centrales tiene que ver con la idea de que la religión en sociedades patriarcales, coloniales y capitales como la mexicana se ha producido como una experiencia de rebasamiento epistémico de aquellas propias circunstancias históricas. Por ende, cuando nosotros mencionamos la tensión con el debate post-secular interpelamos a la dificultad de entender a la devoción de la Santa Muerte como un esfuerzo colectivo por visibilizar una crítica en, contra y más allá de la sociedad cruel, necrofilica y que banaliza las violencias cotidianas en las que nos insertamos.

Entonces, nuestro artículo tiene como brújula meditativa la fuerza de recuperar los hilos históricos de negatividades sociales, imágenes esparcidas del sujeto social. Como Marx (1980) en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de 1844, queremos liberar los deseos de las entrañas empíricas de la propiedad privada y la acumulación de Capital, aspectos considerados por otras teorías sociales que solo describen empíricamente el mundo como sistema autorregulado, de cabo a rabo, eminentemente lógico e indiferente a los proyectos internos de luchas por la sociedad emancipada de la auto-alienación (el *Eros* contra la civilización) (Marcuse, 2010).

Por ello, pretendemos argumentar que la devoción religiosa popular de la Santa Muerte en México, no sólo encarna un momento de dominación lineal y atemporal, sino, por el contrario, instantes múltiples que abren remanentes estéticos-políticos hacia un cambio social radical. En este horizonte, un aliado de pensamiento sería Walter Benjamin y su penetrante ensayo *El capitalismo como religión* (1921). Un texto que nos permite tejer algunos de los remanentes del fenómeno religioso desde la Teoría Crítica. En un segundo momento, desde las espacialidades y temporalidades asociadas a la sociología como praxis política liberadora, nos preguntamos si en el contexto de las religiones post-seculares es posible hablar en clave del lenguaje utópico de la sensualidad contemplativa y la oración/acción como movimiento estético crítico del mundo. Con Teodoro Adorno (2008) sabemos que el conocimiento deberá abrir el objeto para, como una “caja de pandora”, liberar el proceso acumulado en las constelaciones (humanas, históricas y antagónicas) del concepto.

El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que actualiza y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación el concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave

o un sólo número, sino gracias a una combinación de números (Adorno, 2008: 166).

Así, en primer lugar, subrayando el proceso histórico acumulado en el concepto *capitalismo como religión*, en sus múltiples constelaciones de lucha, procederemos a hablar de distintos horizontes de traducción que provoca la lectura del texto de Benjamin, cuya difícil datación implica hacer una exégesis de la propia obra.<sup>2</sup>

La mayor parte de los especialistas que han bordado su mirada al texto, Wiegel (2008), Agamben (2012) ó Baecker (2003), Löwy (2009), convergen en que la reflexión del *Capitalismo como religión* es un texto fragmentario, escrito a la manera de una *iluminación profana* que será siempre inacabada, irradiante, provocadora y afín electivamente con el espíritu utopía, reflexionado también por Ernst Bloch.

Una de las ideas centrales que interpelarían la existencia de devociones negativas que horadan desde dentro los cimientos del capitalismo/muerte en el *Kapitalismus* tendría que ver con la idea

---

<sup>2</sup> El manuscrito *Kapitalismus als Religion* fue publicado por primera vez en 1985 en su *Obra Reunida* por Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser para la editorial Suhrkamp. Como se ha especulado, este manuscrito pudo haber sido escrito en 1921. Podríamos ubicarlo dentro de la obra temprana de Walter Benjamin. Sería contemporáneo de su periodo de juventud anarquista con un individualismo rebelde, pero ligado a preocupaciones del sentido social de esperanzas en la palabra: “Sobre la crítica de la violencia” y el “Diálogo sobre la religiosidad del presente”; de “Sobre las Afinidades electivas de Goethe”, pasando por el “Fragmento teológico-político” y “Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres”. Lo que podría situarnos respecto a las preocupaciones del Benjamin, ligadas al lenguaje en sus dimensiones sensuales y poéticas de lo teológico/político, la traducción de sentidos contenidos en la palabra, el mesianismo como posibilidad de la felicidad buscada, las interpelaciones al Todavía no aún de Ernst Bloch (*Geist der Utopie* -1918) y sus debates con Max Weber (*Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*-1904-1905) y la *Philosophie des Geldes* de Georges Simmel (1900).

de que el cristianismo se habría metamorfoseado en capitalismo, a manera de un organismo parasitario que se adhiere a la formación religiosa de su receptor, gracias a que los dos se edifican entorno a un déficit, una falta, una deuda, una carencia. En este sentido, Benjamin, despliega en su texto la palabra alemana *Schuld*. Una palabra alemana que significa tanto deuda como culpa y que le permite a Benjamin insertar una ambigüedad provocadora y una intuición irradiante, ya que a través de esta relación podemos asimilar las deudas financieras que provoca el sistema capitalista (*Schulden*) con las culpas, legal, afectiva, moral o ética (*Schuld*) que el sistema religioso prodiga. William Rasch (2003) propone que el texto debería llamarse *Schuld als Religion* desde una lectura que establece relaciones con *Crítica de la violencia* del propio Walter Benjamin. No sólo nos propone que existe una relación simbólica entre una “culpabilidad mítica” y “una deuda económica”, sino que problematizará la idea del capitalismo como una religión universal de la culpa que solamente el trabajo alienado podría resolver.

La universalidad de la culpa que impone el capitalismo es llevada a tal extremo que la desesperación se transforma en esperanza, la esperanza de una completa destrucción del mundo tal como lo conocemos (Rasch, 2003: 262).

Esa religión que hace que la *desesperación se transforme en esperanza*, o que la única esperanza sea *la completa destrucción del mundo tal y como lo conocemos*, es donde podríamos encontrar una de las claves de lectura de lo que nosotros llamamos el debate post-secular. No es que las religiones hayan dejado de existir por la pretensión liberal decimonónica y vuelvan los debates del creer en sociedades seculares por la emergencia de “crisis migratorias” o “crisis civilizatorias”, sino que desde los “márgenes” de la Modernidad (Capital, Patriarcal, Colonial) es cada vez más claro cómo las subjetividades creyentes ponen en crisis sociedades donde la esperanza es una moneda de cambio para administrar alternancias democráticas y no el anhelo de un cambio social radical. Siguiendo

en lo fundamental el argumento de Michael Löwy (2009:28), nosotros consideramos que Walter Benjamin advierte desde su *Trauerspiel* (1928) que el teatro barroco es la expresión de una época que no tiene ya ninguna fe en la redención. Para el crítico literario berlinés el teatro barroco de Calderón de la Barca intenta resolver los conflictos propios del estado de la criatura privada de la gracia haciendo un llamado a una monarquía que aparecería como una instancia redentora secularizada. Desde el estudio de la doctrina barroca de la soberanía absoluta de los príncipes, Benjamin revelará en el universo de la contrarreforma católica la ausencia de una escatología en los remanentes luteranos de la cuestión barroca.

Si para el filósofo de Heidelberg, Max Weber, en su *Ética protestante*, la génesis del capitalismo derivaría de la conducta de una vida disciplinada y austera –*Berufsethik*–, que prodiga el ahorro de los creyentes, para el autor del *Fragmento teológico político* Walter Benjamin, se sugeriría lo contrario. No habría una relación de determinismo, sino tan solo de culpabilidad: “Le luthéranisme est fondé sur une croyance obscure en la toute puissance de la fatalité” (Löwy, 2009: 29).<sup>3</sup> Esta suerte de fatalidad provendría de aquella vieja maldición del pecado original, transmitida de generación en generación. Entonces, si el argumento del *Origen del drama barroco alemán* (1928) pone en evidencia la secularización bajo la aparente dominación de las iglesias, el *Capitalismo como religión* (1921) demostraría la persistencia de lo religioso bajo la apariencia de la secularización institucionalizada en el Estado. De igual forma, Michael Löwy (2009) en *Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste* expresa que, en esta obra de Benjamin, podríamos atestiguar también las huellas del libro de Ernest Bloch, *Thomas Müntzer, théologien de la révolution*. En una carta a Gershom Scholem (27 de noviembre de 1921), Benjamin no solamente cuenta tener una copia de este texto de las manos del propio

---

<sup>3</sup> “El luteranismo está fundado en una creencia oscura en el poder de la fatalidad”. Traducción nuestra.

Bloch, sino subraya los peligros socio-económicos que contiene el protestantismo. Según Löwy:

Dans la conclusion du chapitre dédié a Calvin, l'auteur dénonçait dans la doctrine du réformateur genevois une manipulation qui va "détruire complètement" le christianisme et introduire "les éléments d'une nouvelle "religion", celle du capitalisme érigé au rang de religion et devenu l'Église de Mammon<sup>4</sup>.

En ese mismo tenor, tocante al proceso secularizador de la forma dineraria, en el estudio del capitalismo como religión hay claras reminiscencias a la *Filosofía del Dinero* de Georges Simmel (1900), sobre todo en lo tocante a la perspectiva de análisis de la vida cotidiana desde una mirada psicosocial. Simmel no sólo explicará cómo el dinero logrará afianzarse como aglutinador de la experiencia social y nivelador de las lógicas de producción y reproducción en las sociedades capitalistas, sino, al mismo tiempo, nos permitirá comprender la mitología del dinero como una racionalidad creciente, secularizada y penetrante de todas las esferas de la vida cotidiana.

Otro de los grandes lectores del texto benjaminiano, Giorgio Agamben, en una entrevista radiofónica aparecida el 16 de febrero del 2012 (*Se la feroce religione del denaro divorcia il futuro*) en el diario italiano *La Repubblica*, habla del texto *El capitalismo como religión*. Subraya que el texto teje relaciones entre los conceptos, crédito, fe y futuro presentes en el mismo documento. Una reflexión benjaminiana que nosotros podríamos situar como una anticipación a las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) con su crítica de la idea de progreso, desde una teología política de la Modernidad (Tesis XII).

<sup>4</sup> "En la conclusión del capítulo dedicado a Calvino, el autor denunciaba en la doctrina del reformador genovés una manipulación que va a 'destruir completamente' el cristianismo e introducir 'los elementos' de una nueva 'religión', aquella del capitalismo erigido al rango de religión y devenida la Iglesia de Mammon". Traducción nuestra.



Para Agamben, el capitalismo en Benjamin es de igual forma la religión de la desesperación, una religión de substitución, *Erzatzreligion*. Un culto *sin tregua ni misericordia* que engulle todos los objetos en su sacralidad de consumo. Un improfanable que consume todo y lo enajena para fundar un nuevo cosmos desmiraculizado. En esa entrevista publicada en la Republica, Agamben nos recuerda que:

Para comprender lo que quiere decir la palabra “futuro” antes hay que entender lo que significa otra palabra, una que ya no acostumbramos a usar más que en la esfera religiosa: la palabra “fe”. Sin fe o confianza no es posible el futuro, hay futuro solo si podemos esperar o creer en algo. Ya, pero la fe ¿qué es? David Flüßer, un gran estudioso de la ciencia de las religiones –pues existe una disciplina de tan extraño nombre– estaba hace poco trabajando en la palabra *pistis*, que es el término griego que Jesús y los apóstoles usaban para “fe”. Aquel día, que iba paseando por casualidad por una plaza de Atenas, en un momento dado alzó la vista y vio ante sí escrito con grandes caracteres: *Trapeza tes pisteos*. Estupefacto por la coincidencia, miró mejor y a los pocos segundos se dio cuenta de que se encontraba simplemente a la puerta de un banco: *trapeza tes pisteos* significa en griego “banco de crédito”. Ese era el sentido de la palabra *pistis*, que llevaba meses tratando de entender: *pistis*, “fe”, no es más que el crédito del que gozamos ante Dios y el crédito del que goza la palabra de Dios ante nosotros, a partir del momento en que la creemos (Agamben, 2012).

Por ello es por lo que consideramos al *Kapitalismus als Religion* un texto fundamental para comprender las lógicas de la violencia en la culpa o las nuevas narrativas de la necropolítica (Mbembe, 2011) en la cotidianidad de la vida religiosa. Pues de la exasperación de los modos de existencia capitalistas de la culpa, la deuda y la violencia sagrada podemos colegir cómo hacer de la desesperación un modo central de ruptura en la organización de la vida.

En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo –no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso– derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida (Foffani y Ennis, 2002: 11).

Si toda nuestra *pistis* va a parar a la banca, como de hecho algunas monedas lo garantizan: si *el banco central promete garantizar de alguna manera ese crédito*, entonces, la religión capitalista es la más implacable de la historia, como lo menciona en la entrevista de radio, Giorgio Agamben.

La Banca, con sus grises funcionarios y expertos, ha ocupado el lugar que dejaron la Iglesia y sus sacerdotes. Al gobernar el crédito, lo que manipula y gestiona es la fe: la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo tiene aún en sí mismo. Y lo hace de la forma más irresponsable y sin escrúpulos, tratando de sacar dinero de la confianza y las esperanzas de los seres humanos, estableciendo el crédito del que cada uno puede gozar y el precio que debe pagar por él (incluso el crédito de los estados, que han abdicado dócilmente de su soberanía). De esta forma, gobernando el crédito gobierna no solo el mundo, sino también el futuro de los hombres, un futuro que la crisis hace cada vez más corto y decadente. Y si hoy la política no parece ya posible es porque de hecho el poder financiero ha secuestrado por completo la fe y el futuro, el tiempo y la esperanza (Agamben, 2012).

## MANIFESTACIONES DEL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

Walter Benjamin menciona que serían cuatro los trazos que constituyen la experiencia del capitalismo en tanto religión.

1. el capitalismo como una pura religión del culto;
2. la duración permanente del culto *sans (t)rêve et sans merci*;
3. ser la primera religión en el mundo que no expía la culpa, sino que la engendra;
4. que su Dios permanece oculto.

Con respecto a la primera característica, para Benjamin el capitalismo no necesita ninguna adhesión a un credo, una doctrina o una teología, lo que cuentan son las acciones que remiten a un carácter cultural utilitarista. En un fragmento de *Calle de sentido único* (2015), *Consultoría fiscal*, el propio Benjamin compararía los billetes de banco con las puertas del infierno, "*Fassaden-Architektur der Hölle*".

Habría que hacer un análisis descriptivo de los billetes de banco. Un libro cuya ilimitada fuerza de sátira solo tendría su igual en la fuerza de su objetividad. Pues en ningún lugar como en estos documentos se comporta ya el capitalismo ingenuamente en su sacrosanta seriedad. Los inocentes niños que aquí juegan con cifras, las diosas que sostienen las Tablas de la Ley y los héroes maduros que envainan su espada ante las unidades monetarias son un mundo para sí: arquitectura para la fachada del infierno (Benjamin, 2015: 80).

Esa sacrosanta seriedad del capitalismo en los dinteles del infierno de Dante: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* nos exhortan, al entrar en sus fauces, a olvidarnos o dejar de lado la idea de cualquier esperanza. Las mismas palabras de fe en la libertad del trabajo podríamos encontrarlas en la entrada de la fábrica, según Marx (1971); pero sobre todo, más tarde, en Auschwitz encontramos la sepulcral frase: *Arbeit macht frei*, el trabajo libera. Para Löwy, el carácter mítico del papel moneda, como manifestación de

una divinidad, es un eco de la obra del socialista romántico Gustav Landauer de 1919, *Aufruf zum Sozialismus*.

Dieu est un artefact fait par les humains, qui gagne une vie, attire vers lui les vies humains... Le seul coulé (Gegossene), le seul idole (Götze), le seul Dieu (Gott), auquel les êtres humains ont donné vie, c'est l'argent (Geld). L'argent est artificiel et il est vivant (Löwy, 2009: 33).<sup>5</sup>

Para Benjamin, el segundo trazo del capitalismo es la celebración de un culto sin tregua (sueño) *-t-rêve-*, ni misericordia. Por lo tanto, las acciones capitalistas no conocen pausas, dominan la vida del sujeto de la cuna al sepulcro, del alba al cenit, de la primavera al invierno: “No hay ningún día de semana, ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada” (Foffani y Ennis 2002: 11).

Con respecto al tercer trazo, el autor de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), al decirnos que el capitalismo es un culto no sólo expiatorio, sino culpabilizante, nos inserta en la necesidad de pensar ¿Qué implicaciones tendría para el estudio del fenómeno religioso estudiar cultos que no hablan ya de redención o liberación, restauración, comunión, sino que hacen de la desesperación y la culpa sus matrices de significación? Dice Fofani y Ennis:

En el ser de este movimiento religioso, que es el capitalismo, reside la perseverancia hasta el final, hasta la completa inculcación de Dios, el estado de desesperación mundial en que se deposita justamente *la esperanza*. Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es la reforma

---

<sup>5</sup> “Dios es un artefacto hecho por los humanos, que gana una vida, atrae hacia él las vidas humanas...El único vertido (Gegossene), el único ídolo (Götze), el único Dios (Gott), al cual los seres humanos han dado vida, es el dinero (Geld). El dinero es artificial y él está vivo” Traducción nuestra.

del ser, sino su destrucción. La expansión de la desesperación al rango de condición religiosa del mundo, de la cual debe esperarse la curación (Foffani y Ennis, 2002: 11).

Con Benjamin, podríamos decir que la cura-salvación nunca llegará con el capitalismo, pues, en primer lugar, el propio sistema se define como la forma natural y necesaria, *-fatum-*, de la economía moderna como la propia salvación. En segundo lugar, la sociedad que rige la mercancía reduce a la mayoría de la población a una vida precaria, donde el Dios de la religión capitalista no tendrá ninguna piedad si no tienen dinero, siendo, por ende, culpables de ser excluidos de la gracia divina y sin derecho a cualquier suerte de esperanza de redención. En tercer lugar, porque el horizonte capitalista es la ruina del ser, al sustituir el Ser por el Tener, *la tempestad que llamamos progreso* (Tesis IX, Tesis sobre el concepto de historia), solo da cuenta de relaciones humanas que son relaciones monetarias, donde el único valor de las relaciones culturales es el valor del dinero. Un dios oculto. Un *deus absconditus* secularizado por el cuarto trazo del capitalismo como religión; lo reprimido como *infierno de lo inconsciente* (Foffani y Ennis 2002: 12).

En ese orden de ideas, podemos plantear que el análisis de las dimensiones religiosas secularizadas del capitalismo van a acompañar la obra benjaminiana hasta sus últimas reflexiones. Si en la tesis XVIIa de sus *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) (Löwy, 2002: 154) podemos leer que: “Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases”, no nos debería extrañar que, para nuestro teólogo materialista, el concepto de revolución en la obra marxiana sea una especie de secularización de la interrupción mesiánica del curso de la historia y la figura del obrero como “clase redentora”, una secularización del Mesías. Como lo dejan ver pasajes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* del filósofo de Tréveris: “El (Cristo) a pesar de su figura divina (Gestalt Gottes), no se aferró a su categoría de Dios, sino que al contrario se alienó a sí mismo y tomó la figura de esclavo (Knechtsgestalt)” (Marx, 1971: 157).

Entonces, ¿cuál sería el lugar de la esperanza en una sociedad donde el crédito (*pistis*) gobierna no solo el mundo sino el futuro de la humanidad? En suma, nosotros consideramos que lo que Benjamin nos está planteando es el hecho de que el capitalismo es la religión de la culpa, y quizás la única religión sin redención, que la Economía Política sería una rama de la Teología. El capitalismo una religión cuyo culto es el dinero. Una religión cuyo horizonte escatológico conduce a la humanidad al reino de la desesperación. Donde el nuevo templo y los sacerdotes de la religión capitalista serían por una parte los centros financieros y el crédito y la fe en el futuro se inscribiría en la posibilidad del crédito y por ende la deuda. Así, el espíritu del capitalismo se expresaría en el sacramento del papel moneda que materializa las lógicas cosificantes. Los milagros que obra esta religión tendrían que ver con que el dinero hace el milagro de poder consumir productos que ni siquiera existen en el tiempo presente. Haciendo que el tiempo presente y futuro se manifiesten en un mismo lugar que es el mercado; residencia de la historia donde el dinero se vuelve de *improviso soberano*.

En el apartado sobre la Acumulación del dinero, trabajo asalariado y capital en los Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858, Carlos Marx (1971: 156) apunta que (El dinero), de su figura de esclavo (Knechtsgestalt) en que se manifiesta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios (Gott) del mundo de las mercancías. Entonces, como veremos en el siguiente apartado, en una sociedad regida por el capitalismo como religión, donde el soberano deviene esclavo y un simple medio de circulación deviene el dios del mundo de las mercancías: ¿Cuáles podríamos imaginar son los horizontes utópicos que aún nos tocaría plantear desde la imagen de la Santa Muerte?

## UNA DEVOCIÓN RELIGIOSA COMO RUPTURA DE LA COACCIÓN IDENTITARIA

Nosotros pensamos que aquello que permanece incomunicable en la experiencia social son las múltiples negatividades que el sujeto despliega en un mundo que lo niega; y que aparecen como desbordes, anticipaciones oníricas y ensañaciones despiertas que prodigan un mundo que ya existe dentro del nuestro y urge históricamente hacerlo despertar. Lo que Bolívar Echeverría (2012) caracterizará como dos afluentes del pensamiento del socialismo revolucionario; el *utopismo* y el *mesianismo*. Aquella inquietante fuerza, *-Unheimlich-*, que silenciosa aguarda en cada segundo de la historia, Bloch (2017) la llamará *fermento utópico*, la *liberación del eros* en Marcuse (1968), lo *no conceptual* encarnado en el concepto de Adorno (2008), la *capacidad de dar forma* (2012) a la experiencia de Echeverría. *La fuerza que llega, aunque la fatiga acosa*, como nos lo recuerda John Berger (2006: 25).

Una *esperanza entre los dientes* (Berger: 2006) desplegándose como un anhelo que afirma la vida de cara a los múltiples procesos de muerte establecidos por el sistema religioso de los mitos del capitalismo. Consideramos pues importante estudiar cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de creencias religiosas, tanto en la mitigación, superación y cuestionamiento de la dominación como en el sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. Si la devoción popular es un modelo para la acción social de los creyentes y las instituciones que las mantienen, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de esas acciones nos ayudará a entender cómo el sistema social vigente persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones de las devociones populares. En ese orden de ideas sabemos con Theodor Adorno que: “El concepto no es real, como querría el argumento ontológico; pero no podría ser pensado de no haber algo en la cosa que impulsase a él” (Adorno, 2008: 402).

Con Karl Marx, la hipótesis central que configura nuestros análisis de las representaciones socio-religiosas entorno a la Santa Muerte en Puebla es que no solamente son expresión de la dominación, y por lo tanto experiencia de conflictos. Por el contrario, las representaciones religiosas, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales, tienen fundamentos del hombre concreto; ideas, pensamientos que materializan negatividades teológicas del más allá, pero siempre en el mundo concreto, en ese *Reino de Dios, pero aquí en la Tierra* del que habla Karl Marx (1974). Lo importante de estas afirmaciones es que las religiones se nutren y se materializan históricamente en la construcción de espacios y tiempos concretos de esperanzas y contradicciones concretas del mundo de las creencias. Así, sabemos con Marx (2009: 2), que las subjetividades religiosas son materializaciones de la historia. Entonces si el hombre hace a la religión y no la religión al hombre: ¿Cuál podríamos decir es el lugar del pensamiento utópico en el cuestionamiento de las lógicas que perviven a una sociedad regida por la desesperación, la culpa y la deuda? En nuestro trabajo concebimos que aquello es posible cuando somos capaces de romper con la lógica racional, violenta y que tiende a la categorización del llamado *tercero excluyente*. En ese sentido, también parafraseamos lo que Richard Gunn (2005: 139) conoce como *abstracción determinada*. Si la teoría general se aleja de su objeto y reflexiona sobre él, la teoría crítica de lo social, por el contrario, ejerce una práctica reflexiva que se sitúa al interior de su “objeto” (reflexividad práctica); y se construye a sí misma con-y-más allá del objeto que habita al enunciarlo.

La diversidad cualitativa de la experiencia humana, social e histórica se diluye cuando la empobrece la dialéctica que cierra discursivamente la realidad, que vuelve las cualidades en funciones, al pensar la dialéctica sólo como una danza alternada de contrarios, aporías, antípodas que responden al pensamiento de fragmentación de la sociedad administrada, uniforme y abstracta.

Por ello, para nosotros, pensar desde la negatividad (Adorno, 2008) los contenidos sociales del pensamiento utópico en la Santa



Muerte es vislumbrar la relación de dominación sujeto/objeto en su constelación, haciendo irrumpir las relaciones que han hecho posible una configuración del presente/ausente (la divinidad, el deseo, la salvación), el de los muertos del pasado en el presente de la memoria de los creyentes. En ese sentido pensar la teología desde la negatividad no tendría que ver con la simple contemplación del “ser divino” en su representación dolorosa, sino como una acción comunitaria, para pensar más allá de las aldabas cientificistas de las disciplinas y sus pretensiones administradoras de la realidad. Aquellas aldabas que representan el recorrido de una racionalidad instrumental en los orígenes de la Moral en Occidente y su afán acumulador y violento.

Verbigracia, la posibilidad de hablar de utopía en un mundo regido por el capitalismo como una religión universal de la culpa, podría ser expresada si comprendemos cuál es el núcleo del discurso crítico al fundamento material de la modernidad capitalista de Karl Marx. Para uno de lo más agudos sociólogos latinoamericanos, el ecuatoriano Bolívar Echeverría (2012: 63) aquel núcleo se movería entorno a la palabra *enajenación* como *sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la “voluntad” puramente “cósica” del mundo de las mercancías*, lo que consideramos, justamente, impide desplegar al interior del pensamiento moderno un inalienable e improrrogable relación con una metafísica materialista, constituida por escenarios del éxtasis, cuando soñamos otro mundo, radicalmente otro, más allá del dolor y el sufrimiento representados, por ejemplo, en la devoción popular de la Santa Muerte. Sólo es posible conocer las lógicas sociales de ruptura en las representaciones religiosas cuando somos conscientes del vacío alienante que nos horada la mirada y cuando somos capaces de mirarnos en el semejante (deseos contra la muerte y el destino afirmado en la cosificación de la sociedad capitalista): nosotrxs, el diferente, el irreconciliable, el puente a construir y remontar.

Entonces, en esta fábrica de cadáveres desde la que escribimos, vivir y experimentar nuestra corporalidad y sus remanentes teológicos políticos estéticos es un hecho que no sólo configura

nuestros sistemas de representación del mundo, sino que también co-determina nuestras subjetividades y agrupamientos sociales. Las prácticas culturales urbanas y rurales ligadas al culto de la “Madrina”, trátase de culturas o movimientos, encierran en sí mismas particulares y recreadas maneras de vivir en y apropiarse del espacio (ese espacio que pretendemos trascender en su dimensión abstracta encarnada en la forma mercancía), en cuanto sistema articulado de objetos y relaciones sociales, que puede presentarse de diversas formas y en diferentes escenarios. Una de esas particulares formas de recrear el espacio consideramos lo encarnan los devotos de la “Guadaña Protectora”. Bajo todas sus formas y configuraciones el espacio social capitalista es un universo de muerte en movimiento, donde sujetos y cosas están subsumidas a una forma abstracta que los encarcela. Indagar cómo las diversas formas o categorías de agrupación social se relacionan con el espacio y a su vez cómo este espacio posibilita o no su permanencia en el tiempo es algo que nos ha interesado estudiar profundamente en nuestra investigación. Los devotos del culto a la Santa Muerte parecen existir en la negación que los vuelve subalternos y en la afirmación que reivindica una experiencia de la muerte. Una negación que nos plantea una vida más allá de los mecanismos de muerte introyectados y reproducidos.

Los devotos de la Santa Muerte en nuestra perspectiva son portadores de múltiples contradicciones y no buscan una síntesis de sentido cuando articulan su devoción, son portavoces de una sociedad que solo puede ser explicada a la luz de una dialéctica que no es la del tercero excluyente aristoteliano. Aquel para el cual las cosas pueden ser o no ser. Para nosotros, los devotos de la Santa Muerte revelan el carácter de una existencia que no nos ensordece frente a la ambivalencia social. En las múltiples formas que su devoción adopta miramos una incesante creatividad que despliega cartografías de memoria, a la manera de una compleja red de relaciones centrífugas. Nosotros pensamos solo es posible entender el contemporáneo culto a la Santa Muerte, a través de revelar que al interior de sus materialidades creyentes

se despliegan un sinnúmero de arqueologías; epistemologías, políticas y estéticas. Los sujetos devotos se encuentran revestidos de inauditas y polivalentes capas arqueológicas que hablan por una memoria mesoamericana, medieval, novohispana o barroca que hace irrumpir el pasado en el presente, desplegando *afinidades electivas*, conscientes e inconscientes, que se mutan y recomponen, estratégicamente de cara a una sociedad que imposibilita la experiencia de la muerte.

En nuestra mirada, este no es un culto de la muerte sólo ligado a la criminalidad o a la cultura del narco sino, una utopía concreta que surge de experiencias alternativas del tiempo y el espacio en clave esperanza y que articula horizontes de lucha, que dibujan lo que *aún no ha llegado a ser* desde una experiencia *heterotópica*. Sabemos que la experiencia utópica desde el *capitalismo como una religión* corresponde a sociedades articuladas bajo promesas de futuro, prosperidad y estabilidad en la desesperanza. Mientras que, en nuestra perspectiva, la devoción de la Santa Muerte aporta un contenido sociohistórico heterotópico, pues inquieta, es inestable y produce conflictos allí donde las promesas de redención, liberación o comunión de las religiones tradicionales, claudicaron en su posibilidad de revelar un horizonte traducible a miles de mexicanos. Sujetos desposeídos de los bienes salvíficos que aprendieron desde una pedagogía de la crueldad en la vida cotidiana, que la muerte es una amante, una compañera, una amiga, una hermana.

Por ende, el culto a la “Niña Blanca” se ha vuelto intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo “moderno” que ha hecho de la muerte una negación profunda, cotidiana y ambivalente, como lo miramos encarnado en las que enunciamos *nuevas formas del morir*. Hemos mirado cómo frente a escenarios de especulación inmobiliaria, urbanización, expulsión, depredación, persecución o invisibilización; habitar la muerte y hacer de esta una experiencia puede ser un horizonte de lucha creativa e imaginativa de cara al ilusorio mundo de las mercancías. De esta forma, estamos interpelando a una devoción que es el correlato de un país de cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos, en donde la muerte

ha sido negada como experiencia en los horizontes de la disolución en ácido, el desmembramiento, la decapitación, el colgamiento y múltiples formas de tortura que impiden, -como la desaparición-, la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interpelar, nombrar, velar, llorar, acompañar.

Así, nuestra hipótesis con respecto a la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a milagros obrados por ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida de cara a una sociedad que ha negado la muerte como un *desbordamiento creyente*. Nosotros hablamos desde el *desbordamiento* pues creemos que el escenario devoto de los creyentes de la “divina niña” opera a la manera de un *Atlas mnemosyne* (Warburg, 2010) que incorpora una red, nunca sintética o acotada, de significados y significantes ambivalentes que siempre están buscando nuevos territorios o cartografías, como pudimos atestiguarlo en las reproducciones contemporáneas de imágenes de la Virgen de Guadalupe/Santa Muerte. Por lo que la propuesta de nuestra investigación ha sido leer en los comportamientos de los devotos, *los momentos no conceptuales del concepto*, lo abierto, lo que subyace, lo que no registran los paisajes sonoros o las jerarquías semánticas. Der liebe Gott steckt im Detail (Warburg, 1905). Dios anida en los detalles.

Los *desbordamiento creyentes* son para nosotros los sentidos que despliegan los creyentes, que miran al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de una experiencia de la muerte. No como destino último como nos lo plantea Adorno (2008), sino como horizonte que es necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario.

Así, reivindicamos un pensamiento utópico ineludiblemente ligado a un *novum*, un *todavía aún no consciente* que inquietantemente se mueva en los márgenes del mundo administrado de la mercancía. Un registro en clave esperanza que es posible gracias a la idea ferviente de que el mundo tal y como lo conocemos no ha sido concluido por

completo: “De que tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado” (Bloch, 2017: 46). ¿De qué modo habríamos de pensar el mundo para que la utopía tuviera un lugar? Con Bloch, podemos decir que la *utopía concreta* que queremos ver florecer en el mundo no es una emoción estática como la de la *confianza* (en algún momento las cosas cambiarán) o la de la *desesperación* (no hay nada ya por hacer), sino ensoñaciones despiertas que minan las lógicas del mundo dado y apremian los amaneceres de un mundo otro, como itinerarios, latencias, esbozos. El papel o el rol, entonces, de la utopía concreta sería mantener, estudiar y comprender las tendencias existentes al interior de la esperanza, como despliegues de un *novum*. Por ello, el pensamiento utópico es también una epistemología. El *fermento utópico* del que habla Bloch (2017: 72) sería ese *desvelamiento detectivesco de la situación existente* a través del cual actualizamos las múltiples historias de lucha, a la manera de la cabeza bifronte de Jano, en cuya mirada se dibuja un pasado que germina un futuro y en el futuro se apremia un pasado. En esta perspectiva lo utópico sería lo propiamente humano. Por ende, la experiencia que apremia la utopía no sólo sería una espera eterna a que algo ocurra, sino la fuerza que inquieta al mundo cerrado de la forma mercancía. La utopía sería aquella fuerza que desborda los márgenes de lo dado, lo bosquejable, lo concluido, lo *realmente existente*.

Evocar la obra de intelectuales como Ernst Bloch nos apremia en la necesidad de pensar el lugar del *utopicum* en un mundo distópico, donde pareciera que solo hace falta aguardar a la desesperación de la muerte programada o a la confianza de una sociedad postsalarial que hace del *muerto de hambre* la constancia histórica de su gloria obsoletamente programada. En nuestro camino, la urgencia histórica de fracturar la sociedad de la devastación y la amargura hace ineludible la búsqueda del *aún no todavía* como una esperanza desesperanzada, pero ateamente convencida y soñadora en la vigilia de un mundo que aún puede ser transformado. Nosotros creemos es posible hablar aún de redención en un mundo que ha arrojado a los márgenes del discurso nuestras propias vidas y las múltiples muertes creyentes de la Santa Muerte que día con día nos encienden la mirada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia. Pre-Textos.
- Agamben, G. (1999). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*. Madrid: Pre-textos.
- Agamben, G. (2012). Se la feroce religione del denaro divorza il futuro. (Audio podcast). Recuperado de <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divorza.html>
- Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Benjamin, W. (1971). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En: *Angelus Novus*. Barcelona: Editorial Sur.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Madrid: Arcis Lom.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.
- Benjamin, W. (2015). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal Ediciones
- Berger, John, (2006), *Con la esperanza entre los dientes*. La Jornada Ediciones/Editorial Ítaca, México.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer. Teólogo de la Revolución*. Madrid: A. Machado Libros.
- Bloch, E. (2017). *¿Despedida de la Utopía?* Madrid: A. Machado Libros.
- Echeverría, B. (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.
- Foffani, E. y Ennis, J. A. (2002). *El capitalismo como religión*. Recuperado de [http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo\\_religion\\_5.pdf](http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf)
- Gunn, Richard (2005). “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”. En: Bonnet, Alberto, Holloway, John & Tischler, Sergio (Comp.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

- Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Madrid: Trotta.
- Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- Löwy, Michael (2002). Walter Benjamin: *Aviso de Incendio, una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.
- Löwy, Michael (2006). « Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber ». *Raisons politiques*, 3(23). 203-219.
- Löwy, Michael (2009). « Walter Benjamin (1892-1940) et la religion capitaliste ». En: Löwy, M et Dianteill, E. (Eds.), *Sociologies et religion. Approches insolites*. Paris: PUF.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Madrid: Ariel.
- Marx, K. (2015). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana/Centro Simón Bolívar
- Marx, K. (2009). *Introducción a la filosofía del Derecho de Hegel*. Chile: Editorial Clinamen.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*, México/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2007). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Obras fundamentales, tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos. Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1974). *Sobre la religión*, ed. Hugo Assmann. Madrid: Sígueme.
- Marx, K. (1974). *Obras Escogidas. Tomo II*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*: México, Siglo XXI editores.
- Matamoros Ponce, Fernando (2005). *Memoria y utopía en México. Imaginarios en el génesis del neozapatismo*. México: Universidad Veracruzana/BUAP.
- Matamoros Ponce, Fernando (2015). *El pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses en México"*. México: BUAP/Universidad Veracruzana.

## BAJO EL VOLCÁN

- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Rasch, W. (2003). "Schuld als Religion". En: Baecker, D. (Ed.) (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.
- Weber, Max (2007). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Editorial Colofón.
- Wiegel, S. (2008). Walter Benjamin. *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt: Fischer.



- ETNOGRAFÍA





# HUELLAS Y MEMORIA EN ESPACIOS PATRIMONIALES. CONSTELACIONES ETNOGRÁFICAS DEL MUSEO COMUNITARIO DE XIUTETELCO, PUEBLA

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Manuel Alfonso Melgarejo Pérez

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 6 de mayo de 2019

## RESUMEN

La población de San Juan Xiutetelco, se ha construido sobre un asentamiento prehispánico, por lo tanto, la memoria de los pobladores se ha construido a partir de la cotidianidad de los elementos arqueológicos concretos. El presente artículo pretende hacer visible los procesos de memoria y resistencia en un espacio patrimonial específico, el Museo Comunitario de Xiutetelco, en el Estado de Puebla, México. El punto de partida será la contextualización del mismo espacio, es decir, partir de las constelaciones que conforman el museo como espacio, haciendo énfasis en el museo como organización. Pero sobre todo de manera epistemológica, la forma de acercamiento al campo fue por medio de la etnografía para hallar las huellas del pasado que se actualizan en el presente.

*Palabras clave:* Memoria, Museo Comunitario, Constelaciones, Huella, Arqueología.

## ABSTRACT

The population of San Juan Xiutetelco has been built on a prehispanic settlement, therefore, the memory of the settlers has been built from the daily life of the tangible archaeological elements. The present article intends to make visible the memory and resistance processes in a specific patrimonial space, the Community Museum of Xiutetelco, in the State of

Puebla, Mexico. The starting point will be the contextualization of the same space that is, starting from the constellations that make up the museum as a space but emphasizing the museum as an organization. But especially in an epistemological way, the approach to the field was through ethnography to find traces of the past that are updated in the present.

*Keywords:* Memory, Community Museum, Constellations, Trace, Archaeology.

Nuestro discurso durante la presente investigación será un modo de ver en las particularidades, es decir, nuestro interés ha recaído en esas resistencias minúsculas de un museo comunitario, escondido en la sierra poblana. Por supuesto, llevando el proceso reflexivo desde la crítica, entendiendo el primer paso de la misma como denuncia o develación, por ello, fue importante mirar las urgencias que producen los miembros del Museo Comunitario de Xiutetelco para vislumbrar los distintos saberes sometidos o no legitimados en la historia de singularidades en los espacios y territorios de la historia. El intento de ir más allá de las mediaciones del poder y control de los saberes fue mirar cómo un museo comunitario no responde, necesariamente, a una didáctica nacionalista totalitaria, sino como un campo de luchas y tensiones.

Desde luego, las expresiones de apropiación de piezas y espacios son contradictorios y antagónicos por las singularidades y particularidades inscritas en la conformación de territorios mediados por el consumo del mercado, pero también existen correspondencias entre la producción de bienes y producción de gustos con efectos de homología con afinidades electivas de luchas simbólicas. En este sentido, por eso usamos en esta reflexión la herramienta de la huella, como un elemento no estático y que no necesariamente tiene una sincronía con el tiempo lineal y vacío. La huella, nos permite acercarnos a los sujetos que crean y recrean constantemente la organización del museo, nos deja vislumbrar cómo cuidan, protegen y generan su memoria.

Hace más de treinta años me interesé en conocer cómo sería la zona arqueológica y la evolución de mi pueblo Xiutetelco, Pue-

bla. Al paso de los años adquirí un croquis de estudio de la zona arqueológica, realizado por el licenciado Lombardo Toledano en el año de 1933, en su investigación en Xiutetelco, publicado en el libro titulado Geografía de las lenguas de la sierra norte de Puebla. Años después adquirí un croquis del núcleo principal de la zona arqueológica de Xiutetelco del arqueólogo José García Payón del año 1945 (Pablo Miranda, s/f: s/n).

Xiutetelco es un municipio que se localiza en la Sierra Nororiental del estado de Puebla. Por su ubicación, en las últimas reminiscencias del macizo serrano, aprovechando su lugar estratégico entre la costa y el altiplano central, tuvo, durante la época prehispánica una ocupación humana importante, constante y sustancial en los intercambios económicos y culturales. En la actualidad esto es perceptible por las estructuras arquitectónicas prehispánicas; que son visibles dentro del asentamiento humano contemporáneo; y que los habitantes del pueblo han interactuado de manera cotidiana con el pasado que se palpa en el presente.

La mayoría de los lugares arqueológicos del pueblo son usados como referencia por los actuales pobladores de Xiutetelco. Es frecuente oír allá reminiscencias del pasado en el presente. Mediante palabras y vivencias cotidianas de los habitantes pudimos mirar cómo se entrecruzan los imaginarios históricos: por la iglesia del cerrito (pirámide); llegas a las pilas (lugar de reactualización de rituales mesoamericanos) y te vas derecho; ¿nunca has subido al campanario de la pirámide?”, entre otras expresiones. Así, podemos observar una conjunción en el espacio de temporalidades materiales del pasado con lo que la comunidad va construyendo subjetivamente en el presente. Estos aspectos inconscientes de la violencia del pasado, también, se ve reflejado con el saber de los que crecieron allí. Inclusive, desde niños, casi todos los habitantes encontraron muñecos (piezas arqueológicas) en los solares de sus casas, en las milpas e inclusive caminando por el centro. Esta situación está muy presente en el imaginario colectivo de Xiutetelco, pues, inclusive, al ir al museo comunitario escuchamos frases de apropiación y reconocimiento con la historia de piezas

arqueológicas: mira, ese ídolo lo encontraron en el terreno de mi papá. Incluso esta interacción con el pasado ha generado un sinfín de historias cotidianas.

Podríamos decir que esta situación de reconocimiento con el espacio cultural ha motivado a la “Organización Cultural Xiuhtecuiltli”, formada en 1991, a rescatar y conocer el pasado como patrimonio vivido y viviente en la vida cotidiana. Así, el eje central del presente artículo se centra en el estudio de estos esfuerzos de la organización cultural como comunidad activa de deseos con el espacio, con una pregunta central sobre las contradicciones de los actores: ¿cómo en el museo material-patrimonial de encierro de piezas del pasado en los muros del museo, con espectadores pero sin diálogo con las comunidades en la vida cotidiana, se teje la cultura histórica? Sin embargo, alrededor del espacio tangible una mirada dialéctica muestra, antes que nada, expresiones de lucha en procesos que aportan la sustancia a las proximidades de lo real y la seducción de las imágenes. En este sentido, desde luego, pensamos que en las cuestiones materiales del cómo los objetos arqueológicos y las historias arqueológicas se convierten en materialidades que transgreden la vida cotidiana de las personas de la organización, de los locales y sus visitantes.

Así, podríamos mencionar la tesis doctoral de Vicente Lombardo Toledano (1995) como una de las aportaciones en la literatura científica sobre Xiutetelco. Este intelectual y político teziuteco realizó su tesis doctoral sobre las Lenguas indígenas de la Sierra Norte de Puebla en la Universidad Nacional Autónoma de México. Para esta tarea, el pensador realizó una contextualización histórico-social de la región para describir varios sitios arqueológicos de la sierra, lo cual se convirtió desde la arqueología en un aporte significativo sobre dicha región, pero sobre todo a observaciones sobre los propios pobladores. La tesis para obtener el doctorado en filosofía de Lombardo Toledano tiene el título de Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla: con algunas observaciones de sobre los primeros y actuales pobladores; y fue publicada en 1931. Aquí presentamos algunas líneas que dedica a Xiutetelco.

Municipio del ex-distrito de Teziutlán. El lugar más importante de la sierra de Puebla, desde el punto de vista arqueológico [...]. En Xiutetelco he encontrado los ejemplares más hermosos de la escultura totonaca de la sierra, todos en piedra volcánica pulida y sin pulimentar. Son muy raros los restos de cerámica (Lombardo, 1995: 209).

Si contextualizamos los términos etimológicos Xiutetelco constatamos el conflicto con la historia colonial o quizá más contemporáneo, pues significa “lugar de los teteles yerbosos [sic], es decir, de los teteles [montículos o basamentos piramidales] cubiertos de yerba, abandonados” (Lombardo, 1995: 201). ¿Abandonados por quién? ¿Enyerbados por culpa de la naturaleza o por disposiciones políticas, sin componentes estructurales, sociales y educativos? Si consideramos que existen diversas hipótesis acerca de la historia prehispánica de Xiutetelco, la mayoría de ellas proponen que pudiese ser un asentamiento totonaco del clásico tardío y posclásico temprano (García Payón, 1950; Lombardo, 1995). Como lo menciona, también, Amalia Guzmán (2015), la información arqueológica acerca de Xiutetelco es escasa y en ocasiones contradictoria.

Situación clave en nuestro planteamiento, ya que consideramos que el sitio arqueológico ha sido poco estudiado o explorado por las investigaciones arqueológicas. Nosotros consideramos que esta situación de olvido de la memoria, como problemática social estructural y de clase, tiene mucho que ver con la complejidad social del municipio y con las disposiciones económicas del país. Ya que los pobladores actuales, suponiendo el aumento poblacional del siglo XIX, son los que han ido construyendo y reconstruyendo su espacio de reproducción de la vida sobre este conjunto de estructuras arquitectónicas arqueológicas, ¿sin ningún respeto por la historia enclavada en este lugar o por la avalancha cultural llamada modernidad y progreso?

Así, podríamos decir que las exploraciones realizadas por García Payón (1942) podrían denominarse como el último proyecto de investigación arqueológica. En dos publicaciones de la Universidad

Veracruzana, este arqueólogo describe las exploraciones realizadas en el municipio serrano de Puebla. Una de las características que se señalan en las publicaciones es que el sitio se encuentra en un alto grado de destrucción arquitectónica. El objetivo de señalar el nivel de destrucción del sitio tiene con finalidad entender la complejidad que representa para la disciplina arqueológica. Pero al hacerlo no queremos invisibilizar procesos sociales de apropiación de los espacios, sino destacar cómo el abandono tiene que ver con disposiciones del tiempo del mercado turístico de la zona.

Las conclusiones a las que llega García Payón en su análisis cerámico son sus semejanzas entre Xiutetelco y Tajín; por lo que propone una similitud cronológica entre dichos asentamientos, y por extensión con ciertos periodos de Teotihuacán. Menciona que Xiutetelco tiene un periodo de ocupación del siglo V al XII d.n.e., mediante la categorización Totonacapan (1950b: 469).

Sin embargo, desde las exploraciones mencionadas en Xiutetelco no hubo ninguna intervención arqueológica. Fue hasta 1996, como lo apunta Alberto Diez (2016: 87-88), tras una denuncia de construcción, o urbanización en las inmediaciones del sitio arqueológico, existió un proyecto de salvamento por parte del Centro INAH Puebla. Los responsables de este proyecto de investigación y cuidado de la zona fueron el doctor Sergio Suárez y la maestra Elisa Pérez Alemán. Las sugerencias que surgieron en sus conclusiones fueron: “la realización de un plano topográfico del sitio para delimitar la zona; y la propuesta de acercamiento con las autoridades municipales para lograr una coordinación para detener las afectaciones al patrimonio” (Diez, 2016: 88). Estos datos no fueron publicados, únicamente se encuentran en el archivo técnico de la Coordinación de Arqueología del INAH (con fecha de 1996) bajo el título; Informe técnico referente a la afectación de una estructura arqueológica en San Juan Xiutetelco.

Básicamente, los datos más recientes que tenemos sobre el Xiutetelco prehispánico corresponden a la investigación del ya mencionado Alberto Diez. Dichos datos han sido escritos en su tesis de maestría; “Desarrollo regional de la Sierra Norte del Estado de Pue-



bla en la época prehispánica”. La descripción proporcionada del sitio es que existe en la zona una arquitectura monumental con por lo menos 5 estructuras menores de 2 metros, dos estructuras mayores de 10 metros con importantes esculturas que muestran la importancia del arte cultural y la estética en movimiento social y político es estos lugares de memoria. Además, es importante destacar que Diez (2016) lo cataloga como un importante Complejo urbano o ritual.

Recapitulando, insistimos que no queremos hacer una reconstrucción histórica del asentamiento de Xiutetelco, sino señalar, solamente, las escasas investigaciones arqueológicas que se han realizado en tal sitio. Por esta razón, es importante mencionar los datos orales proporcionados por los participantes de la Organización Cultural Xiuhtecuhtli. Apuntan que han existido algunos intentos de rescates arqueológicos en el área, pero no existen publicaciones de los mismos. Además, en la memoria de los integrantes de esta organización, el papel del arqueólogo si ha estado presente, pero no de una manera constante y sistemática. Sin embargo, es importante resaltar cómo estas exploraciones arqueológicas devinieron o se expresaron como un espacio de saqueo y seguramente de mercantilización sin control, ni cuidado por las piezas singulares y particulares de importancia cultural para la región y el país.

También, lo que descubrí en la investigación oral de los abuelos es que cuando vino el arqueólogo García Payón en 1945 contrató mucha gente de nuestro pueblo para realizar “investigaciones”, saqueando una de las pirámides; y cuentan quienes estuvieron en las excavaciones que sacaban por costales los idolitos y fragmentos de platos; y que se los llevó “para su estudio”; y que hasta la actualidad desconocemos donde se encuentren estas piezas (Miranda, s/f: s/n).

Esta situación de implementaciones institucionales de excavación y rastreo de huellas de historia en los objetos muestra que muchos de los trabajos de investigación arqueológica que hemos descrito son participantes de los conflictos socioculturales del poder y la dominación, pero ligados, también, a las estructuras económicas del conocimiento. Sus objetos aparecen a los lados, en los bordes, sin importancia o demasiado costosas y sin retribuciones

importantes para la producción y el mercado. Por eso, nuestro interés es precisamente seguir de cerca esas pequeñas cosas que sobrevivieron para destacar cómo en el acontecimiento de construcción de un museo, ellas, las pequeñas piezas arqueológicas, a pesar de su insignificancia social y política en la historia del capitalismo y colonialismo latinoamericano, pueden llevarnos lejos; tanto hacia la importancia del pasado como al presente que se desgarran, constantemente, entre lo imposible y lo posible cultural en las comunidades en conflicto.

En efecto, aunque pareciera raro introducirse en estos espacios de obras de arte, dejados como basuras en la modernidad de la historia de las comunidades, hay siempre algo que sucede al interior de los ídolos o muñecos (como dicen los niños y los adultos, también, en Xiutetelco); algo que sucede allí adentro, en la complejidad de la historia; y que se muestra o deja oírse en los ecos de palabras de los actores de luchas por la recuperación del tiempo en el espacio concreto de Xiutetelco. El objetivo de rastrear en huellas del acontecimiento las imágenes de la historia nos permite mirar en el advenimiento aquello que suscita la atención o el maravillamiento de piezas y vida. Aquellos pequeños elementos escondidos que no se han puesto en el juego de luchas políticas estructurales del acontecimiento patrimonial, enmarcado por el mercado.

Así, como veremos en la escucha de las voces de los entrevistados, destacaremos sociológicamente con la teoría crítica el sentido de las palabras e imágenes, tanto acontecimientos banales como aquellas astillas que, aunque sea inconscientemente en la arqueología institucional, llaman la atención, incluso con los siglos del pasado en el presente de luchas por el patrimonio cultural de estas tierras. Nuestra mirada será admirar aquellos pequeños trazos que sobrevivieron a la violencia de la colonización del capitalismo, algunos que fueron olvidados y otros que resurgen a través de los recuerdos en las memorias de la historia mesoamericana, muchas veces en los basureros de la historia de la civilización y el progreso. Desde luego, las páginas que siguen delimitan, únicamente, el cuadro del desciframiento del sentido único de los sentidos de la huma-

nidad latinoamericana para subrayar o destacar algunas pistas de historias con tonos insignificantes en la racionalidad de la cultura y el mercado. Y, sin embargo, aunque parezca intrascendente, veremos cómo huellas de pequeñas historias nos llama la atención por la vieja pasión de escuchar cuentos e historias como ligamentos de la historia materialista del deseo y la aspiración con la naturaleza y la vida. Así, subrayamos cómo las huellas de pequeños trazos olvidados, y otros que no son olvidados, regresan, aunque sea fragmentados, a la historia del sentido de las herencias del arte conflictual, tanto en el pasado como en el presente estropeado por las ideologías del mercado del arte y la técnica.

## HUELLA COMO CONCEPTO REFLEXIVO

[...] el esfuerzo infinito por borrar la huella del hacer estropea las obras de arte condenándolas a existir fragmentariamente. Tras la disolución de la magia, el arte se empeñó en transmitir la herencia de las imágenes. Pero sólo puede entregarse a esa obra en virtud del mismo principio que destruyó las imágenes: el radical de su nombre griego es el mismo que el de la palabra «técnica». “Su paradójica complicación en el proceso civilizatorio le hace entrar en conflicto con su propia idea” [de origen o de constelación en el mismo conflicto social, político, de transformación] (Adorno, 2006: 235).

Si concediéramos desde los términos racionales una forma científica occidental de analizar los datos, la huella se convertiría en una variable cuantitativa, pero sin las cualidades del sentido (deseo, aspiración, felicidad, etcétera... de transformación social). Así, lo que intentamos en este apartado es comprender cómo actores sociales, miembros de una forma de organización cultural, tanto del museo como de actividades educativas en esta región e incluso ac-

tividades como la faena o el tequio mesoamericano de la limpieza de lugares sagrados, se han colocado en las trincheras del conocimiento, no solamente para destacar elementos escondidos en las obras de arte mesoamericano, sino, sobre todo, para transmitir las herencias de las imágenes.

¿Por qué hablar específicamente de estos temas culturales como fenómenos sociales, políticos y religiosos, también, ligados a la naturaleza? ¿Por qué analizar huellas que los actores tienen de la génesis de su organización cultural como lucha y como planificación para establecer sentidos metabólicos, inscritos en las obras recolectadas en un museo? Sin duda, como se pudo apreciar en el apartado anterior, esta contextualización socio-antropológica e histórica “coquetea” con diversas disciplinas establecidas del conocimiento y su contextualización, incluso de políticas institucionales del conocimiento y la economía como valorización de espacios centenarios, por no decir milenarios de la producción de cultura con el “valor de uso y utopía” para la vida y en la vida (Echeverría, 1998).

En este sentido, como lo mencionamos anteriormente, para entender el mismo objeto individuo con sus materialidades de luchas en las subjetividades, pensamientos, ideas y sueños retomamos la conceptualización de huella desde el psicoanálisis, pero como acción política del concepto que, también fue debatido y usado como herramienta de búsqueda sociológica y filosófica de la política en la escuela de Fráncfort (Ver Bloch, 1998 y Marcuse, 1983). Además de estos planteamientos metodológicos y epistemológicos de categorías psicológicas, que son también políticas, recurrimos a herramientas etnográficas de entrevistas semi-estructuradas para mirar cómo los roles del individuo y sus palabras son problemas sociales y políticos. Por lo tanto, nuestra mirada se encuentra atravesada la antropología-etnografía, sociología y filosofía como producción de conocimiento de las ciencias sociales, ellas mismas fragmentadas por decisiones institucionales del conocimiento. Así, para continuar apelando que la huella se convierte en variable importante en los grandes acontecimientos de

la historia, requerimos hacer una división tradicional de datos en las grandes ciencias empíricas para, dialécticamente, poder hacer lugar a aquellas pequeñas cosas que fermentan en interiores los rizomas como esperanzas.

Es decir, si la división entre datos cuantitativos y datos cualitativos existe en las variables sociales e individuales, lo que necesitamos son herramientas que nos permitan dialogar con las dificultades de fragmentación social, pero como “realidad infinita” (Löwy, 2000: 158) de transversalidades universales. Por lo tanto, como el mismo Michael Löwy lo apunta; toda ciencia implica una elección de los datos que, aparentemente, delimitan las características de datos cuantitativos, arrojados como una neutralidad o una objetividad científica. Sin embargo, cuando aparecen los datos cualitativos, con sus singularidades espaciales y particularidades temporales, los entramados teóricos se complican. Por lo tanto, ya que no buscamos la neutralidad, sino una vigilancia epistemológica (Bourdieu *et al.*, 1988), o una estrategia teórica como la propone de Raquel Gutiérrez (2009: 25).

Nuestro acercamiento quiere destacar los diversos elementos en los datos cuantitativos para subrayar cómo en diversos fenómenos de la palabra, como acción y representación, incluso individuales, se manifiestan transversalidades terrestres y cósmicas de la utopía en la cultura y la colectividad como acto político y religioso. Por eso, estamos conscientes que los mitos o tótems históricos inscritos en las artes plásticas, no son elucubraciones sin sentido social, económico y político. En efecto, ponemos a nuestra disposición la dialéctica en la obra de nuestros actores para destacar en el proceso histórico no solamente las proximidades de la seducción por lo real, inscrito en las obras recolectadas, sino también la proximidad de fantasmagorías o invenciones que demuestran que no todo está decidido hoy y para siempre.

Si lo vemos como una estrategia teórica y conceptual podemos hacer uso de distintas herramientas para tener una rigurosidad en la riqueza epistémica abierta, comprensiva de compenetraciones reflexivas de la historia. En este sentido los planteamientos de la

triangulación metodológica (Flick, 2015) pueden ayudarnos a enriquecer nuestro quehacer del conocimiento: Primeramente, la descripción del contexto socio-antropológico histórico para mirar los procesos materiales y sus reflejos utópicos con el Otro, la comunidad. En segundo lugar la etnografía como sustento de confianza con los sujetos miembros de la Organización Cultural Xiuhtecuhtli para mirar el sentido inscrito en las palabras y la obra de arte en la región; a lo que añadimos las entrevistas semi-estructuradas con los sujetos miembros de esta organización, para traducir aquello que fermenta como lucha social contra las lógicas de destrucción urbana y mercantil.

De esta manera, como lo hemos intentado destacar, hemos acentuado que el diseño de esta investigación ha sido del tipo dominante cualitativo, porque hacemos énfasis en “tipos ideales” de motricidades constantes de espiritualidades, inscritas en singularidades espaciales particulares, diría Herbert Marcuse (1983): deseos, aspiraciones y seducciones de Eros en la Civilización. Preferimos no delimitar la información a la clasificación de testimonios, historias de vida o relatos de vida (Komblit, 2007), porque en las entrevistas semi-estructuradas que realizamos los sujetos se cruzaron con diversos ámbitos de la naturaleza y la vida, recordando lo que les dejó huellas de inspiración, y esto desde su infancia.

Para dar paso al análisis de la información podemos mencionar precisamente el ordenamiento de la misma. Los procesos de la memoria no son continuos, pues recordar a través de las palabras no lo hacemos de manera cronológica; y así es como fueron las entrevistas. Por cuestiones de fluidez lectora llevamos una cierta secuencia temporal, pero en ocasiones esto no era posible. En definitiva, muchas de las huellas de los sujetos tienen que ver con su niñez y con su formación profesional-laboral, y ellos mismo hacen los saltos a la actualidad o se van muy atrás en su pasado.

## EL PASO DE LA CONQUISTA

Vi en mis sueños un terreno yermo. Era la plaza del Mercado de Weimar. Allí se estaban llevando a cabo excavaciones. También yo escarbé un poco en la arena. Entonces surgió la aguja de un campanario. Contentísimo, pensé: un santuario mexicano de la época del preanimismo, el Anaquivitzli. Desperté riendo. (Ana= v [arriba en griego], vi=vie [vida en francés]; witz [chiste en alemán] =iglesia mexicana) (Benjamin, 2015: 29).

Si los conquistadores nos vinieron a destruir todo, nosotros, [sin pensarlo] seguimos siendo conquistadores en ese sentido. [...] Entonces tú te pones a valorar, cuántas personas ahí no dejaron su energía, su sudor, su vibración y toda su intención en ese lugar y que nosotros actualmente no valoremos todo eso, es una triste [y dolorosa historia], solamente los que lo vivimos y luchamos contra esa destrucción, nos duele más que al que sólo observa y critica (Pablo Miranda Pérez).

Uno de los planteamientos principales de la investigación ha sido mostrar las relaciones sociales que están ocultas, es decir, intentar develar en los procesos contradictorios aquello que se encuentra en los esfuerzos que construyen dichas relaciones sociales representadas en un museo de la historia. Por eso, nuestro planteamiento desde la crítica no es presentar los procesos de manera armónica y cerrada. No, nuestro objetivo es mostrar las contradicciones y antagonismos que se encuentran ahí para destacar la belleza de las palabras inscritas en las representaciones de espacios de la cultura. Similar al sueño de Benjamin, lo que buscamos es unir las piezas del ajedrez de las contradicciones para mostrar de manera crítica aquellos instantes o momentos dialécticos en las cosas. Hay que señalar que no son ellas mismas buenas o malas en sí. Sin embargo, aunque penetradas por la oscuridad del momento que las encierra y las vuelve mudas, todo depende, del buen camino de las incertidumbres en los planos de la mirada.

Por eso, al inicio de este apartado, el sentido del epígrafe de Pablo Miranda, junto a Walter Benjamin. La exposición de Pablo: El Paso de la Conquista está basada en una experiencia de arqueólogos del rescate de la belleza de una violencia divina. Como dice él; de sudor y energía de las personas que construyeron esas piezas en espacios para la colectividad. Queremos destacar ese “carácter destructivo” contra la mirada epistemológica de la tradicional forma de conservación del patrimonio liberal. Pero, también, con las particularidades de apropiación de espacios públicos y privados destacamos cómo los relatos de Rafael Julián y Pablo Miranda son momentos o instantes de peligro en los que ellos se han encontrado. Comenzaremos con estos momentos de tensión que ha tenido Pablo Miranda que, como él dice; se ha encargado de la parte de la crónica y fotografía. Entonces, él es el personaje en la vivencia de lo cotidiano, el que camina por el pueblo todos los días. Para posibilitar conceptualmente un reino de paz, ha desplazado un poco las cosas, una piedra que dispone las sensibilidades en otro lugar; una fotografía que retrata los espacios abandonados; una crónica que rescata la vida de la comunidad con la naturaleza. Posteriormente tocaremos afinidades electivas en los testimonios de Rafael Julián, quien es el encargado, como dicen ellos, de la parte arqueológica. Para hacer un puente con la memoria violenta, encontramos en estos testimonios orales y prácticos en los diversos momentos que el profesor se encuentra en peligro física y moralmente. De manera concreta, presentamos dos fragmentos de las entrevistas realizadas a Pablo Miranda y Rafael Julián.

### LA LUCHA POR LA CONCIENCIA

Pablo Miranda Pérez [PMP]: Entonces, una de las actividades que vienen a mi memoria, es que también se ha tratado de hacer conciencia [...]. Se mandaban a traer a los arqueólogos, a los del INAH para que vinieran a ver la destrucción, principalmente de eso se encargó el maestro Rafa. Hay documentos de todo eso, para ir



frenando las construcciones y todo ese rollo. Para empezar, decían que no había recursos para que vinieran los arqueólogos. Recuerdo que, para los primeros arqueólogos, hicimos coperacha. Aquí los hospedamos. Les dimos donde se hospedarán en nuestras casas. Y nada, pues, prácticamente, venían a inspeccionar; se regresaban y nunca obteníamos una respuesta decidida. Los principales responsables son nuestras autoridades municipales, nosotros somos coadyuvantes de decir, por ejemplo, está pasando aquí, pero nosotros no tenemos directamente la cuestión oficial, jurídica para que a nosotros nos hagan caso, sino lo tienen las autoridades municipales. Y si las autoridades municipales no hacían eso, ese era el problema. Claro que solo venían a supervisar; y nos decían que estaba muy bonito. Inclusive vino el gobernador [Manuel Bartlett] al museo y no, que bueno que tienen todo esto, pero realmente ver, visitar pues no hace las cosas, hace falta meter directamente las manos. Esa fue una situación también de lo que nos tocó vivir.

PMP: También otra situación era que al paso del tiempo, en relación a la destrucción. Se clausuraron varias obras de construcción pero después, dejaban pasar unos dos meses le quitaban al sello y seguían las construcciones. De eso también tengo fotografías [risas suaves]. Entonces, realmente ha sido muy difícil la lucha de la organización cultural. Podríamos decir que por ganas no hemos parado; y por eso estamos aquí. Pero aparte, [algo más], las autoridades en las cuestiones políticas [partidistas] han influido mucho para que no frenen todo eso. Los mismos que están encargados de cultura, de turismo, de los que son regidores de los ayuntamientos, no toman como tal sus carteras.

Entrevistador: ¿Desde cuándo eres cronista?

PMP: desde que se fundó el Consejo de la Crónica del estado. Y fíjate que ahorita tomando en cuenta las cuestiones del consejo de la crónica, están bien en una situación y mal en otra situación. El cronista es vitalicio, solamente que cometa uno una situación jurídica o por cuestiones de salud, nos podemos retirar. Pero la contraparte

es que cuando entra un ayuntamiento, por ley orgánica del municipio tiene por obligación elegir a su cronista. Entonces nos tocó una situación conmigo, de que entró un ayuntamiento e iba a escoger a su cronista, inclusive ya le iban a pagar, a lo mejor era mi cuñada, era mi hermano, y así. Tiene que haber un cronista, no pues tú vas a ser [haciendo alusión a los manejos personales-familiares desde el ayuntamiento]. Pero en aquel entonces el profe Rafa se dio cuenta de eso, le comentaron; y les dijo; no, si el cronista ya está. ¿Quién es el cronista?, le preguntaron. A lo que contestó; el cronista es don Pablo Miranda. No, aquí la ley dice que nosotros debemos de elegir al cronista, a ese no lo queremos, por ejemplo. Y fácil, el maestro les dijo; si, él tiene su nombramiento, pero si ustedes quieren elegir a alguien, no hay más. Fácil, traigan a la persona que quieren poner como cronista, vemos si esta persona sabe más que Pablo, o qué labor ha hecho esta persona o esto, entonces la hacen a un lado y que entre el que ustedes traen. Ahora si, como dicen, vamos a ver cuál es el gallo, de eso no hay problema. Después de esta plática no les quedo más que aceptar que ya había un cronista y tuvieron que reconocerlo. Porque actualmente este nombramiento se tiene que hacer por parte de cabildo, entonces, nosotros tenemos que volver a presentar para que nos vuelvan a renovar.

## NEGOCIACIONES, GESTIONES Y CONTRADICCIONES CON LAS AUTORIDADES

Entrevistador: ¿Cómo fue la relación con las autoridades municipales, en torno a esto de coleccionar piezas?

Rafael Julián Montiel [RJM]: Muy áspera, porque la mayor parte de los presidentes municipales que han estado han tenido familiares o compadres, pegados a las pirámides, pegados a la zona arqueológica. Entonces de esta manera, pues le dan preferencia al compadre o al familiar siempre hemos tenido el problema de

esta situación; inclusive recuerdo una ocasión que me invitó el director de educación que estaba, por cierto profesor, le decimos... El maestro... me invitó a una reunión para que se les explicara a los habitantes lo que se pretendía hacer, en específico el museo.

RJM: Y pues yo venía con esa idea, de explicarles la fundación del museo y el rescate de la zona arqueológica. Pero, cual va siendo mi sorpresa, que llegando al auditorio municipal me presentan con ellos, y les dijo con estas palabras: Aquí les presento al traidor, y él es la persona que se ha encargado de que les van a quitar a ustedes sus terrenos. Y en ese momento la gente se me fue encima. Se acercaron los policías, y ellos fueron los que me defendieron, pero de lo contrario ahí me hubieran linchado. Es triste porque, sobre todo de una autoridad, era director de educación; y sobre todo que en la labor que yo estaba haciendo nunca me pasó por la mente lo que iba a hacer esta persona; y siendo profesor. Entonces, para mí si fue en el momento una situación muy complicada. Pasó eso, y a los pocos meses me dice una de mis primas; mira ya salte de esto, la gente no te quiere porque ya te exhibieron allá en el auditorio, y dice; un día de estos te pueden hacer algo. Y le digo: no, yo sigo en la raya, porque quiero hacer algo por mi pueblo, quiero hacer algo por la cultura y sobretodo me preocupan las pirámides.

RJM: Pero yo he sentido que gracias a que ya tenemos el museo acá y que muchas personas están viniendo a ver las piezas y parte de la zona arqueológica, de lo que queda. De muchos lugares [vienen], tanto nacionales, más nacionales, pero también bastantes extranjeros. Como que ya, están pensando que yo tenía razón en relación a que están ellos, tomando una propiedad o viviendo en un lugar que realmente no les corresponde. Si les corresponde, pues ya con la mentalidad de que algún día va a haber alguna situación, que se yo, de indemnización o tal vez de algún proceso legal de expropiación. Ya varias personas me han comentado, fulano de tal dice que si le dan tanto que ya deja esa propiedad. Que si le dan tanto que ya deja esa otra propiedad; y así sucesivamente.

Lamentablemente, pues no contamos con el apoyo de las autoridades municipales para indemnizar o reubicar a estas personas que están viviendo ahí, porque yo las entiendo, hasta cierto punto, de que es su patrimonio, entre comillas, porque en estos casos yo defendiendo el patrimonio cultural de la nación, de mi país, en este caso de mi terruño. Pero, pues, ellos ahí viven con sus familias, tienen allí sus puercos, sus gallinas; en fin, sus negocios inclusive. Pero, algunos ya han comentado esto: si me dan tanto yo dejo ese lugar, si me dan tanto yo me voy, si me dan una casa yo me voy, en fin. Como que ya están haciendo un poco de conciencia en ello, pero, en aquellos días, si estuve demasiado, demasiado tenso; y muchas personas me dejaron de hablar.

Nuestro discurso durante la presente investigación siempre ha sido el modo de ver en las particularidades, sin olvidar el contexto que le da otros procesos generales de universalidad. Inclusive, la dinámica de vaciamiento de la historia en las obras de arte, lo podemos encontrar en diversos objetos de la estética en la historia de piezas de arte en el mundo. Es decir, aunque hemos descrito y analizado los procesos de memoria en la Nación, nuestro interés ha recaído en esas resistencias minúsculas (Cohen, 2015) de un museo comunitario, escondido en la sierra poblana. Por supuesto, llevando el proceso reflexivo desde la crítica, entendiendo el primer paso de la misma como denuncia o develación, fue importante mirar las urgencias que producen los miembros del Museo Comunitario de Xiutetelco para vislumbrar los distintos saberes sometidos o no legitimados en la historia de singularidades en los espacios y territorios de la historia. El intento de ir más allá de las mediaciones del poder y control de los saberes fue mirar cómo un museo comunitario no responde, necesariamente, a una didáctica nacionalista totalitaria, pero, como lo sugiere Pierre Bourdieu (2012: Cap. 3 y 4), a un campo de luchas y tensiones de habitus. Desde luego, las expresiones de apropiación de piezas y espacios son contradictorios y antagónicos por las singularidades y particularidades inscritas en la conformación de territorios mediados por el consumo del mercado.

Si esa reapropiación y construcción de conocimientos choca con la memoria oficial que se pretende imponer de forma sistemática, podemos observar que la organización del museo comunitario puede salir o escapar simbólicamente de la lógica capitalista en algunos instantes dialécticos. Son una forma diferente de contar la historia o nuestro pasado. Intentan, desde sus motivaciones interiores, y en relación al saqueo o mercantilización de piezas de museo, ir más allá, muchas veces inconscientemente de la conciencia contradictoria de las mismas relaciones burocráticas de vigilancia y el control del saber. Sin embargo, apuntamos la hipótesis de Fernando Matamoros y constatamos que el saber no es neutro en los dispositivos discursivos de la socio-antropología histórica de la política: "Hacemos la hipótesis de que estas problemáticas de la historia están todavía activas en el presente, dentro del imaginario y las configuraciones de las sociedades." (Matamoros, 2015: 29)

Como lo hemos sugerido en este artículo, las posibles intenciones interiores de coleccionistas no son solamente acumular piezas vaciadas de contenido, sino reflexionar en torno a los objetos en la arquitectura del museo, para alejarlos o salvarlos de la abstracción de la mercancía. Al citar el pasado en el presente de piezas arqueológicas mesoamericanas en el museo de Xiute-telco, y escuchar ecos de la historia en los actores de este museo, podemos observar que existe una reactualización del sentido espiritual de luchas sagradas por la vida del pasado, poniendo énfasis en nuestra interpretación o traducción desde el presente del mismo capitalismo.

Coleccionar es una forma de recordar mediante la praxis y, de entre las manifestaciones profanas de la "cercanía", la más concluyente. Por tanto, en cierto modo, el más pequeño acto de reflexión política hace época en el comercio de antigüedades (Benjamin, 2005: 223).

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2006). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2015). *Calle de sentido único*. Traducción de Alfredo Brotons. Madrid: Akal.
- Bloch, Ernst (2006). *Traces*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1988). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Cohen, Esther & Walter Benjamin (2015). *Resistencias Minúsculas*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Diez Barroso-Repizo, Alberto (2016). *Desarrollo regional de la Sierra Norte del Estado de Puebla en la época prehispánica. Tesis para obtener el título de maestro en estudios mesoamericanos, de la Universidad Nacional Autónoma de México*. Ciudad de México: UNAM.
- Flick, Uwe (2015). *El diseño de Investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y Utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- García Payón, José (1950) *Exploraciones en Xiutetelco*. Año 2, II(22). Veracruz: Universidad Veracruzana. 397-426.
- García Payón, José (1950). *Exploraciones en Xiutetelco*. Año 2, II(23) Veracruz: Universidad Veracruzana. 447-476.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2009). *Los ritmos del Pachakuti*. 1ª ed. Puebla: Sísifo ediciones/Bajo Tierra Ediciones/ICSyH-BUAP.
- Guzmán Morales, Amalia Guadalupe (2015). *Propuesta de divulgación para el Museo de San Juan Xiutetelco, Puebla. Trabajo práctico-científico para obtener el grado de licenciado en arqueología*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Kornblit, Ana Lía (Coord.) (2007). *Metodologías Cualitativas en ciencias sociales*. 2ª ed. Buenos Aires: Biblos.
- Lombardo Toledano, Vicente (1995). *Geografía de las Lenguas de la Sierra de Puebla, 1931*. En *Obra Histórico-cronológica*, t. II, vol.2. Puebla: CEFPSVLT. 191-282

- Löwy, Michael (2000). *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Ciudad de México: Fontamara, S.A.
- Miranda P, Pablo (s/f). Xiutetelco Prehispánico. Inédito.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y Civilización*. Traducción Juan García Ponce. Madrid: Sarpe.
- Matamoros Ponce, Fernando (2015). *El Pensamiento Colonial. Descubrimiento, conquista y <guerra de los dioses> en México*. Puebla: ICSyH-BUAP/Universidad Veracruzana.
- Ruiz Domínguez, Miriam (2017). “Estrategias de interpretación del patrimonio en el Museo Comunitario de San Juan Xiutetelco Puebla”. Tesis para obtener el título de licenciada en turismo alternativo por la Universidad Intercultural del Estado de Puebla.





• ENTREVISTA





# EL MONOPOLIO ESTATAL DE LA VIDA POLÍTICA. ENTREVISTA A LUIS TAPIA SOBRE EL DEVENIR DEL ESTADO PLURINACIONAL<sup>1</sup>

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Huáscar Salazar Lohman

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2019

## INTRODUCCIÓN

A casi década y media de que Evo Morales llegase a la presidencia, el panorama político boliviano es sustancialmente distinto de aquel clima de efervescencia social que se vivió entre 2000 y 2005. Momento que habilitó un periodo histórico de transformación que, entre muchas otras cosas, permitió justamente la victoria electoral del Movimiento Al Socialismo (MAS), aunque las posibilidades, los deseos y las intenciones que desde la lucha se habían planteado iban más allá de esta victoria, se buscaba –y para ello se había movilizad una energía social pocas veces vista en la historia boliviana– una modificación sustancial del *estado* de las cosas. Lo que muchos llamaban el Pachakuti.

---

<sup>1</sup> Esta entrevista se realizó como parte del proyecto de investigación posdoctoral: “Lo anti-popular del progresismo latinoamericano del Siglo XXI. El caso de la formación aparente del Estado Plurinacional boliviano”, financiado por el Programa de Becas Posdoctorales de la DGAPA/UNAM.

El proceso de configuración del mando político de lo que ahora se denomina como “Estado Plurinacional”, contiene dos dimensiones centrales que condicionan la particularidad de la nueva síntesis estatal y las formas en que opera la dominación en ella. Por un lado, la situación debilitada, fragmentada, desorganizada y, en muchos casos, descompuesta de las organizaciones sociales populares como resultado de procesos internos, pero fundamentalmente de una política inducida desde el gobierno para desarticular y/o subordinar a estas estructura políticas. Por el otro lado –y gracias a lo anterior–, la manera en que se establecieron las alianzas del gobierno central con viejos y nuevos sectores de las clases dominantes del país y del capital transnacional, lo que permitió relanzar un renovado mando político en torno a los intereses de esos sectores (Salazar, [en prensa]).

Esta entrevista a Luis Tapia, realizada en septiembre de 2018 en la ciudad de La Paz, escudriña diversas aristas del devenir de esta configuración del proceso político boliviano de los últimos años. La idea es asentar, redondear e interpelar ciertos argumentos críticos que este intelectual ha venido presentando en diversos trabajos, así como abordar temáticas y claves interpretativas que permitan desentrañar lo que sucede en el país, rebasando el maniqueísmo estatista al que tanto gobierno como oposición electoral han intentado reducir la política boliviana. Desde cómo pensar la condición de posibilidad del MAS; hasta la actualización de varios conceptos de Zavaleta, Gramsci y del mismo autor a la luz del Estado Plurinacional; pasando, entre otras cosas, por la dilucidación de un sujeto tan complejo como el “campesinado” boliviano o la proliferación de formas aparentes que producen la fetichización del gobierno del MAS; esta entrevista pone particular énfasis en atisbar estos temas sin perder de vista la política que emerge en el “abajo” –en el *subsuelo* diría Tapia–, en un contexto en que el “monopolio estatal de la vida política” hace que esta tarea sea más difícil de lo que suele ser.

**Huáscar Salazar Lohman:** Después de casi década y media de haber llegado el MAS al gobierno y con bastante claridad sobre el devenir del mando político que se consolidó en torno a este partido, es útil comprender las condiciones que hicieron esto posible: ¿cuál consideras que es la particularidad de este gobierno y del MAS como partido, en términos de su formación histórica y de su proyecto político?

**Luis Tapia Mealla:** En términos generales, sobre la condición de posibilidad de este gobierno –de manera selectiva y sintética– resaltaría tres cuestiones. En primer lugar, el tipo de victoria electoral del MAS, la cual estuvo marcada y también fue posible por una acumulación histórica de lucha. En particular aquella que surge de la articulación de los pueblos indígenas, que desde hace varias décadas vinieron cuestionado el carácter de colonialismo interno del Estado Boliviano, ese era el problema central que se había posicionado en el país. Es decir, gran parte del discurso y las fuerzas que crearon esa condición de posibilidad son resultado de una larga historia de luchas anticoloniales.

En segundo lugar, otra línea de acumulación histórica que hace posible esa condición de posibilidad y que ha de marcar una parte importante del contenido de las luchas, son las consecuencias del 52 en tanto proyecto de desarrollo capitalista<sup>2</sup>. Consecuencias que pueden entenderse en dos dimensiones: por

---

<sup>2</sup> La Revolución Nacional de 1952 fue el hecho histórico en el que a través de una serie de levantamientos populares, que incluyeron revueltas rurales y milicias obreras, pusieron fin al régimen político del Estado oligárquico minero, dando lugar a la configuración de un capitalismo de Estado modernizador en torno al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Las tres grandes medidas identificadas con este proceso fueron: la Reforma Agraria, la nacionalización de la minera y la apertura a un régimen electoral universal. Una mirada reveladora sobre los procesos comunitarios y rurales que habilitaron este proceso político se encuentra en el trabajo de Gotkowitz (2011).

un lado, estaría la formación del sindicalismo campesino luego de la Reforma Agraria, ya que el partido que gana las elecciones en 2005 [el MAS], emerge de esta forma de sindicalismo –aunque sea del núcleo cocalero–. Por otro lado, otra consecuencia del 52 tiene que ver con la creación de una nueva burguesía agroindustrial en el oriente de Bolivia, la cual ya co-gobernó desde la época dictatorial<sup>3</sup>, aunque parte del poder de ese núcleo entró en crisis por las luchas sociales en el neoliberalismo. Sin embargo, y teniendo en cuenta el contenido de la política económica del gobierno actual, hoy vemos que el núcleo central del nuevo bloque político dominante está constituido por una burocracia política que viene del sindicalismo campesino a través del MAS, pero que, entre otras cosas, gestiona la política económica que responde a los intereses de la agroindustria.

La tercera condición de posibilidad de este gobierno está marcada por un rasgo peculiar: el reciclaje del proyecto capitalista del 52, haciendo uso de un discurso comunitarista. Si bien el cambio electoral estuvo marcado por el discurso comunitarista de las organizaciones indígenas, ahora estamos ante una fase de proyecto capitalista que recicla el núcleo histórico de la economía boliviana, que es el extractivismo minero y el de hidrocarburos, aunado a lo que ya vimos: ratificar y ampliar el componente de la agroindustria que fue promovido desde el 52. El problema es que el uso de un discurso comunitarista permite que esta política capitalista esté siendo promovida contra la territorialidad indígena, y si bien esto no quiere decir que antes no lo hacía, hoy, una vez que el gobierno pactó con la agroindustria la cancelación de una nueva reforma agraria, todo esto se profundiza.

**HSL:** Esto que planteas problematiza una mirada idealizada del proceso político boliviano que suele quedarse en la discusión pro-

---

<sup>3</sup> Los múltiples gobiernos dictatoriales en Bolivia se sucedieron entre 1964 y 1981, con breves e intermitentes gobiernos democráticos entre medio.

movida por el gobierno sobre la transformación social, ¿consideras, entonces, que es el uso instrumental del discurso comunitario lo que habría permitido profundizar el despliegue de una política capitalista particularmente agresiva con las propias formas comunitarias de organizar la vida social en el país?

**LTM:** Algo así, lo que hay hoy es una intensificación de varios núcleos de la economía boliviana anterior: extractivismo minero, hidrocarburos y agroindustria; pero hoy con un carácter fuertemente anticomunitario. Alguna vez ya lo dije, creo que este gobierno, que en algún momento venía montado sobre movimientos antiprivatización, movimientos comunitarios, movimientos indígenas, y que parecía que estaba en una coyuntura de posible descolonización –por lo menos parcial– de la estructura estatal, social y económica del país; lo que más bien ha hecho es rápidamente recrear las condiciones del colonialismo interno, con la agravante de que quien dirige ese proceso y proyecto –en ejecución, no solo como enunciación– es un partido de origen campesino, del cual forman parte sujetos que vienen de las culturas históricamente subordinadas. Digo que aquí la cosa se agrava porque no son extranjeros o la vieja casta criolla la que está conduciendo este proyecto económico, sino que es el partido campesino el que ha asumido este modelo de desarrollo capitalista. Visto así, en perspectiva histórica, el sentido de este gobierno es la articulación de todas las facetas del capitalismo extractivista de la historia boliviana, pero esta vez con un componente anticomunitario más fuerte.

**HSL:** Antes de continuar quisiera ahondar sobre este último punto que planteas: el partido campesino como gestor y ejecutor de estos intereses dominantes. Te interpele sobre esto por lo delicado de esta temática, ya que siempre hemos entendido a lo campesino como un sector históricamente subalterno de la sociedad boliviana, pero ahora asume este rol tan complejo en la gestión del mando político estatal. ¿En qué medida podríamos hablar de

lo campesino como un bloque homogéneo que se articula a este proceso dominante?, ¿es realmente este proyecto del MAS un proyecto campesino?, o ¿podemos complejizar la comprensión de lo campesino y su relación con el MAS en distintos niveles?

Te pregunto todo esto, además, porque en apariencia –desde el discurso oficial– lo campesino y lo indígena se han convertido en sujetos antagónicos, siendo este último el que se opone al desarrollo, y en todo esto el sector que queda indemne de la crítica es la oligarquía del oriente.

**LTM:** Yo creo que lo campesino es algo complejo, ambivalente y cambiante. De hecho, la CSUTCB<sup>4</sup> está atravesada por importantes diferencias de clase, hay propietarios –pequeños y medianos– y hay asalariados, sobre todo en el oriente y parte del sur de Bolivia. Pero entre los propietarios de tierra hay gente que tiene mucho dinero y poder. Es decir, la misma CSUTCB contiene asalariados, propietarios e incluso a algunos empresarios que operan en la agricultura como tales.

Eso ha ido cambiando con el tiempo y creo que es la dimensión política e ideológica la que a veces oculta las diferencias y en algún momento las evidencia. En décadas pasadas había una tendencia a que lo indígena y lo campesino se identifiquen. De

---

<sup>4</sup> La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) es la organización campesina más importante del país. Se fundó el año 1979, en un congreso promovido por la Central Obrera Boliviana (COB) en el cual se enterró definitivamente el Pacto Militar Campesino, que durante más de una década acercó a un sector importante del movimiento campesino boliviano con los gobiernos militares, enfrentándolo con otros sectores populares en resistencia. La CSUTCB, en su surgimiento, se vio fuertemente influenciada por el indianismo y el katarismo como propuestas políticas que permearon el campo boliviano de la región andina. Esta organización sindical también fue fundamental en el proceso de lucha que se gestó en Bolivia entre 2000 y 2005. Para ampliar esta discusión se puede consultar: (Rivera, 1986; Soto, 1994; García *et al.*, 2005).



hecho, hasta el 2005, al interior de la CSUTCB, había la propuesta de que esta organización solo se denomine como “central indígena”, abandonando el término “campesino”, lo que tenía que ver en ese momento con la fuerza de la identidad india o indígena en el proceso político. Después del cambio de gobierno, sin embargo, y en particular desde el 2009 o 2010, se ha dado lugar a una separación de lo indígena y lo campesino, sobre todo en el discurso oficial. Se identifica como indígena a la gente que vive en territorios comunitarios y se la califica como atrasada y como obstáculo para el desarrollo económico del país –en particular para el proyecto del MAS–, de ahí el discurso racista y anti-indígena promovido desde el gobierno.

En este sentido, se puede pensar que una dimensión de esta CSUTCB tiene un proyecto explícito de desarrollo capitalista, aunque esto no significa que necesariamente lo campesino –en términos amplios y generales– implique solo eso. Hay varios proyectos campesinos, creo que en la CSUTCB siempre los ha habido en términos económicos y políticos. Anteriormente fue el katarismo<sup>5</sup> el que marcó ese proyecto y mucho antes fue el nacionalismo.

En el último tiempo es el MAS el que está marcando lo que parecería ser el discurso oficial de los campesinos por la vía de

<sup>5</sup> En los primeros años de la década de los sesenta, emergió lo que se conocería como la corriente *indianista* –concebida por migrantes o hijos de migrantes rurales aymaras que se establecieron principalmente en la ciudad de La Paz–, inconforme con el proyecto nacional-popular de la Revolución Nacional, reproductor de un orden de dominación racista y colonial; pero al mismo tiempo esta corriente también hizo explícitas sus grandes diferencias con el obrerismo vanguardista. Uno de los máximos exponentes de esta corriente fue Fausto Reinaga, quien en 1969 escribió la *Tesis del Partido Indio de Bolivia*. Por otro lado, el *katarismo*, que tuvo dos vertientes, una rural y otra urbana, se nutrió del indianismo pero haciendo énfasis en la exclusión y marginación producida desde el proyecto nacional; develando, además, que la explotación y dominación se dan en tanto clase, pero, al mismo tiempo, como pueblo (Hurtado, 1986; Patzi, 2007).

su organización corporativa, pero hay otros proyectos, muchos de ellos visibles en torno a los conflictos que hay en el país y en las experiencias de resistencia frente a los proyectos extractivistas. Por ejemplo, en Tariquía los campesinos vienen resistiendo el proyecto hidrocarburífero que el gobierno impulsa en la región, pero lo que ha ocurrido es que el sindicato, en vez de defender a los campesinos, opera como una mediación descendente del Estado para tratar de imponer ese proyecto, no solo de convencer a la gente, sino que opera como aparato represivo paraestatal. Lo que se evidencia entonces es, por un lado, un deseo y una lucha política de los campesinos de base por mantener su territorio y seguir viviendo como pequeños productores; mientras que el sindicato encarna otro proyecto político, que no es el de la clase, sino el de la nueva burocracia estatal y del bloque dominante, que incluye la burguesía agroindustrial, minera, petrolera y sus articulaciones con poderes mundiales. En este sentido, no se puede decir: “este es el proyecto campesino”, más bien lo campesino es algo que está disperso, como un conjunto de tensiones y contradicciones internas.

Entonces, sintetizando, creo que hay una perspectiva campesina del mediano productor, de autonomía y de inserción al mercado interno; hay el proyecto de expansión campesina capitalista y hay el proyecto burgués de capitalismo agrario, que es el que predomina.

Una cosa más, en el sentido marxista de *clase dominante*, que es la que tiene la propiedad, en ese sentido la clase dominante no ha sido afectada, no se le ha expropiado, a no ser algunos terratenientes que se les ha quitado la tierra por cuestiones de adquisición ilegal, pero solo unos cuantos; en rigor no se ha cambiado la estructura de propiedad de la tierra. Yo no creo que los campesinos sean clase dominante, esa sigue siendo la burguesía agroindustrial. Pero en la noción de *bloque dominante*, yo creo que hay una composición de los núcleos burgueses –financiera, comercial, agroindustrial y minera–, y dentro de ese bloque dominante está el MAS como partido gobernante y también está la dirección de la

CSUTCB, que como núcleo dirigente está lejos de la clase, y es una parte subordinada que finalmente sirve a los intereses de los que son, en gran medida, su enemigo de clase.

**HSL:** Creo que es importante lo que planteas porque complejiza la comprensión de lo campesino, que finalmente entendemos como un sujeto heterogéneo con múltiples facetas y que no puede ser reducido únicamente a su dimensión sindical de la CSUTCB. Esta puntualización que haces es útil para nutrir el hilo anterior de la discusión –y que ahora retomo–, en el que íbamos caracterizando algunos elementos generales de la relación Estado-sociedad en Bolivia. Rescato, para ello, esta idea que planteas sobre la configuración del MAS como una estructura burocrática desde donde ejerce su poder en el gobierno. Pareciera que aquello no hubiera sido posible sin que de manera paralela se generará un sistemático proceso de desarticulación de los sectores sociales que impulsaron los procesos de lucha previos a la llegada a Evo Morales a la presidencia, aquellos que tú catalogas como *subsuelo político*<sup>6</sup>, ¿cómo crees que podemos entender este proceso político de desarticulación?

**LTM:** Bueno, uno de los rasgos del proceso político de inicios de siglo y que nos llevó hasta la Asamblea Constituyente, fue la activación de muchos espacios políticos de deliberación en el país, en territorios de comunidad pero también en juntas vecinales; por ejemplo, se configuró la Coordinadora del Agua<sup>7</sup>, que articuló la red política

---

<sup>6</sup> Tapia entiende que “el subsuelo político es aquel conjunto de prácticas y discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente pero emergen como forma de asociación, interacción y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades. El subsuelo político contiene crítica, desdén, ironía, sabotaje, parodia, en algunos casos formas alternas y alternativas”. Para ampliar esta discusión se puede consultar el libro: *Política Salvaje* (Tapia, 1998).

<sup>7</sup> La Guerra del Agua fue una de las experiencias más emblemáticas de lucha popular boliviana contra los procesos de despojo promovidos

que quizá fue la más importante de ese periodo. Todos estos espacios son parte de lo que yo llamé *subsuelo político*, y creo que esos fueron los que pusieron en crisis al Estado y al bloque gobernante.

Sin embargo, lo que se hizo en la constituyente y sobre todo en el proceso de gobierno posterior, fue reconocer esa diversidad social en la forma pero sin diseñar ningún espacio, ni estructura y menos conexiones, para que la vida política de esos espacios sea parte del proceso de gobierno y más bien, como mencionas, se ha tratado de desorganizar y subordinar a las organizaciones, eliminando la vida interna y autónoma de éstas y de varios espacios y redes de articulación política. En ese sentido, creo que hubo cierta reducción del subsuelo político, en tanto que varios espacios se han cerrado, se han debilitado o se han desarticulado. Por ejemplo, esa fue la trayectoria de la Coordinadora del Agua y otros espacios políticos, y eso ha sido deliberadamente inducido y producido por la política gubernamental.

Es decir, hay un proyecto del MAS que desde el inicio buscó el monopolio de la vida política, lo que implicaba desorganizar o desactivar los espacios políticos que se habían activado en el periodo previo. Dicho de otro modo, desactivar el subsuelo político, con-

---

por las políticas neoliberales que fueron impulsadas en los últimos años del siglo XX. En septiembre de 1999 el gobierno boliviano firmó el contrato de concesión del Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado (SEMAPA) a favor del consorcio Aguas del Tunari, perteneciente a la transnacional Bechtel. Al ser Cochabamba una ciudad con grandes dificultades para acceder a este recurso hídrico, distintas organizaciones sociales sensibles a la problemática, así como algunos activistas e intelectuales, promovieron espacios de debate, deliberación y difusión de información sobre los riesgos que implicaba el proceso de privatización del agua. Este flujo de fuerzas colectivas derivó en la conformación de la “Coordinadora en Defensa del Agua y la Vida”, la cual se estableció como medio de articulación contra la privatización del agua. Sobre la forma de organización de la Coordinadora sugiero revisar: (Gutiérrez, 2011).

virtiendo varios de esos espacios en una sociedad civil que apoya oficialmente al gobierno.

De ahí viene esta idea del gobierno de los movimientos sociales, lo que en realidad implica la articulación de una red de dirigencias que básicamente aprueban la política gubernamental pero se desactivan políticamente en lo interno. Yo creo que hubo una reducción del subsuelo político, porque varios de estos núcleos democráticos rebeldes y críticos se han desactivado.

El otro componente del subsuelo político, que son las estructuras políticas comunitarias, tuvieron un proceso rápido de reconocimiento e inclusión en la Constitución Política del Estado, lo que en algunos casos eso implicó un proceso de neutralización y control, y en varios otros, después de unos años –sobre todo desde el 2010–, algunos de esos espacios vuelven a ser parte del subsuelo político, sobre todo aquellos que están articulados en torno a CONAMAQ y CIDOB,<sup>8</sup> donde se hace clara la separación respecto del gobierno, convirtiéndose en núcleos de resistencia y de persecución gubernamental vía jurídica, policial o militar.

Es decir, los espacios políticos comunitarios se han vuelto en cierto sentido clandestinos y, desde el otro lado, no están reco-

---

<sup>8</sup> El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), son organizaciones indígenas –la primera de tierras altas y la segunda de tierras bajas– que se fueron alejando paulatinamente de la línea gubernamental del MAS, convirtiéndose en organizaciones críticas y en resistencia a la política de despliegue del capital del “proceso de cambio”. En 2011 la CIDOB fue eje articulador de la lucha contra la construcción de la carretera del TIPNIS, mientras que el 2012 CONAMAQ se opuso a la implementación de una minera en Mallkhu Khota. En ambos casos el gobierno intentó subordinar a estas organizaciones y al no lograrlo las intervino, financiando el surgimiento de estructuras orgánicas paralelas. Como consecuencia, se reconoce como “orgánicas” a aquellas que se mantuvieron en la línea crítica al gobierno del MAS y las “oficialistas” aquellas que son afines a la política gubernamental.

nocidos e incluso llegan a estar penalizados. Por eso es que las estructuras comunitarias han retornado al subsuelo político. O, tal vez, nunca pasaron a ser parte del Estado; simbólicamente entraron en la Constitución y siguen en el discurso, pero en realidad, en la vida política, se podría decir que como no pudieron participar de manera autónoma en la constituyente, intentaron presionar desde afuera, aunque luego esta relación entre Estado y organizaciones se rompe y ya no hubo continuidad.

Hoy hay un subsuelo político mucho más débil, mucho más fragmentado y disperso, y que está sobre todo en una fase de resistencia y sobrevivencia, no así de articulación de proyecto político. Aunque quizá con el tiempo se pueda volver a articular o pasar a una fase de ese tipo, pero por lo pronto creo que el grado de desorganización, neutralización y represión estatal conlleva esa condición de resistencia y sobrevivencia, incluidos CONAMQ y CIDOB.

**HSL:** Planteas, entonces, que hay un debilitamiento de las fuerzas del subsuelo político, es decir, de estas fuerzas organizativas autónomas que no operan en el ámbito estatal. Pero qué es lo que pasa con la *sociedad civil*<sup>9</sup> ¿se ve fortalecida y se nutre del subsuelo político?, ¿cuál es su relación con el MAS?

<sup>9</sup> En esta entrevista se recupera la noción gramsciana de *sociedad civil*, en términos de reconocer a la mismas como a las organizaciones, instituciones, partidos, mecanismos “privados” que no operan desde la misma institucionalidad estatal, pero que se producen en la relación/articulación Estado-sociedad. La intención es que esta noción dialogue con el concepto –citado con anterioridad– de *subsuelo político* de Tapia, ya que este refiere justamente a la organización política –que generalmente incluye una forma de gobierno propio– que no se produce por o se debe a la relación Estado/sociedad –no deriva de lo estatal, puede preexistir o producirse al margen–, aunque debe relacionarse con ésta. Esta discusión, mucho más amplia de lo que se presenta acá, rompe también con el principio epistémico universalista del pensamiento hegeliano, en el cual el Estado es, finalmente, el espíritu absoluto desde donde se desglosa el resto de la sociedad.

**LTM:** Yo lo vería del siguiente modo. La CSUTCB ya era parte de la sociedad civil desde que se llama así, CIDOB y CONAMAQ también, en el sentido de que incluso estuvieron reconocidas por el Estado e interactuaban con el resto de la sociedad civil. Por tanto, hay una primera distinción que suelo hacer que es entre sociedad civil y subsuelo político. La estructura de gobierno de una comunidad no es parte de la sociedad civil, mientras que estas organizaciones sí lo son, pero son instituciones para interactuar con el Estado y con el resto de la sociedad boliviana, aunque surgen de ese subsuelo político. Estas estructuras comunitarias, que no son parte de la sociedad civil, sino de otras formas sociales organizativas, se articulan a otros espacios o movimientos que no son totalmente ajenos a la sociedad civil, pero en muchos casos la rebasan. Por ejemplo, en la Coordinadora del Agua participaron sindicatos agrarios, periurbanos, de maestros, fabriles, instituciones de diverso tipo que como tales no son movimiento, pero en tanto participan en la gran movilización y de ese espacio político de deliberación son parte de un movimiento que yo sí creo que fue parte del subsuelo político.

La intención del MAS era contraer todo a la sociedad civil, pero además a una sociedad civil que se pueda controlar estatalmente, porque no toda sociedad civil queda subordinada al gobierno. Luego de un tiempo, CIDOB y CONAMAQ se zafaron de ese control y la política gubernamental las desconoció –a las que llaman orgánicas– y ha creado una sociedad civil fantoche, las paralelas. En eso el MAS es peor que los gobiernos anteriores, porque no reconoce a organizaciones que tratan de mantener su autonomía política y son críticas. Incluso ha tratado de penalizar a otros partidos, que también son parte de la sociedad civil.

Lo que yo creo que hubo es una domesticación de la sociedad civil, que combina estrategias de clientelismo, prebendalismo, represión policial y judicial. De esta manera, hay una política de control de la sociedad civil a través de la corrupción y de la reducción de todo a una forma corporativa, y también a través de la reducción de núcleos autónomos o de represión de los mismos.

En ese sentido creo que tenemos una sociedad civil más débil, no solo un subsuelo político más fragmentado, sino una sociedad civil que también está mucho más débil políticamente hablando, producto del control y de la represión estatal, aunque eso no significa que no hayan núcleos críticos o autónomos, pero se han reducido bastante.

**HSL:** Pero entonces, ¿esta sociedad civil debilitada significaría –desde el debate gramsciano– la dificultad de consolidar un *Estado integral*?

**LTM:** Sí, claro. La idea de Estado integral, en la perspectiva de Gramsci, implica, por un lado, el tratar de establecer relaciones de correspondencia entre Estado y sociedad civil. En una perspectiva estratégica, la idea de Estado integral, en rigor, conlleva la desaparición del Estado o sea su desorganización, el comunismo; que es lo contrario a lo que sucede en Bolivia, donde el Estado intenta controlar todo. Aquí lo que se ha desplegado es un proceso de estatización y de monopolio estatal de la vida política. En ese sentido estamos bien lejos de esa condición, porque, nuevamente desde Gramsci, el Estado integral implicaría una sociedad civil altamente heterogénea y autónoma –con el despliegue de autonomía de una diversidad de sujetos–, pero además implicaría que existan sujetos que hagan viable esa correspondencia entre Estado y sociedad civil.

Y es por eso que un Estado integral implicaría la reducción de las *formas aparentes*<sup>10</sup>, lo que hoy vivimos más bien es una pro-

<sup>10</sup> Recuperando la discusión de Marx, dice Zavaleta: “La ‘formación aparente’ de la sociedad no coincide jamás con lo que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad; las clases colectivas como individuos, la represión como ideología; el valor se presenta como precio, la base económica como superestructura y la plusvalía como ganancia. Todo está travestido y disfrazado. [...] ¿Qué es pues todo ese conjunto de ‘formaciones aparentes’? Es la ideología burguesa” (Zavaleta, 2013). Esta es una discusión fundamental que se vie-



liferación de éstas porque hay mayor distancia entre Estado y una buena parte de la sociedad –sobre todo respecto a territorios comunitarios–, mientras que hay mayor cercanía entre núcleos corporativos de poder económico y Estado. A eso más bien Zavaleta le llamo *situación instrumental del Estado*, cuando existen núcleos clasistas en la sociedad que definen el núcleo económico del Estado o, al revés, un Estado que favorece desde su iniciativa a los intereses de núcleos corporativos específicos.

**HSL:** Este es un tema álgido en Bolivia, ya que el gobierno del MAS obtiene legitimidad –principalmente en el exterior– a partir de la difusión de estas “formaciones aparentes”, invisibilizando, menospreciando y desconociendo las luchas y voces que en este momento oponen resistencia a los procesos de despliegue del capital. ¿Cuál es la particularidad de este proceso de proliferación de formas aparentes en el Estado Plurinacional?

**LTM:** Anteriormente las formaciones aparentes en Bolivia, como en gran parte de los países neoliberales, giraban en torno a una enunciación universalista de los derechos de ciudadanía, de los derechos humanos, de la libertad, de la igualdad y siempre en el marco de una economía capitalista. En torno a esas nociones gira la mayor parte de la producción de formas aparentes, las cuales presentan esos elementos de manera travestida. Eso ocurre en Bolivia, pero además de eso, hoy se acrecienta un discurso estatal que enuncia que se han resuelto todas las contradicciones relativas al colonialismo. Por ejemplo, el modo de enunciar la existencia de un Estado integral en Bolivia habla de que ya se

---

ne planteando en Bolivia a la luz del discurso oficial planteado por el gobierno del MAS, el cual presenta una serie de apariencias que son asumidas acríticamente –como un objeto de deseo– por una izquierda boliviana e internacional incapaz de ver el proceso político real en el país. Es “ideología burguesa” vuelta episteme de “izquierda”.

ha resuelto toda la dimensión colonial y también la capitalista.<sup>11</sup> Este discurso, que retoma elementos de las varias fuerzas sociales que se desplegaron en la lucha –el respeto a la Pachamama, el Vivir Bien, lo Plurinacional, etc.– enuncia lo contrario del contenido real de la política económica, todo ello forma parte de un conjunto de formas aparentes que más bien son un añadido a las clásicas modernas.

Entonces, hoy en Bolivia tenemos un conjunto más amplio de formas aparentes: las clásicas, que a veces el gobierno niega y a veces las reivindica, y estas nuevas, las multiculturales, que son más aparentes todavía, ya que enuncian que se han resuelto las contradicciones históricas, pero que siguen caracterizando la explotación y dominación en el país.

**HSL:** Me interesa continuar sobre las apariencias, pero de otra manera, hasta ahora hablábamos de las formaciones aparentes en tanto producciones de sentido para legitimar un orden dominante. Pero quisiera que nos puedas dar algunas claves para ahondar sobre la noción zavaletiana de *Estado aparente*,<sup>12</sup> ¿podríamos pensar

<sup>11</sup> Como discurso oficial que enuncia este argumento puede consultarse el texto: *Del Estado aparente al Estado integral* (García, 2010).

<sup>12</sup> “Una de las contribuciones de Zavaleta para el análisis de sociedades como la boliviana es la idea de estado aparente. El estado aparente corresponde a una situación en la que el estado de separación no se ha producido en el conjunto del territorio y población sobre los que esa forma política pretende tener validez; es decir que es inorgánico en relación a una significativa parte de su sociedad. El que el estado de separación no se haya dado en toda la sociedad significa, por un lado, que esa sociedad es menos homogénea o ha sido menos homogeneizada. Hay una mayor diversidad social en el sentido fuerte. Hay varios tipos de sociedad. En lo económico-social significa que existen varios modos de producción y, en consecuencia, varias formas de diferenciación social; es decir, de estructuración clasista. En lo político y cultural significa que existen estructuras locales de autoridad, lo cual resta validez a la forma estatal. También significa que continúan existiendo otras concepciones del mundo como organizadoras de la

que se viene produciendo un despliegue de la relación estatal en la sociedad boliviana?

**LTM:** Sobre este tema, del Estado en relación a la diversidad de estructuras sociales, que es el criterio fuerte por el cual Zavaleta decía que existía un *Estado aparente* –que sucede cuando éste no tiene presencia y no hay materialidad estatal en varios espacios– veo varias cosas en torno a ello. Por un lado, el Estado boliviano ha ampliado su presencia en varios territorios, pero lo ha hecho a través de una mediación no estatal, que es el sindicalismo campesino. Hay territorios donde no está el Estado ni sus instituciones, pero lo que hay es el sindicato campesino que implementa políticas gubernamentales, tanto en términos de obras, pero sobre todo de disciplinamiento. En ese sentido hay una mayor presencia estatal, pero mediada y superficial porque no es el Estado como tal el que está ahí, sino una mediación paraestatal, que podría cambiar su valencia si cambia la relación de fuerzas o la orientación de las cosas.

Por el otro lado, en lo que se refiere a expansión de proyectos extractivistas, habría también una expansión del Estado, en términos de, primero, decisiones que definen el destino del territorio y en algunos casos, la implantación de aparatos productivos o construcción de infraestructura. Pero si entendemos que Estado no solo es financiamiento y normas, sino sobre todo un conjunto de relaciones, yo creo que hubo una expansión estatal de las relaciones políticas de dominación; en parte, por lo que ya dije, a través de mediaciones de la sociedad civil como el sindicato campesino,

---

vida social en el ámbito local y regional. Todo esto no crea las condiciones para la unidad nacional, sino más bien para la coexistencia desarticulada de toda esa diversidad que sólo aparentemente es unificada y representada por el estado. El estado se presenta como la unidad de lo que no está unificado realmente, básicamente porque no ha sido igualado. En este sentido es una unidad aparente o una nacionalización falaz” (Tapia, 2002).

pero en otros casos lo hace a través del municipio, que ya es una estructura estatal.

Ahora, en la medida en que hay, por ejemplo, una ampliación de la frontera agrícola, concesiones mineras para caminos e hidrocarburos, que afectan y destruyen territorio comunitario, convirtiéndolo en territorio capitalista, ahí se reduce la condición aparente, porque no tendrías comunidad, sino territorio capitalista y Estado capitalista, que es un modo de reducir lo aparente, no por la vía de la democratización sino de expansión capitalista, que es una de las modalidades. Entonces, yo creo que estamos yendo más bien por esa vía, hay más territorios que se están volviendo territorios capitalistas en el sentido no solo de régimen de propiedad y de economía, sino de las relaciones sociales, y en ese sentido habría mayor correspondencia con el Estado capitalista, más allá de que éste se enuncie como plurinacional y anticapitalista.

**HSL:** Alguna vez te escuché comentar sobre los *momentos constitutivos*<sup>13</sup> –creo que fue en una conferencia que diste en México–, y planteabas que el proceso político en torno al gobierno del MAS, incluido el proceso de Asamblea Constituyente, no tuvieron como resultado un momento constitutivo. Si es que todavía sostienes esto, podrías desarrollar un poco más este argumento.

**LTM:** Yo concibo que lo que hubo a fines del 2005 fue un cambio electoral de gobierno y una significativa recomposición de los su-

<sup>13</sup> Recuperando a Zavaleta, Tapia explica que “un momento constitutivo es un momento de construcción política y de producción ideológica. Es como la fábrica de un tiempo, porque en ese momento se produce la sociedad que se va a vivir por un largo tiempo. Es un momento de producción que no se da al interior de un taller sino en campo abierto donde todas las fuerzas sociales están en movimiento. Es una construcción político-ideológica sobre la marcha; pero también se puede decir que sólo pueden producir sobre la marcha aquellos que se han preparado para hacerlo” (Tapia, 2002).

jetos gobernantes y del bloque gobernante. Primero hay una sustitución de una burocracia y una red de alianzas que expulsan al viejo bloque, aunque luego éste se acopla nuevamente al gobierno. Por lo que a nivel de estructuras sociales no hubo un cambio fundamental. O sea, la estructura económica no se ha modificado, excepto en ciertos aspectos que algunos llaman “modelo de acumulación”. El neoliberalismo tuvo como un rasgo importante el entregar el excedente al capital monopólico transnacional, lo que hizo la renacionalización parcial del MAS es recuperar una parte. El excedente transnacionalizado vía neoliberalismo iba a alimentar acumulación y poder político en diferentes lugares del mundo. Lo que hace la renacionalización es recuperar parte de ese excedente para financiar el poder de la nueva burocracia nacional, lo que financia es el poder de la nueva burocracia y las redes que tiene ésta para controlar la sociedad civil y mantener alianzas vía beneficios corporativos.

Lo que yo veo es que se dio un cambio en el seno del bloque dominante, en términos políticos, pero no en términos económicos. Ha cambiado la composición del bloque dominante, ha cambiado la correlación de fuerzas como producto de las luchas populares, pero la estructura económica del país no ha cambiado y la estructura del Estado tampoco, lo que ha cambiado son las formas aparentes. Por esto es que considero que no es un *momento constitutivo*, es un proceso de reforma y de recambio en el seno del bloque dominante, y hubo un sustantivo recambio discursivo, porque el neoliberal ya estaba en crisis, no conseguía legitimarse.

En todo caso, más bien, yo creo que deberíamos hablar de que existe una recreación del colonialismo interno. Uno podría decir que hay momentos constitutivos que representan diferentes fases de economía capitalista y colonial, pero yo me inclino a pensar que éste no es en rigor un momento constitutivo. Lo digo viendo las cosas después de estos años –aunque al inicio tampoco pensé que era una transformación de las estructuras sociales preexistentes–. De hecho, yo creo que esta dinámica de recambio en el bloque dominante es producto de las estructuras económicas financiadas

por el 52 y que desplegadas en el tiempo han producido este recambio en el seno del bloque dominante, pero no es otro tipo de sociedad ni de Estado.

**HSL:** Una última pregunta. Todo este panorama político que analizas tiene como correlato la dificultad de organizar luchas y resistencias que pongan freno a este proceso de dominación. Sin embargo, como tú mismo señalas, son las luchas comunitarias las que están teniendo mayor capacidad organizativa. Desde un ámbito reflexivo ¿Qué importancia encuentras en consideraciones como las de comunidad, común, comuna, etc. para pensar la sociedad y los posibles cursos para su transformación en este presente?

**LTM:** La discusión sobre la *comunidad* en los términos actuales era incipiente hace década y media, incluso en *Comuna*<sup>14</sup>. Sin embargo, yo creo que cada vez esta discusión es más relevante, aunque se están desestructurando los referentes. Por un lado, en el actual momento de desarrollo capitalista en Bolivia, en la que se viene impulsando la minería a cielo abierto, vemos que estamos entrando a fases de explotación capitalista que por el tipo de tecnología que se usa se modifica rápidamente el territorio; en dos o tres años todo queda devastado, el agua contaminada, la población enferma y, junto a ello, la destrucción de las relaciones comunitarias.

Sin embargo, vemos que en los últimos tiempos las luchas que le están poniendo límites a esa ampliación del capitalismo vienen de algunos territorios donde se ha mantenido o se ha creado

---

<sup>14</sup> *Comuna* fue un grupo intelectual de pensamiento crítico en Bolivia, que entre 1996 y 2001 se convirtió en un importante núcleo de producción de sentidos e ideas que aportaron al ciclo rebelde boliviano de inicios del Siglo XXI. Sus principales exponentes fueron: Luis Tapia Mealla, Raquel Gutiérrez Aguilar, Álvaro García Linera y Raúl Prada Alcoreza.

una estructura comunitaria. Yo creo que hoy la *forma comunidad* es la principal manera de ponerle límites a las formas de explotación capitalista en el mundo, límites a su capacidad de destrucción tanto del territorio como de la población.

Y me refiero no solo la forma comunidad de origen y matriz prehispánica, sino a cualquier forma de organización comunitaria que implique un control colectivo del territorio en la producción y reproducción y, por lo tanto, en la forma de gobierno. La comunidad es la principal estrategia anticapitalista; es decir, ya sea la recreación, defensa e invención de nuevas formas comunitarias, ésta es la principal forma de una política anticapitalista.

Entonces, un primer componente referente a la comunidad tiene que ver con concebir a ésta como un límite al capitalismo y también como una condición de recreación de la vida social, incluso con componentes modernos que tienen nuevas capacidades tecnológicas, cognitivas y de formas de socialidad. Yo creo que hoy hay que combinar tanto la defensa, recreación y potenciamiento de territorios comunitarios con la invención de nuevas estructuras comunitarias, sobre todo en los ámbitos urbanos. Eso pensando la comunidad en un sentido amplio, no solo identificándola con un tipo de cultura, como la de la zona andina.

El otro componente es la *comuna*. Bueno, comuna es algo que se usa en varios sentidos, en algunos lugares significa municipio, sería como una escala de organización política estatal. Pero el otro sentido de comuna, el que me interesa, tiene que ver con la experiencia de la Comuna de París, que es con la cual se identificaba lo que nosotros durante un tiempo llamamos como *Comuna* en nuestro grupo de trabajo. Ahí la idea de comuna básicamente tiene que ver con imaginar y poner a funcionar una estructura de gobierno colegiado y colectivo en territorios que ya han pasado, por lo menos parcialmente, por procesos de modernización capitalista, cultural y política; es decir, donde hay presencia de Estado moderno. Yo diría que la comuna es una estrategia de reconstitución política en el seno de territorios donde ya ha habido modernización e implantación estatal.

En ese sentido, comuna es una estrategia de democratización y de introducción de gobierno colectivo y, por lo tanto, de ampliación del espacio político –espacios y tiempos de deliberación–, que incluye también la rotación en los cargos de autoridad y responsabilidad. Yo creo que uno de los ejes centrales de la idea de comuna es el gobierno colectivo pero, reitero, tiene más que ver con experiencias de construcción de espacios políticos, de formas de vida política y de gobierno en sociedades que ya pasaron por procesos de modernización y estatización.

## BIBLIOGRAFÍA

- García, Álvaro. (2010). *Del Estado aparente al Estado integral. La construcción democrática del socialismo comunitario*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García, Álvaro, Marxa Chávez y Patricia Costas. (2005). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Diakonia/Oxfam.
- Gotkowitz, Laura. (2011). *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia. 1880-1952*. La Paz: Plural/PIEB.
- Gutiérrez, Raquel. (2011). “Los ritmos del Pachakuti. Cómo conocemos las luchas de emancipación y su relación con la política de la autonomía”. En *Desacatos*, 37. 19-32.
- Hurtado, Javier. (1986). *El katarismo*. La Paz: HISBOL.
- Patzi, Félix. (2007). *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas (1983-2007)*. La Paz: Yachaywasi.
- Rivera, Silvia. (1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: THOA.
- Salazar, Huáscar (en prensa), “Revisitando al ‘progresismo’ boliviano. La condición anti-comunitaria del Estado Plurinacional”. *Latin American Perspectives*.
- Soto, Cesar. (1994). *Historia del pacto militar campesino*. Cochabamba: CERES.



- Tapia, Luis. (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo/CIDES.
- Tapia, Luis (1998). "Subsuelo político". En Luis Tapia (Ed.) (pp. 85-114). La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna.
- Zavaleta, René. (2013). "Las formaciones aparentes en Marx". En René Zavaleta (Ed.), *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984* (pp. 425-457). La Paz: Plural.



- RESEÑA



GABRIELA SELSER (2016). *BANDERAS Y HARAJOS. RELATOS DE LA REVOLUCIÓN NICARAGÜENSE*

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

José Antonio Alonso Herrero

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2019

La joven argentina Gabriela Selser sostuvo una breve conversación con su papá, Gregorio Selser, respetable historiador del movimiento sandinista en Nicaragua. Dada su juventud, la recomendación paterna era que no se integrara a la lucha sandinista. La respuesta fue inmediata: “Vos hiciste la teoría, ahora déjame a mí hacer la práctica”. Este libro es el resultado de esta práctica.

La responsabilidad profesional obliga a los académicos universitarios a leer docenas de libros cada año. Acostumbrados a la monotonía científica olvidamos con facilidad el lado trágico de los argumentos analizados. Pero de repente llega a nuestras manos un joya periodística que provoca sentidas lágrimas y una íntima emoción al recordar –como en mi caso- y revivir los años que pasé en la Nicaragua somocista.

Quisiera disentir con el respetable escritor Sergio Ramírez, autor de la iluminadora introducción de este libro, cuando afirma: “En este país sin memoria, todo termina disolviéndose en humo”. Doloroso como es el recuerdo de la tragedia nicaragüense abrigo la convicción de que todos los que nos consideramos identificados desde hace décadas con tan bello país debemos superar la melan-

colía, muy comprensible por otra parte, para poder desglosar las causas y consecuencias del fracaso sandinista. En México, país donde me llegó este relato de la revolución sandinista, todos sabemos desde hace décadas que la humareda generada por el paso fugaz del auténtico primer sandinismo anuncia la creciente tragedia social imperante hoy día en América Latina.

Gabriela Selser, joven nacida en la Argentina, llegó en 1980 a Nicaragua y se metió de lleno en la causa sandinista tras desatender el consejo paterno. El testimonio periodístico de la joven Selser es sobre todo un relato íntimo y personal de la campaña alfabetizadora organizada desde el comienzo por el Frente Sandinista y dirigida por el jesuita Fernando Cardenal. Con él tuvo la primera entrevista, que abriría la puerta de su actividad periodística en las regiones norteñas de Nicaragua. Porque Gabriela Selser no narra lo que le contaron, sino que con un apasionante estilo periodístico nos describe todas las aventuras vividas al norte de Matagalpa y Jinotega. Ciudades que yo había conocido veinte años antes bajo la dictadura somocista. Era la época en la que comenzó a fraguarse la insurrección juvenil que veinte años después acabaría con la dictadura de la familia Somoza. En los años ochenta Gabriela todavía pudo admirar la belleza verde de los bosques tropicales y convivir varios años con las familias campesinas. También compartió, como ella lo describe puntualmente, la pobreza de aquellas familias rurales y, pronto, sintieron juntos y padecieron las balas disparadas por la CONTRA nicaragüense, instalada en Honduras, pero apoyada y dirigida por Ronald Reagan.

Poco antes de cumplir los 19 años de edad, Gabriela se convirtió en protagonista de la gran campaña alfabetizadora, cuyos objetivos inculcados por Fernando Cardenal eran dos: enseñar a leer y concientizar sobre la revolución. Quienes conocimos a Fernando Cardenal y trabajamos en Nicaragua desde 1961 podemos apreciar en su justo valor el significado de ambas tareas. Hubo alfabetizadoras secuestradas por la CONTRA reaganiana, pero la opción repetida por Fernando Cardenal era: “no retroceder”.

Aquí se inserta otro testimonio magnífico de Gabriela Selser. El 5 de enero de 1984, cuando Gabriela realizaba su primera cobertura para el periódico sandinista, BARRICADA, los CONTRAS lanzaron cohetes sobre objetivos civiles desde sus lanchas piratas. Los atacantes, insiste Gabriela, apoyados por un barco cañonero de bandera hondureña, dispararon igualmente contra el centro de salud del poblado. Testimonios semejantes se multiplican a lo largo de muchas páginas, observados y descritos puntualmente por la juvenil reportera.

Gracias a los testimonios conservados en el Instituto de Historia, fundado por el jesuita Álvaro Argüello, Gabriela Selser pudo revivir innumerables historias de guerra y gracias a su contacto con Fernando Cardenal añade otros datos, ciertamente conocidos por otras fuentes, pero que Gabriela coloca en el contexto adecuado. Porque mientras desarrollaba su actividad periodística en zonas aledañas a la frontera hondureña, la Cancillería nicaragüense envió su enésima nota de protesta al secretario de Estado estadounidense, George Schultz, y al canciller hondureño Edgardo Paz Barnica por la “nueva escalada agresiva” dirigida a sabotear las negociaciones del Grupo Contadora, formado por México, Perú, Colombia y Panamá.

En este contexto de Contadora, ampliamente documentado por Aldo Díaz –embajador de Nicaragua en México y en Venezuela- necesariamente viene a la mente la pregunta por otro Estado, muy presente desde el principio de la Revolución Sandinista y que siempre se opuso a la estrategia latinoamericanista de Contadora. Nos referimos a la Santa Sede, cuyo primer dignatario el Papa Juan Pablo II había visitado –por llamarlo de alguna manera- la ciudad de Managua en 1983. Evento ampliamente discutido y analizado por el teólogo jesuita Juan Hernández Pico, español residente en Panamá y Centroamérica desde 1960. Aquí es donde Gabriela Selser (ibídem:119) enriquece su testimonio con lo ocurrido gracias a la participación de monseñor Miguel Obando y Bravo. Resulta que “a fines de 1984 un nutrido grupo de CONTRAS había atacado con morteros la comunidad rural de San Gregorio en el departamento de Boaco”. Pero la cita de Gabriela Selser continúa (ibídem: 119) al afirmar

que “aquella masacre tuvo un aval público y explícito de parte de la Iglesia Católica local”. En la cual, el hoy día cardenal Obando ya emergía como el líder espiritual de los alzados antisandinistas.

El tenor antisandinista y proyanqui de Obando adquiere nuevas tonalidades eclesiásticas al entrevistar a monseñor Pablo Antonio Vega. La pregunta formulada por Gabriela Selser fue directa: “Monseñor, ya han muerto más de 7,000 personas en esta guerra. ¿Es esto justo en su opinión? La respuesta sintetiza dramáticamente la posición política del Estado Vaticano:

“Mi opinión es que hay una ideología que parte de que el otro es mi enemigo.  
Esto es algo simultáneo, así que también hay que preguntar eso a los rusos  
y a los cubanos que están interfiriendo en Nicaragua”.

Ante tan sabia respuesta, fiel trasunto de la ideología política profesada por Juan Pablo II, dos catedráticos estadounidenses, presentes en la entrevista, no pudieron evitar la pregunta:

¿Qué piensa Usted de las presiones de Estados Unidos sobre Nicaragua?

La respuesta de monseñor Vega rezuma ideología vaticana: “Todo imperialismo es malo. El imperialismo económico a través de un régimen de fuerza, pero también el imperialismo ideológico que es una bomba que se mete en el alma cuando se trata de domesticar al pueblo”.

Desconcertado el profesor estadounidense insistió: ¿quiere decir que para la Iglesia Vaticana no es un crimen que se asesine a niños indefensos? Yo no puedo comprender eso.

Monseñor Vega se apresuró a contrarrestar tal incapacidad intelectual: “Una bomba que se mete en el alma es más grave... matar el alma es peor que matar el cuerpo”.

Esta frase apabullante desconcertó al profesor gringo, incapaz de captar la lógica vaticana sabiamente interpretada por monseñor Vega.



De hecho, el obispo Vega –insiste Gabriela Selser– fue expulsado del país tres años más tarde y, como era de esperarse, a los tres días de su salida de Nicaragua ofreció una misa en un campamento de la CONTRA en Honduras. Para cerrar el testimonio comentado por Gabriela Selser me permito recordar que si el profesor estadounidense hubiera vivido en la dictadura franquista, como es mi caso, no habría tenido ninguna dificultad para comprender la lógica vaticana, fielmente interpretada por Vega.

Más allá de los abundantes datos objetivos descritos diáfaramente, como testigo presencial, por Gabriela Selser, tal vez su principal aporte sea el relato objetivo de la posición política e ideológica de la Santa Sede, el Estado ausente de Contadora. En efecto, aclara Gabriela Selser (ibídem: 134), la lucha frontal de la Iglesia Oficial con el sandinismo había comenzado “cuando la jefatura de la Iglesia Católica comenzó a cuestionar la confiscación de propiedades, la reforma agraria sandinista, el apoyo del Frente Sandinista de Liberación Nacional a la llamada Iglesia Popular”. El eje más visible de este choque fue Fernando Cardenal porque su posición como primer responsable de la revolución educativa chocaba de frente con la estrategia multiseccular de la Santa Sede para controlar el sistema educativo de los países secularmente católicos. Los educados en España durante la primera fase de la dictadura franquista, como es mi caso, experimentamos en carne propia la efectividad de tal estrategia. En el caso de la Nicaragua sandinista ese proceso eclesiástico se vio afectado, según narra Gabriela Selser, por el trágico-cómico episodio del sacerdote Bismarck Carballo, presa de un escándalo sexual que conmocionó a la jerarquía católica.

La base real de tal descontento eclesial se deriva del hecho objetivo de que monseñor Bismarck Carballo era vocero de la curia católica y director de Radio Católica. Gabriela Selser pudo hablar años más tarde con la dama provocadora de tan desventurado romance. Aunque el resultado fue, como era de esperarse, el aumento de la confrontación entre las estructuras oficiales de la Iglesia Vaticana y del Estado Sandinista.

Mayor repercusión tuvo a nivel mundial el comportamiento dictatorial de Juan Pablo II con el poeta sandinista Ernesto Cardenal –hermano de Fernando-, porque el Papa no permitió que el ministro Cardenal le besara la mano y le fulminó un reproche: “Usted debe regularizar su situación”. Más allá de esta confrontación intraeclesial, el fondo del comportamiento papal radica en el hecho de que Juan Pablo II “nunca accedió a elevar una plegaria por los miles de muertos nicaragüenses”, víctimas directas de la agresión estadounidense, como constata Gabriela Selser a lo largo de su informe periodístico.

Detalles objetivos, como los descritos, abundan en la narración periodística de Gabriela Selser. Pero el mensaje perdurable de este libro se sintetiza en el último capítulo titulado: “¿Dónde está lo que fuimos?”. En nosotros, los lectores, gravita la responsabilidad de que “todo el esfuerzo sandinista no se disuelva en humo”, como presagia Sergio Ramírez. Porque más allá de las “humaredas” en que desembocan los movimientos sociales en América Latina, la responsabilidad nuestra, como lectores, es que no se repita por parte de los católicos responsables de nuestro continente la dócil aceptación de Fernando Cardenal de su expulsión de la Compañía de Jesús por instigación del Papa reinante.

Pocas semanas antes del fallecimiento de mi antiguo compañero, Fernando Cardenal, Gabriela Selser se encontró de nuevo con él en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica. Los ojos azules del padre Fernando Cardenal asomaban cansados bajo sus párpados, según observa Gabriela Selser. Durante el breve encuentro, el padre Cardenal le cuenta que “espera ansioso la publicación de una extensa entrevista con una periodista mexicana que vivió en Nicaragua y trabajó con él durante la campaña alfabetizadora”. Supongo que se trata más bien de la periodista Citlali Rovirosa, quien fue colaboradora durante aquella campaña. El caso es que al concluir el reencuentro con Fernando Cardenal, Gabriela Selser “evocó con nostalgia a aquel otro Fernando Cardenal mientras conducía hacia su casa”. Porque el jesuita Fernando Cardenal fue quien en 1980 llevó personalmente a la dirección del

diario sandinista BARRICADA la carta que Gabriela le había enviado desde la montaña y que el diario publicó de inmediato.

Gabriela comenzó a trabajar en Barricada en 1984. En este momento de su relato periodístico Gabriela Selser, siempre distante de la Iglesia Católica tradicional, añade una serie de comentarios sobre el caso de Fernando Cardenal que –en mi opinión– son toda una síntesis de la tragedia del desarrollo tradicionalmente católico de América Latina. Gabriela Selser recuerda en este momento (ibídem: 312) la entrevista realizada en 1984 “cuando el Vaticano le prohibió ejercer el sacerdocio (y le expulsó de la Compañía de Jesús, añado) en represalia por su cargo de ministro de educación del sandinismo. Luego, en 1997, continúa Gabriela Selser, Fernando Cardenal realizaría un segundo noviciado en su amada Compañía de Jesús, lo que un año después le permitió reintegrarse formalmente a la Congregación que sin piedad le había expulsado de sus filas (ibídem: 313). Expresión que, en mi opinión, habrá que analizar más detenidamente. Pero Gabriela Selser añade: “Padre, pero esto es injusto –le dije el día previo a su viaje al noviciado en El Salvador”. Y cuestionando el estilo autoritario de la Iglesia Católica le pregunté: ¿Cómo es posible que a usted lo obliguen a repetir el noviciado?

—Nadie me obliga –me respondió– yo quise hacerlo.

—Pero ese requisito se aplica a los jóvenes, no a usted.

—¡Yo soy un joven!, me interrumpió sonriendo.

## DATOS BIBLIOGRÁFICOS:

Selser, Gabriela (2016). 1a ed. Edición al cuidado de Irene Selser Managua. ISBN: 978-99964-0-528-0.



## NORMAS DE COLABORACIÓN

*Bajo el Volcán* es una revista semestral que se constituye como medio de difusión que el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla crea para proyectar el quehacer de los investigadores del propio Instituto y de todos aquellos que compartan la búsqueda de la diversidad, el gusto por el debate en el marco de la tolerancia, el desarrollo de ideas a través de la polémica y la difusión de la heterogeneidad, que es la energía vital que hace avanzar el pensamiento.

Esta revista persigue dar al lector una forma rigurosa a la crítica, a la desigualdad, al respeto de las identidades, a la valoración del pluralismo y la tolerancia, al rechazo de los autoritarismos y totalitarismos, a la preservación de la memoria, al destierro de la impunidad. Sus páginas están abiertas a toda expresión del quehacer académico en las ciencias sociales que cumpla con los requisitos de creatividad y rigurosidad.

Los artículos tendrán el siguiente formato de presentación:

- a. No deberán exceder las 20 cuartillas –8 1/2” y 11”, fuente Times New Roman 12 puntos, a renglón abierto, esto es, espacio y medio–, salvo en casos en los cuales la calidad e importancia del contenido ameriten la excepción.

- b. Los archivos se entregarán en formato compatible con Word 98 o anteriores (word, rtf, wordperfect 5.x) a la dirección electrónica bajoelvolcan.buap@gmail.com
- c. Datos del autor, título, dirección postal, dirección electrónica y un breve currículum, acompañados en un documento aparte.

En la primera hoja del artículo debe escribirse un breve resumen de contenido (no más de 100 palabras) en español, y su traducción en inglés. Asimismo, al final de dichos textos, el autor deberá proporcionar entre tres y cinco palabras clave utilizadas en los idiomas correspondientes.

- d. Para el estilo bibliográfico se seguirán los criterios establecidos en el Manual de Estilo Chicago combinados con algunas consideraciones de la Casa del Libro de la UNAM. Por consiguiente:
  - Los subtítulos de los artículos deberán ir en versalitas, alineados a la izquierda y separados del párrafo precedente por un espacio. Si esos títulos secundarios abarcan otro u otros, éstos irán en altas y bajas, cursivas y también alineados a la izquierda y separados por un espacio del párrafo anterior.
  - Las notas de pie de página irán a espacio y medio con numeración consecutiva y en caracteres arábigos.
  - Cuando las citas textuales rebasen cuatro renglones irán en bando, a espacio y medio, no llevarán comillas, no irán en cursivas (salvo las indicadas por el autor) y la sangría sólo se aplicará en el margen izquierdo.
  - Las citas textuales deberán incluir el apellido del autor, el año de publicación de su obra y el número de la(s) página(s) citada(s); todo ello entre paréntesis. Por ejemplo: (Mariátegui, 1928: 73).

La bibliografía tendrá las siguientes características:

## NORMAS DE COLABORACIÓN

El apellido del autor deberá ir en orden alfabético, seguido por el (los) nombre(s), título de la obra en cursivas (si es un artículo irá entrecomillado), editorial, lugar de edición, año.

- Libro de un autor:  
Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Organismo, institución o asociación como autor(a):  
Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Inversión extranjera directa en América Latina 1999*, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina, 2000.
- Artículo en un libro compilado por otro(s) (as) autor(es)(as):  
Roseberry, William, "Hegemonía y lenguaje contencioso" en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.): 213-226, México: Era, 2002.
- Artículo en publicación periódica:  
Ba Tiul, Kajkoj Máximo, "Siwan tinamit: mayas y participación política. Hacia el Oxlajuj B'aqtun", *Espacios Políticos* 5 (2011): 81-92.
- Artículo de periódico:  
Petrick, Blanche, "Huehuetla, entre su raigambre totonaca y la modernización mestiza", *La Jornada*, México, 10 de mayo de 1999.

El proceso de dictamen será el siguiente:

- a. El artículo enviado no deberá estar simultáneamente dentro del proceso de dictamen de otra revista u órgano editorial.
- b. El artículo debe ser inédito y no haber sido publicado en alguna otra revista u órgano editorial.
- c. Los artículos serán sometidos a arbitraje para su publicación. Este proceso se lleva a cabo por medio de la modalidad "doble ciego", es decir, autores y árbitros no conocerán la identidad del otro(a).
- d. Una vez recibido el artículo, un primer filtro será la revisión por parte del Consejo Editorial de la revista *Bajo el Volcán*, quien asignará árbitros de acuerdo con la temática. Dicho Con-

sejo tiene un cuerpo de revisores que en su labor de investigación abordan las temáticas de esta publicación.

- e. Una vez que los árbitros acepten participar, tendrán un mes para dar uno de los tres siguientes resultados:
1. Publicable sin objeciones
  2. Publicable con algunas modificaciones:
    - con revisión técnica en el plano formal
    - con cambios sustanciales teórico-metodológicos
  3. No publicable.

- f. El Consejo de Dirección de la revista se compromete a dar respuesta al autor sobre el resultado del arbitraje en un plazo no mayor a tres meses.

Para ser sometidos a revisión, los artículos deberán ser enviados a:

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Teléfono (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

- g. Cabe aclarar que uno de los objetivos del Consejo de Dirección de la revista *Bajo el Volcán* es mantener el acceso libre a su contenido por medio de su distribución gratuita con el fin de lograr un mayor intercambio y difusión de la labor de investigación de sus colaboradores. Por lo tanto, solicitamos a los autores de los artículos aprobados que cedan sus derechos patrimoniales para su publicación y distribución gratuita de manera impresa y digital. Finalmente, los autores conservarán sus derechos morales, de manera que contribuyan a la distribución y acceso gratuito y libre de sus textos.