

Entrevista para la revista *Iconos*

Entrevistadores para la revista *Iconos* (FLACSO) Quito: Mauro Cerbino, José Antonio Figueroa y Julio Echeverría. Quito 23 de mayo del 2003.

MC (Mauro Cerbino).- Usted estudió en Berlín, hace ya cuarenta años; estuvo allá en el período anterior a la caída del muro de Berlín. Me gustaría arrancar con esta pregunta referida a su trayectoria intelectual, con la intención de motivar una especie de cruce entre sus vivencias antes y después de la caída del muro de Berlín: ¿como ve hoy, Bolívar Echeverría, el debate en el campo del marxismo y la izquierda en general?

BE (Bolívar Echeverría).- En el tiempo que estuve allá, que fue entre 1961 y 1968, Berlín se identificaba con su época, de manera similar a la que otras ciudades se han identificado con otras épocas. Así como Benjamin decía: "París, capital del siglo XIX", así también podría decirse "Berlín, capital de los años 20"; es decir, la peculiaridad de esa época agitada y trágica y la peculiaridad de la ciudad descrita por Döblin en su famosa novela *Berlin-Alexanderplatz* coinciden hasta confundirse entre sí. Y mira, para mí, y tal vez no sólo para mí, Berlín podría ser también "la capital de los años sesenta". Berlín era en esa época la ciudad ejemplar de la guerra fría, era el punto en donde amenazaban tocarse los dos polos que debían mantenerse separados y de alguna manera en empate para que no sobreviniera la hecatombe de la guerra nuclear, la guerra que podía ser la última y final, etc. etc. En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una puebla del Occidente democrático en el medio hostil del "mar comunista", subvencionada por la Bundesrepublik del "milagro económico alemán". Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeñoburgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la "ideología" de la odiada "Zona soviética", podía permitirse sacar la cabeza. Ciertos profesores de la Universidad Libre de Berlín comenzaron a hablar del marxismo; pero no del marxismo como el sustento de alguna nueva doctrina política y menos aun del dogma del "socialismo realmente existente" (como lo bautizaría después Rudolf Bahro) cuya realidad nefasta la teníamos ahí, a dos cuabras de distancia, sino del marxismo en el sentido puramente teórico, como un discurso utópico indispensable en la modernidad. Recuerdo, por ejemplo, al profesor Lieber, que fue el primero en abrir

en la Universidad Libre de Berlín, allá por 1964, un seminario sobre temas marxistas en torno al libro de Lukács Historia y conciencia de clase.

La re-definición del concepto de "proletariado" a la que invitaba la discusión en torno al libro de Lukács, llevó a varios estudiantes que pertenecían a la juventud del Partido Socialdemócrata, entre ellos a Rudi Dutschke, a plantear que la revolución sólo podía pensarse en términos planetarios y que dentro de ellos, la lucha de liberación de los pueblos del "tercer mundo" ocupaba provisionalmente el lugar que, en términos nacionales, había ocupado la lucha del proletariado.

MC.- Una idea marcusiana también...

BE.- Así es... Dejaron de ver en la expansión y consolidación del capitalismo un proceso de simple ampliación por contagio, como el de una mancha de aceite, y la imaginaron como una expansión que polarizaba a la economía del planeta, que creaba "zonas burguesas" y "zonas proletarias". El hecho de que la clase obrera europea desconociera su "vocación" revolucionaria, y se aburguesara junto con el conjunto de su sociedad nacional, se compensaba con el hecho de que las naciones oprimidas del tercer mundo se "proletarizaran" en el nuevo escenario planetario de la lucha de clases.

JAF (José Antonio Figueroa).- Supongo que muy ligada a la experiencia de las luchas anticoloniales, sobre todo de África, que en ese momento tenían mucha fuerza...

BE.- Así es, muy atentos a eso. Ten en cuenta, que el movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes socialistas a los que me refiero. Cada vez que venía alguno de esos dictadores africanos, Chombé, por ejemplo, o algún presidente latinoamericano, constitucional o cuasi, o algún autócrata del Medio Oriente, el Sha de Irán, por ejemplo, invitados por la Alemania Occidental, para que hicieran gestos de horror ante "la ignominia del muro de Berlín" y esas cosas, las manifestaciones estudiantiles crecían en número y en radicalidad. Lo que más los llenaba de indignación era la mentira que estaba en el uso autojustificador que el estado occidental hacía de esos títeres suyos en el tercer mundo...

JAF.- Cree usted que había una forma de revitalización del latinoamericanismo en el debate que suscitaba la lucha anticolonial...

BE.- ...yo creo que sí, porque, en ese momento, en verdad, los únicos estudiantes extranjeros que más o menos estábamos organizados en Alemania éramos los latinoamericanos, (nos agrupábamos en una asociación, la AELA) y era así con nosotros con quienes más contacto tenían los estudiantes alemanes, con quienes más discusiones tenían. Por ejemplo, el libro de Fanon, “Los condenados de la tierra”, no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros.

JAF.- A fines de los años 80 o a principios de los años 90, aquí en el Ecuador, empezaron difundirse escritos suyos en torno a uno de los ejes de su obra que es el tema del mestizaje. Creo que esa posición contrastaba con el neo-indigenismo que estaba también consolidándose con fuerza en el escenario nacional. Ahora 15 o 20 años después, cuando nos encontramos en un contexto nacional marcado por un cogobierno de indígenas y cuando se ha consolidado la multiculturalidad, ¿cómo se podría repensar el tema del mestizaje?

BE.- En esa época cuando planteé el este problema del mestizaje, lo hacía justamente en polémica soterrada con el fundamentalismo indigenista. Lo que decía es que, indios puros, propiamente, capaces de sacar de sí la semilla de su civilización arcaica y de hacerla germinar como la alternativa salvadora frente a la modernidad decadente y en crisis, no existen; que, en toda la América, no hay indios que no hayan entrado en un proceso histórico de mestizaje; que este mestizaje es, más que de nadie, en un sentido o en otro, un proyecto suyo y que los rasgos actualmente reprimidos de su identidad -igual que los rasgos reprimidos de las otras identidades: americanas, ibéricas, africanas, asiáticas, para no hablar de las nuevas, las que se gestan en la vida cotidiana de nuestros días- no podrán reivindicarse en un proyecto volcado contra la modernidad sino sólo en uno que persiga una modernidad alternativa frente a la que prevalece actualmente, que es la capitalista. Tal vez en alguna zona perdida, si todavía las hay, de la Amazonía, existan indios puros, pero creo que —exagerando tal vez- la simple presencia de los aviones que atraviesan el cielo de la cuenca amazónica, como pájaros que ellos saben son hechos por otros humanos como ellos, afectan ya, “mestizan” y distorsionan esas culturas tan cerradas, complejas y frágiles como son las culturas arcaicas. Pero lo que quisiera subrayar es esto: yo partía de la idea de que lo importante, en la historia de la cultura, no es la transformación que sufrirían ciertas sustancias identitarias o ciertas identidades sustanciales, sino al contrario la decantación formal, y la fidelidad creativa a esa decantación formal, de ciertos “motivos identitarios” evanescentes y pasajeros por parte del comportamiento social, teniendo en cuenta que éste, antes que nada, es un comportamiento creador de formas. Quería plantear el problema del mestizaje como un hecho de creación de formas a partir de formas anteriores, y para ello, entonces, me pareció interesante considerar lo peculiar del

comportamiento de los indios a comienzos del siglo XVII y particularmente de los indios citadinos durante ese siglo; peculiaridad a la que me parece adecuado calificar de “barroca”. ¿Por qué barroca? Por lo siguiente: los indios a los que me refiero son indios que estaban ya convencidos de que su antiguo mundo, el mundo de sus abuelos, de sus bisabuelos, era un mundo que se había ido para siempre, que era imposible reconstruir; de que lo único que podían hacer ellos para mantenerse en vida, y para poder así cultivar los restos de su identidad ancestral, era asumir y apoyar o incluso reconstruir la civilización de quienes los habían vencido y casi aniquilado. Esta era una civilización que venía deteriorándose y que, para entonces, estaba en trance de desaparecer, descuidada por sus introductores ibéricos, los conquistadores y sus hijos, abandonados ellos mismos por la metrópolis, a la que habían dejado de ser tan útiles como en el siglo pasado. La única posibilidad que ellos veían de vivir una vida más o menos civilizada, y por tanto menos hostil a su supervivencia, era, paradójicamente, la de apoyar o incluso sustituir a los europeos en la reproducción e incluso la reconstrucción de la civilización europea que había destruido la suya. La de imitar o representar teatralmente la vida europea, pero como lo hace el comportamiento barroco, según el cual la vida real se ve obligada a sacrificarse a la vida ficticia y la ficción ésta pasa a ser una nueva realidad. Quería pensar el hecho del mestizaje, no bajo el modo de la influencia de una substancia cultural sobre otra, sino bajo el modo de la actualización de una “voluntad de forma” que pierde la suya anterior al transformar otra, ajena. En la América ibérica, decía, no se ha dado una prolongación de lo europeo existente, como sucedió en Norteamérica, sino una re-creación o reinención, una sustitución de eso ya existente por otra versión diferente de eso mismo.

JAF.- Por ejemplo, se hace todavía una lectura bastante anacrónica cuando se piensa que grandes escritores americanos como Garcilaso de la Vega o como Guamán Poma de Ayala, tenían en mente la idea de restaurar un pasado, cuando en realidad hacían propuestas muy afinadas con el presente que estaban viviendo...

BE.- De acuerdo...

MC.- Consciente de que corremos el riesgo de un cierto reduccionismo, de un cierto empobrecimiento del asunto, ¿podríamos hablar de algún ejemplo que hayas podido observar o estudiar en Latinoamérica con este efecto de re-creación o, como yo diría, de resignificación?

BE.- Mira, yo creo que los ejemplos que generalmente se dan, que son los ejemplos del arte: del arte

barroco de México, de la escuela quiteña, del barroco cuzqueño, de ese barroco llamado "colonial", tan famoso a últimas fechas, son en verdad los ejemplos menos representativos, menos fuertes, que pueden darse de este barroquismo. Ahí, son todavía las mismas formas europeas las que están siendo alteradas remodeladas en el sentido de los americanos. El trabajo al que someten a esas formas resulta bastante superficial, me parece a mí, en comparación con la transformación de ellas que tiene lugar en los distintos planos de la vida cotidiana, que es, ella sí, una transformación radical. En el ámbito religioso, sobre todo, en el de la religiosidad popular, donde otro catolicismo sustituye al catolicismo oficial, sin quitarlo de su sitio; donde María, la mediadora de Dios, la marginal, pasa a estar "en el centro", como diría Monsiváis, a "sustituír provisionalmente", por un pequeño momento que resulta eterno, a ese mismo Dios. Pero no sólo en ese ámbito, sino también, por ejemplo, en el del erotismo real, más enrevesadamente "perverso" de lo que se cree, en la recomposición de las relaciones reales de parentesco, de una permisividad calladamente desafiante; o en el urbanismo espontáneo, que distribuye un sentido dramático en la traza renacentista indiferente del; pero más que nada o sobre todo en el uso re-codificador de la lengua española, capaz de crear una lengua dentro de otra, el español americano. Incluso en la economía y la política se puede ver con mucha claridad ese barroquismo radical, que sólo sale a la luz bajo la figura monstruosa de la corrupción como instrumento clave de la convivencia social. Es interesante ver que en el siglo XVII se genera en América algo así como una "economía mundo", para hablar con Braudel; un conjunto orgánico de crecimiento de capital, una vida económica subterránea que es, ya de entrada, "informal" y que sin embargo no pretende destronar a la vida formal (ni siquiera en el caso de los jesuitas, expulsados por Carlos III bajo la acusación de intentarlo). Esto que ahora sostiene la vida de la mayoría de las gentes en la América latina, por debajo de la producción formal y torpemente globalizada, la "informalidad" de la economía, tiene raíces profundas en la historia. El único modo en que podía funcionar la economía en América, era el de la corrupción como sistema, del distorsionamiento estructural de la legalidad en el proceso mismo de su cumplimiento. Las leyes y disposiciones de la Corona se cumplían obedientemente, pero "representándolas", es decir, filtrándolas a través de una "legalidad salvaje", informal, que parasitaba en ellas pero las subordinaba calladamente en la práctica. El famoso "se obedece pero no se cumple"...

MC.- Es la matriz católico cristiana que se contrapondría a la matriz protestante...

BE.- Si, completamente...

MC.- En este sentido, no sé si se trata de una recreación de esto, o es un asumir un poco algo que viene

de la metrópolis, de España, de Europa, ¿no?

BE.- Claro, el barroquismo no aparece por primera vez en América, sino que aparece también en América. Y en este caso, en el de la economía y la política, aparece en condiciones inéditamente favorables...

MC.- Pero, ¿tu verías ahí la posibilidad de establecer condiciones para un proyecto alternativo, un proyecto de sociedad, un proyecto de modernidad alternativa desde América Latina?

BE:- No, yo no creo que se pueda armar un proyecto de modernidad alternativa barroca, ¡para nada! Pienso que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Otra cosa es que una posible modernidad alternativa, como "negación determinada" que sería de la modernidad actual, tendría matices barrocos, si sale de la América latina, pero sería necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista.

JAF.- Continuando en esta línea de análisis, cuando usted establece las relaciones entre el nivel económico y el ethos barroco, usted plantea que en oposición al ethos barroco está la modernidad del capitalismo central que privilegia lo que sería el nivel abstracto de la teoría del valor. Este privilegio de los elementos abstractos sería lo que generó ese impresionante movimiento que terminó en la objetivización total del mundo y la destrucción del mundo sería una de las tendencias. Por el contrario, en la modernidad barroca, que usted llega a considerar incluso como una modernidad alternativa, al privilegiar el valor de uso, nos encontraríamos con una modernidad menos devastadora. Sin embargo, al analizar las formas económicas de estas modernidades excéntricas nos encontramos la devastación es a veces hasta más grande que en las modernidades centrales. ¿Cómo compatibilizar su crítica a la noción de valor del capital, hecha de elementos provenientes de la Escuela de Frankfurt y del hispanoamericanismo, sin caer en una apología de sistemas que han producido hechos tan devastadores, o quizá más devastadores que los de la modernidad central?

BE.- Mire ..., mi planteamiento no es exactamente el que usted dice, es tal vez un poquito más complejo. Yo parto de esta idea: ahí donde comienza a funcionar la economía en torno a la valorización

del valor, ahí, todo el proceso vital, se ordena necesariamente en torno a la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto valorizándose, que sería la acumulación del capital. Esta es una contradicción que se resuelve de ciertas maneras institucionales: construyendo un estado nacional, por ejemplo. Ahora bien, lo interesante para mí es el modo como esa neutralización institucional de la contradicción capitalista esta siendo vivida, experimentada y asumida por los seres humanos en su vida cotidiana. En lo que yo planteo, el hecho general de la subordinación del valor de uso al valor valorizándose, es decir, el hecho general de la devastación que trae consigo la modernidad capitalista es algo a lo que ningún método de vida puede escapar, ningún ethos, ningún tipo de comportamiento mediador: ni el realista o pragmático ni el romántico ni el clásico y, por supuesto, tampoco el barroco. Nadie puede escapar a ese destino de devastación: es la ley de la época. Pero lo interesante, desde mi punto de vista, está en el cómo lo vive la gente, en el modo como ella experimenta la neutralización institucional y política de esa contradicción económica y esa devastación. A ese modo de vivir la neutralización de la contradicción capitalista, de construir un "mundo de la vida" según ese modo, es al que llamo yo un ethos moderno. Hay, digo entonces, distintas maneras de vivir esa neutralización, distintos ethos o éthe modernos; el uno, el más afín, el más funcional al capitalismo, el "realista" o "pragmático", el estudiado por Max Weber, es el que parte de una denegación considerablemente neurótica, en verdad, de la existencia misma de una contradicción que esté siendo neutralizada. Supone sin cuestionar que aquello que el capital induce en la producción y el consumo es lo mejor que los creadores y disfrutadores del valor de uso podrían imaginar; es decir, que no puede haber ninguna contradicción porque lo que es bueno para el valor abstracto autovalorizándose es naturalmente bueno también para los seres humanos. Es obviamente el éthos más afín a la reproducción de la economía capitalista. En total contraposición a éste, y para no hablar de todos los demás, lo que hace el éthos barroco es vivir la institucionalidad como la neutralización que es de la devastación del valor de uso del mundo de las cosas por el valor económico capitalista que él tiene, pero vivirla de una manera sumamente peculiar, la manera de la teatralidad barroca, trascendiendo esa destrucción del valor de uso mediante una reconstrucción del mismo pero en lo imaginario, restaurándolo como un valor de uso de segundo grado. Por eso no es demasiado exagerado decir que el barroquismo nace en verdad en las partes más bajas o más marginales de la sociedad, "en la basura", allí donde la neutralización es más urgente y difícil, donde la contradicción es inocultable y aguda y donde no hay escapatoria de la devastación. No nace sino que es aprovechado en los palacios de los mecenas romanos, no está primero en la gran pintura ni el witt o el ingenio cortesanos, sino en acciones desesperadas como las de los desarrapados de Nápoles o como la del mestizaje de los indios ciudadanos de América, del que hablábamos antes. Pero hay que tener claro que el éthos barroco no rescata ni puede rescatar al valor de

uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción del valor de uso, que es inevitable. Al hacerlo, al teatralizar la existencia, al instalarse en lo imaginario, parece estar dotado de esa famosa "magia" que convierte al mundo en "maravilloso" y que tanto atractivo tiene para los neobarrocos.

JAF.- Hay un ejemplo para mí, paradigmático y problemático, tratando de pensar en esta forma de destrucción a través de la trascendencia del valor de uso, en el contexto de América Latina. Me refiero al narcotráfico, que se da en zonas que coinciden mucho con los imaginarios de las zonas que a usted le atraen: son zonas absolutamente marginalizadas, zonas de altísima incidencia de mestizaje, y también en zonas donde también hay una problemática relacionada con lo que sería el valor y el valor de uso. Al plantear que existe una forma de trascendencia del valor de uso, y al no aceptarlo explícitamente, ¿no es esta una forma de opacar el deseo que sí es explícito en esta gente, hasta el punto que se les reprime? Si usted tiene un deseo, no lo va a trascender, sino que lo va a tratar de realizar ¿haciendo uso de este deseo de esperar a que lo trascienda, como lo plantea en el barroco, no es también una forma de deslegitimar ese deseo?

BE.- En un sentido sí, pero lo que me parece a mí es que, en todos estos fenómenos informales, se da la instalación de mundos cuya consistencia es imaginaria, ¿no es así? Por ejemplo, Escobar. Escobar era idolatrado entre las poblaciones controladas por su mafia, ¿por qué? Porque les construía un mundo artificial, de un valor de uso que no tenía ningún sustento, que no existía más que para el momento. Esa es un poco la idea. No traía una transformación social, no promovía una redistribución de la riqueza, no fomentaba las fuerzas productivas. No había nada de eso, sino simple y llanamente la posibilidad de vivir un mundo que la legalidad declaraba imposible; la aprovechaban incluso acosados por el ejército, incluso temerosos de que al salir del lugar en donde estaban comiendo o disfrutando los abatieran a balazos.

JAF.- Esa es una característica del capitalismo, el valor de uso se agota en sí mismo. Pero, el problema es que en contextos periféricos, el valor no aparece, porque el sistema no lo permite, no existe ni siquiera un marco de legitimidad, en que se le diga a la gente, bueno, efectivamente, potenciemos esto hacia delante. Entonces, el valor se agota en sí mismo, se agota a través del uso, me parece.

BE.- No lo sé, lo que yo veo, en verdad, es que las leyes del mercado funcionan ahí perfectamente, las leyes del mercado capitalista...

