

Bolívar Echeverría

Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI

Luis Arizmendi
Julio Peña y Lillo E.
Eleder Piñeiro
Coordinadores



La Universidad
de postgrado
del Estado

330.122
A7191b

Arizmendi, Luis, coord.

Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina
en el siglo XXI / Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E., Eleder
Piñeiro, coordinadores — 1.ª ed. — Quito: Editorial IAEN, 2014
264 p.; 15 x 21 cm
ISBN: 978-9942-950-42-0

1. ECONOMÍA 2. CAPITAL 3. CAPITALISMO 4. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
5. SIGLO XXI 6. AMÉRICA LATINA I. Título

Colección editorial: Memoria Viva 

Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Tel: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

www.iaen.edu.ec

Información: editorial@iaen.edu.ec

Dirección editorial: Miguel Romero Flores

Corrección ortotipográfica: Roberto Ramírez Paredes

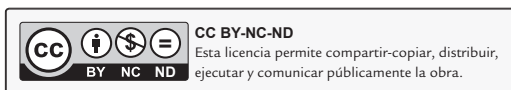
Diseño de interiores: David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

Diseño portada: David Rivera y César Ortiz Alcívar

Impresión: Imprenta Editogran S. A.

Tiraje: 500 ejemplares

© IAEN, 2014



Índice

Prólogo	5
<i>Luis Arizmendi</i>	
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
<i>Eleder Piñeiro</i>	
Presentación	17
<i>Raquel Serur Smeke</i>	

Capítulo I

Crítica a la modernidad y la mundialización capitalistas

Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina	27
<i>Luis Arizmendi</i>	
Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría	77
<i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	
Las meditaciones de Bolívar Echeverría sobre ciudad, historia y capitalismo	99
<i>Jorge Gasca Salas</i>	

Capítulo II

Lo político y la modernidad

Contrahegemonía posneoliberal y recuperación de los valores de uso republicanos	125
<i>Julio Peña y Lillo E.</i>	
Marxismo y Teoría Crítica: dos voces interpelantes de la modernidad capitalista	145
<i>Wladimir Sierra</i>	
Lo político en tiempo de <i>experiencias límite</i>	169
<i>Diana Fuentes</i>	
¿Ser moderno, hoy? Lo moderno y su resistencia en lo político	181

Gustavo García Conde

Capítulo III

***Ethos* barroco y mestizaje**

Subversión grotesca de un <i>ethos</i> barroco	203
<i>Armando Bartra</i>	
Marxismo occidental desde las Américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de György Lukács	223
<i>Stefan Gandler</i>	
De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el <i>ethos</i> barroco de Bolívar Echeverría	243
<i>Isaac García Venegas</i>	
Autores	257

Capítulo III

Ethos barroco y mestizaje

Subversión grotesca de un *ethos* barroco

Armando Bartra

Take a walk on the wild side.

Lou Reed

Las sombras quedaron atrás. No sin traspíes nuestra América comienza a caminar por el lado soleado de la calle. En lo que va de siglo es proverbial el corrimiento a la zurda del espectro latinoamericano, pero la geometría política de por acá no es euclidiana sino plástica, flexible, topológica; los ríos profundos de nuestra historia no corren rectos sino que avanzan por sinuosos meandros; nuestros alineamientos sociales son fractales y no se agotan en las cartesianas derecha e izquierda.

Habitamos un mundo alucinante y vertiginoso formado por sociedades enrevesadas y contrahechas; “paisajes abigarrados”, como decía el boliviano René Zavaleta; o si quieren barrocos, como sostenía el ecuatoriano Bolívar Echeverría; o quizá grotescos, como planteo yo que soy mexicano. Y en sociedades tan variopintas, las cosas que en verdad cuentan no se resuelven solo mediante mayorías y minorías definidas por votos y representadas por partidos políticos.

En territorios excéntricos y entreverados como los nuestros, la clave es el diálogo, aun si a veces lo sea de sordos y de mudos: el diálogo ininterrumpido, el diálogo a tantas y tantas voces, el diálogo, en múltiples espacios y niveles que no se agota en el ámbito legislativo, aunque ahí se refleje y cristalice. Sin olvidar que con frecuencia los movimientos sociales dialogan con los pies y a veces dialogando se llega a las manos. Si no fuera por este diálogo polifónico y en ocasiones airado, no se harían nuevas constituciones como la ecuatoriana, que se firmó en Montecristi, o la boliviana, que se gestó en el Pacto de Unidad. Sin polémicas sociales de las que nadie se excluya ni sea excluido, estas cartas magnas no aterrizarían en reglamentos y normas aplicables, en políticas públicas, en programas, en acciones... Sin debate continuado e incluyente los nuevos marcos legislativos no devendrían prácticas

sociales donde el disenso es bienvenido porque enriquece el debate, en cultura política de uso cotidiano, en sentido común.

Y siendo quiméricos nuestros países, excéntricas nuestras sociedades y enrevesados nuestros avatares históricos, qué mejor que recordar a Bolívar Echeverría recuperando el calador concepto de *ethos* barroco,¹ que el filósofo ecuatoriano-mexicano formuló hace dos décadas cuando aún nos debatíamos en el oscuro túnel neoliberal, cuando el subcontinente aún no se carnavalizaba como lo hizo después sacudido por infinidad de batucadas justicieras y libertarias.

Conocí a Bolívar a mediados de los 60, cuando ambos estudiábamos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ahí discutíamos a Marx, pero también a Lukács y sobre todo al incitante Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, libro que se acababa de publicar. He debatido con Bolívar durante toda mi vida adulta, de modo que no pienso transformar esto en una glosa, una exégesis y menos una loa como las que se acostumbra hacer a costa de los autores difuntos que ya no pueden defenderse. Por el contrario lo que sigue será una conversación, un debate en lo posible animado, la continuación del diálogo que iniciamos hace medio siglo.

1. Socialismos incaicos, rebeldías criollas, abigarramientos, superposiciones, barroquismos, grotescidades y otras quimeras

Figuras extravagantes y fantásticas cuyo encanto consiste en la variedad y en la rareza, figuras grotescas y cuerpos monstruosos.

Montaigne²

En 1994, en un coloquio por él coordinado, Bolívar introduce el término *ethos* barroco para designar el resultado de la compartida voluntad civilizatoria de naturales y peninsulares por crear “otra Europa fuera de Europa”.³ Y uno de los participantes en el evento, Boaventura de Sousa Santos, incorpora esta noción a su concepto de “transición paradigmática”, buscando destacar el poderío contestatario del pensamiento proveniente del Sur.⁴ Si bien

1 Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.

2 Michel de Montaigne, *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 1999.

3 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 34.

4 Boaventura de Sousa Santos, “El Norte, el Sur y la utopía del *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *op. cit.*, pp. 329-330.

Boaventura enfatiza el carácter político subversivo de un término que él pretende incorporar al bagaje de las nuevas emergencias sociales del subcontinente, el *ethos* barroco bolivariano remite originalmente a un mestizaje integrador, a una interracial y transclasista estrategia de adaptación. En ningún momento el término como él lo emplea pretende describir las estrategias de confrontación y antagonismo, acciones insurrectas que, sin embargo, son la otra cara de ese mismo mestizaje.

En un ensayo más reciente titulado “Nuestra América. Para inventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”,⁵ el mismo Boaventura ubica en el artículo de José Martí titulado precisamente “Nuestra América”,⁶ el origen de un pensamiento que busca en el mestizaje y la excentricidad, el sustento de un proyecto alternativo; paradigma político cuya matriz histórica estaría en la subjetividad y la socialidad barrocas que definieron el siglo xvii americano marcado por la apertura, inestabilidad, fragmentación y sincretismo resultantes del debilitamiento del control metropolitano. En abono de esta visión, el portugués apela de nuevo al concepto de *ethos* barroco formulado por Bolívar, quien encuentra en el “mestizaje civilizatorio y cultural” de hace tres centurias “la posibilidad de pensar una modernidad poscapitalista como una utopía realizable”.⁷ Según esto, hay a lo largo del siglo xx una “naturaleza contrahegemónica de Nuestra América”, cuyo sustento histórico está en “tradiciones excéntricas de la modernidad”. Y este potencial subversivo le permite a nuestra peculiar mescolanza social “convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica”.⁸

Pero la propuesta tiene antecedentes. Sobre el carácter socialmente híbrido de un continente colonizado donde la modernidad tuvo que reinventarse, escribió hace más de medio siglo Edmundo O’Gorman en el libro titulado, precisamente, *La invención de América*.⁹ Y lo han hecho también quienes reflexionan sobre la estética del barroco americano: arte y artesanía, donde las culturas de los pueblos originarios, sobre todo mesoamericanos y andinos, se funden con la cultura europea traída e impuesta por los evangelizadores, en una sincrética amalgama que es emblema del enrevesado orden material y espiritual de nuestra América.

5 Boaventura de Sousa Santos, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas* n.º 12, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

6 José Martí, *Nuestra América*. La Habana: Casa de las Américas, 1974.

7 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 26.

8 Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, pp. 58-59.

9 Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

En un trabajo posterior al citado, O’Gorman destaca el espíritu contestatario o si se quiere contrahegemónico resultante de la circunstancia en que América tuvo que ser inventada: “Lo intolerable de esa situación era el dilema entre el ser o no ser sí mismo [...] Surgió así la rebeldía; y he aquí, al descubierto, el resorte impulsor de la historia novohispana.”¹⁰ De la reflexión referida, me interesa destacar que el historiador subraya no solo una peculiar socialidad excéntrica, sino una subjetividad arrebatada, un *pathos* insumiso: la rebeldía.

En un espléndido libro titulado *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*,¹¹ otro mexicano, Octavio Paz, da cuenta tanto del peculiar barroquismo de la monja, como de la condición entreverada, disforme, incompleta de la sociedad que la asfixia. “Más que de continuidad debe hablarse de superposiciones. En lugar de concebir la historia de México como un proceso lineal, deberemos verla como una yuxtaposición de sociedades distintas”,¹² escribe Paz, pensando sobre todo en los siglos xv, xvi y xvii, y refiriéndose a entreveros societarios no solo abigarrados y barrocos sino también grotescos, por cuanto hacen estallar las secuencias preestablecidas que presuntamente pautan el curso de la Gran Historia.

En realidad el bricolaje empieza con que la propia España era tierra de frontera entre el mundo europeo y el mundo árabe, entrevero que se hace más complejo en lo que después será América, por cuanto la “conquista espiritual” se ejerce sobre un mosaico de culturas autóctonas integradas, a veces, en imperios culturalmente pluralistas como el mexica, que sometía a los otros pueblos bajo su yugo político, militar y comercial, pero respetando la diversidad identitaria de los tributarios. El resultado es que la propia resistencia a la imposición colonial es sincrética, pues desde el principio incorpora —salpimentados y resignificados— retazos mayores o menores de la cultura hegemónica.

En obras de madurez escritas entre 1983 y 1988, el boliviano René Zavaleta desarrolló el concepto de “formaciones abigarradas”. En *Lo nacional-popular en Bolivia*,¹³ el término abigarrado califica al concepto de “formación económico-social”, entendida al modo estructuralista como articulación de modos de producción. Otro sociólogo boliviano, Luis Tapia, traduce el concepto como “ambigüedad morfológica... Densa coexistencia de dos o más

10 Edmundo O’Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1970, p. 24.

11 Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

12 *Ibid*, p. 26.

13 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.

tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones coloniales”.¹⁴ Y si bien en el desarrollo del pensamiento de Zavaleta la categoría va adquiriendo complejidad, conforme pasa de enfatizar la subsunción de lo diverso en el modo económico dominante a subrayar la diversidad misma como intersubjetividad contestataria, me parece que la lectura de las sociedades como combinatorias, propia del estructuralismo, sigue siendo una limitante; no porque haya inhibido el incisivo empleo —interpretativo y hasta prescriptivo— que el sociólogo boliviano hace del concepto, sino porque debilita su coherencia interna.

El peruano José Carlos Mariátegui pudiera parecer ajeno a los conceptos que estoy rastreando. Pienso que no lo es. A mediados de los años 20 del pasado siglo, el creador del marxismo-indianismo y forjador intelectual de socialismo incaico da a conocer, en la revista *Amauta*, una serie de textos que más tarde aparecerán como libros con los títulos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹⁵ e *Ideología y política*.¹⁶ Reflexiones que al igual que los escritos de Bolívar, Zavaleta y los demás buscan desentrañar el tipo de modernidad entreverada que caracteriza al mundo andino.

Mariátegui es marxista pero también es peruano y sin abdicar de sus convicciones busca incorporar en el paradigma socialista la realidad étnica de la región en que nació. “En países como el Perú, Bolivia (...) y Ecuador —escribe—, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. ¿Sería posible que nosotros dejáramos de reconocer el rol que los factores raciales indios han de representar en la próxima etapa revolucionaria de América Latina?”.¹⁷ “La nueva peruanidad es una cosa por crear —concluye— y su nacimiento histórico tiene que ser indígena”.¹⁸

Socialismo incaico es un concepto de suyo grotesco, pero lo que más hermana el pensamiento del peruano con el *ethos* barroco bolivariano, entendido este como forma de recuperar la vigencia extraviada del valor de uso,¹⁹ es la observación sobre la pervivencia y reinención de la comunidad india en el mar de mercancías capitalista. La condición que según Mariátegui hace posible el socialismo andino, es la misma que a juicio de Marx hacía posible el tránsito directo de Rusia a la nueva sociedad emancipada, sin necesidad de

14 Luis Tapia, *La condición multisocietal: Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo, 2002, p. 58.

15 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979.

16 José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amayuta, 1969.

17 *Ibíd.*, pp. 9, 32-33.

18 Mariátegui, *op. cit.*, 1979, p. 227.

19 Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 171.

cursar completa la asignatura capitalista: la terca permanencia de la comunidad rural. “Un factor incontestable y concreto [...] da un carácter peculiar a nuestro problema agrario —escribe Mariátegui: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas—. “Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual [...] la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común”.²⁰ ¿No es esta pervivencia de la comunidad —valor de uso si los hay—, del todo semejante a la bolivariana preservación barroca del valor de uso en un capitalismo que lo niega?

Una frase resume el sincretismo abigarrado de un hombre que en su tiempo fue acusado de ser excesivamente europeizante, pero también de ser exageradamente peruano: “Por caminos universales ecuménicos nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos.”²¹ Un “nosotros” —digo yo— que es ecuménico bajo la forma de lo dislocado, de lo excéntrico, de lo grotesco.

La necesaria indianidad que según Mariátegui ha de tener la revolución en el mundo andino nos lleva a una cuestión que en las últimas décadas se ha puesto en primer plano: nuestra índole abigarrada, barroca y grotesca deriva de nuestra condición colonial, cuya caladora persistencia le da un carácter fuertemente descolonizador a las recientes mudanzas progresistas de nuestra América. El mundo andino amazónico, como el mesoamericano, como el subcontinente todo, están atravesados por las clases del capitalismo pero también por las presuntas “razas” del orden colonial; en nuestros países hay burguesía, proletariado y campesinado pero también hay etnias: indios de la sierra y del llano, afrodescendientes, mestizos, chapacos, montubios... Y es en este entrevero de sujetos sociales que hay que navegar.

2. Entre el *ethos* y el *pathos*

Surgió así la rebeldía (...), el resorte impulsor de la historia novohispana.

Edmundo O’Gorman²²

Abigarrado, barroco, multisocietal, híbrido, sincrético, mestizo son términos que califican al orden social nustramericano, que remiten a lo que según

²⁰ Mariátegui, *op. cit.*, 1960, pp. 42-43, 49.

²¹ Mariátegui, *op. cit.*, 1979, p. 320.

²² Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, 1970, p. 24.

Bolívar es un peculiar “modo de vivir” la modernidad. En cambio rebeldía, que es el término empleado por O’Gorman, se refiere no al orden sino al desorden; al subversivo, iconoclasta y profanatorio comportamiento de sus imprevisibles actores. Los primeros conceptos remiten a un *ethos*, el segundo a un *pathos*. Y el *pathos* rebelde en un continente abigarrado es por fuerza un *pathos* grotesco: *praxis* material y simbólica que entrevera componentes disímbolos, culturalmente heterogéneos y en apariencia incompatibles. “Esquizofrenia”, ha dicho Luis Tapia;²³ carnaval, diría yo.

Es la nuestra una rebelde afirmación de identidades plurales donde se amalgaman componentes culturales de los más diversos orígenes, en un bricolage que Lévi-Strauss encontró en el “pensamiento salvaje” de los pueblos premodernos,²⁴ pero que puede ser rastreado también en el imaginario de todas las insurgencias coloniales, poscoloniales y neocoloniales de la historia. Y qué mejor que el desquiciante territorio andino amazónico del tercer milenio para probar el filo de lo grotesco-carnavalesco como concepto explicativo del *pathos* que inspira a nuestros disparejos, enrevesados y contrahechos movimientos sociales.

Pero antes de mundanizar las ideas hay que confrontarlas y clarificarlas. Entre quienes vivimos y pensamos el mundo desde los márgenes, desde las orillas, habrá siempre múltiples afinidades, sin embargo, al cotejar los conceptos que usan Zavaleta y Bolívar, y los que empleo yo, encontraremos diferencias. Trataré de explicitarlas.

Si entendemos por grotesco no solo una estrategia plebeya de resistencia sino también un tipo de sociedad entreverada, paradójica, incompleta..., se impone esclarecer la relación entre este concepto interpretativo y los de formación abigarrada y *ethos* barroco. Lo primero es destacar el aire de familia: los tres remiten a un mestizaje básico; a una hibridez que es consustancial, entre otros órdenes, al de la colonialidad; a una contrahechura que siendo herida abierta no es lastre o falencia sino pivote contestatario y asidero altermundista.

Y, sin embargo, hay diferencias. Para Bolívar, más que formación económica o paradigma cultural, *ethos* barroco es uno de los cuatro “mundos de la vida” en los que se actualiza la modernidad (clásico, romántico y neoclásico son los otros tres). Modo peculiar de rescatar el valor de uso en un orden presidido por los valores de cambio, que encuentra su lugar y tiempo no exclusivos pero sí privilegiados en la “España americana de los siglos xvii y xviii”, donde la “debilidad” del capitalismo y la imposibilidad de clonar

23 Tapia, *op. cit.*, p. 63.

24 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1972, pp. 34-59.

a Europa en el “nuevo continente” genera “una peculiar estrategia de comportamiento (*consistente*) en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo”.²⁵ Adaptación barroca que se prolonga en el tiempo y reaparece como una de las características de la posmodernidad.

Ciertamente, para Bolívar *ethos* significa tanto “refugio” como “arma”, pero también dice que siendo una “estrategia de resistencia radical”, el barroco no es —repito no es— “por sí mismo, un *ethos* revolucionario”. Acotamiento que podría suscribirse y aplaudirse si no fuera porque en el espléndido libro *La modernidad de lo barroco*, lo que se documenta con amplitud es la capacidad de las estrategias de “disimulo”, para “hacer vivible lo invivible”²⁶ mediante la estetización de la vida. En cambio se omite la simétrica y muy presente capacidad de subvertir esta misma vida de manera tanto simbólica como real.

En cuanto a la subversión simbólica mediante el ritual festivo contestatario, es verdad que Bolívar se refiere a la fiesta,²⁷ pero solo en tanto que restituye el valor de uso y no con la connotación subversiva que le da Mijaíl Bajtín²⁸ y que le doy yo. En cuanto a la subversión material, nada hay en el bolivariano *ethos* barroco sobre la mitologización milenarista de las insurrecciones de que habló Georges Sorel,²⁹ que retomó Mariátegui para el mundo andino,³⁰ y a la que más recientemente se refirió Jean Pierre Sironneau.³¹

Simbólicas o materiales, estoy hablando aquí de rupturas y no de “disimulos”, quiebres revolucionarios que por la forma en que su propio autor delimita *ethos* barroco, quedarían fuera del concepto y corresponderían más a lo que he llamado carnavalización de la política popular o estrategia grotesca.³²

Y es que, como lo entiende Bolívar, el *ethos* barroco supone la aceptación —así sea reticente y a contrapelo— de lo ineluctable de la modernidad.

25 Echeverría, *op. cit.*, 2000, pp. 47, 181.

26 *Ibid.*, pp. 16, 162.

27 *Ibid.*, pp. 190-191.

28 Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

29 Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Montevideo: Actualidad, 1963.

30 Mariátegui, *op. cit.*, 1969.

31 Jean Pierre Sironneau, “El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico”. En *Casa del Tiempo* n.º 63, 64 y 65, UNAM, México, 1986.

32 Armando Bartra, *El hombre de hierro: Límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, 2008, p. 165; *Tiempo de mitos y carnaval: Indios campesinos y revoluciones: De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, La Paz: Fundación Xavier Albó, 2012, pp. 25-88; *Hambre y carnaval: Dos miradas a la crisis de la modernidad*, México: UAM/Xochimilco, 2013, pp. 12-160.

Sin embargo, el hecho es que en el siglo XVIII, en pleno auge del estilo pictórico “mestizo” con que los “indígenas urbanizados”, de las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco, “imitaban” a su modo la civilización europea para —como dice Bolívar— “salvar al mundo americano de la barbarie”, otro discípulo de los jesuitas, Juan Santos, llamado Atahualpa, también trataba de salvar su mundo de la barbarie, pero lo hacía de diferente manera: encabezando una insurrección indígena que por trece años tuvo en vilo a gran parte de los Andes, un alzamiento donde los elegantes arcángeles con bélicos *pututus*, que pintaban los indios amansados de Charcas y Cuzco, devinieron ominosos rebeldes de carne y hueso. Fue esa una insurgencia sin duda abigarrada, a la que bien podríamos llamar barroca, o mejor aún grotesca. Y es que la otra cara del mestizaje cohabitante, que incorpora lo premoderno a la modernidad para hacerla soportable, es un mestizaje insurrecto que afirma lo premoderno —lo incaico— *contra* la modernidad, aun si sus levantamientos asimilan y resignifican elementos de la propia modernidad repudiada.

Buscando convergencias y no divergencias, me parece que —sin ser nociones incompatibles— a diferencia de abigarrado y de barroco, el concepto grotesco social enfatiza la nihilización como clave profunda de la dialéctica histórica, el lado potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa. Además de que lo grotesco, habiendo sido reactualizado por la modernidad, tiene sin embargo una genealogía más profunda que remite a modos de resistencia ancestrales presentes en todas las sociedades donde las jerarquías se petrifican en valores e instituciones carnavalizables. Hay una grotescidad colonial americana, cierto, pero el concepto no se refiere tanto a las formaciones periféricas por el hecho de serlo, como a la omnipresente exterioridad social por la que todos pertenecemos al orden que nos subsume y a la vez no pertenecemos, por la que todos somos incluidos y al mismo tiempo excluidos, por la que estamos y no estamos. Exterioridad que es estigma pero también privilegio, en tanto que precondition ontológica de la resistencia y la utopía.

El barroco es de arranque un estilo y en cuanto tal admite muchas definiciones: el momento en la historia del arte en que la sofisticación iniciada por el Renacimiento alcanza su expresión más alta; una de las dos tendencias recurrentes en un devenir artístico que fluctúa entre el clasicismo y el manierismo; el tipo de arte que surge de una sociedad inmersa en la crisis material y espiritual que se manifiesta en la Reforma y los avances científicos; la reinvención de América propiciada por un descalabro económico ibérico que afloja la dependencia y permite florecer a las colonias...

En todas estas aproximaciones el barroco aparece como eslabón de una cadena temporal, como momento de una secuencia histórica necesaria. Y si extendemos el concepto del orden cultural al orden social estaremos sugiriendo, igualmente, que la época barroca tiene un antecedente y un consecuente, una causa y un efecto. Si no una *necesidad*, el barroquismo social sería cuando menos una *posibilidad*: uno de los modos disponibles de la modernidad, que es lo que propone Bolívar.

En lecturas como estas lo que se busca es conceptualizar un hito del arte y también un *ethos* específico, una configuración *racional* y eventualmente *real* de la sociedad, un cierto orden, un equilibrio así sea provisional e inestable, una continuidad. Visión lineal y unitaria de la historia que resulta dudosa y cuestionable, sobre todo cuando se busca entender las “otras” historias: las sagas de pueblos orilleros y colonizados como los nuestros, que siguen cursos sinuosos, erráticos, excéntricos.

A diferencia de barroco, concepto referido a una realidad normalizada, el término grotesco apunta al desorden, la discontinuidad, el desequilibrio, la irracionalidad de lo real; no a la síntesis hegeliana que supera afirmando, sino a la terca reaparición de lo negativo. En tanto que acción, lo grotesco-carnavalesco nos habla no de un proyecto más o menos viable sino de una imposibilidad, un *no-puede-ser* que subyace en todas las rebeliones profundas: tanto *jacqueries* que se agotan en sí mismas, como revoluciones programáticas pero capaces de ver más allá del horizonte de lo existente. Como dice Jean Duvignaud, lo grotesco es “una apuesta a lo imposible”.³³

El barroco es transgresor, sí, pero su ruptura con el clasicismo se cumple en la hibridación y metamorfosis del *objeto*. De un objeto material o social que al descentrarse deviene insólito. Se trata pues de una rebeldía cristalizada, literalmente conformada, estetizada; de una rebelión donde el sujeto rebelde desaparece al transustanciarse en el objeto reconfigurado. Y este objeto puede ser un altar donde cohabitan piñas con uvas y ángeles rubicundos con angelitos prietos o un orden social donde criollos, mestizos y naturales se consienten mutuamente.

Lo romántico también es transgresor pero su insubordinación se cumple en el *sujeto*. En la pasión romántica se borran los límites y la consistencia del objeto, radicalmente interiorizado por una subjetividad desbordante que aparece como sueño nostálgico, como vislumbre futurista o como las dos cosas a la vez; pero también como locura, como desvarío, como frenesí concupiscente, como insurrección... Lo romántico estalla, en cambio el barroco es implosión, ha dicho Octavio Paz.

33 Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*. México: FCE, 1979.

En esta perspectiva, lo grotesco americano sería la aurática irrupción del sujeto romántico en un paisaje social barroco. Porque si el *ethos* barroco es la imposibilidad hecha posible, el estallido grotesco patentiza la imposibilidad de toda posibilidad. Como negación sin visos de superación lo grotesco es efímero y mesiánico: un éxtasis utópico que se consume en su propio fuego.

Nadie como Mijaíl Bajtín ha captado el filo subversivo de lo carnavalesco. Y lo ha hecho no remitiéndose a las sociedades rencas, dislógicas y contrahechas de la periferia colonizada, sino desmenuzando la obra de François Rabelais y los carnavales de la Edad Media y el Renacimiento. Dice Bajtín:

La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo.³⁴

Y en la defensa de su tesis profesional sostiene que:

La risa fue uno de los más poderosos medios de lucha. El pueblo luchaba no solo con la risa, sino también con las armas: con garrotes, con los puños [...] Este pueblo no es exclusivamente sonriente, sino que es de igual modo un pueblo que puede organizar revueltas. Y ambos aspectos están íntimamente relacionados. Porque aquí se trata de la risa de la plaza, de la calle, de esa risa popular que nada tiene de divertido. Es más bien una risa excepcional, de otro orden, una risa destructiva donde la muerte está siempre presente.³⁵

3. Revisitando episodios grotesco carnavalescos de nuestra historia

Aquí entra en funcionamiento una lógica moderna puesta al revés (...) por la cual lo viejo es lo nuevo, la debilidad se convierte en poder y los márgenes se mueven hacia el centro.

Terry Eagleton³⁶

Se ha dicho que el siglo XVII americano es barroco. Me atrevo a sostener que es también grotesco. Y para documentar mi aserto propongo leer los alzamientos indígenas de nuestro subcontinente en clave grotesca, destacando la capacidad

34 Bajtín, *op. cit.*, p. 39.

35 *Ibid.*, p. 84.

36 Terry Eagleton, "Lenin en la era posmoderna", en Budgen, Kouvelakis y Zizek (editores), *Lenin reactivado: Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal, 2010, p. 53.

que han tenido, y siguen teniendo, de desquiciar todas las jerarquías y de unir lo que por naturaleza se excluye. Veremos entonces insólitas insurrecciones milenaristas sincréticas donde la restauración de la mitológica edad dorada se entrelaza con simbolismos religiosos cristianos, recuperación de instituciones políticas coloniales, manejo de conflictos entre potencias imperialistas y —desde fines del XIX— fórmulas y símbolos provenientes del imaginario anarquista y socialista.

Juan Santos, llamado Atahualpa, jefe de una rebelión que por trece años (1742-1755) domina gran parte de los Andes, había estudiado con los jesuitas en Cuzco, en España y en Angola, y presumiblemente su alzamiento cuenta con el beneplácito de Inglaterra. Entre 1780 y 1784, Túpac Amaru y Tomás Katari combinan la reivindicación de sus derechos coloniales como caciques y su fidelidad táctica a la Real Audiencia, con el intento de restaurar el Imperio incaico, mientras que Julián Apaza (Túpac Katari) se declara virrey y llama virreina a su esposa Bartolina Sisa. Al término del siglo XVIII, la insurrección de Pablo Zárate Willka, aunque deriva en cruenta guerra racial, surge del conflicto interoligárquico protagonizado por liberales y conservadores y se desata cuando los primeros reclaman la ayuda de los aymaras de la región paceña.

También pueden leerse en clave grotesca los alzamientos que durante el último tercio del siglo XIX provoca la expansión de las plantaciones cacaoteras en la costa de Ecuador, rebeliones que arrancan con las “montoneras” de los campesinos montubios, que veían sus tierras amenazadas, a las que se van incorporando algunos trabajadores forzados de las haciendas, conocidos como “peones concertos”. El movimiento es encabezado por liberales, entre los que destaca Eloy Alfaro, un mestizo convencido de los poderes civilizatorios de la modernización y gran impulsor del ferrocarril que debía unir la sierra con la costa. Pero, paradójicamente, en el curso de la lucha contra la oligarquía, Alfaro va asumiendo la causa de indios y campesinos, protagonistas mayoritarios de la insurrección.

Así, a don Eloy se le conoció como “el indio Alfaro”, siendo que era hijo de español. Y los diarios conservadores denunciaban “la inmoralidad de las doctrinas socialistas que viene difundiendo Alfaro” y exigían “desagraviar a la moral universal de la ofensa que le ha inferido un discípulo de Proudhon y Bentham”,³⁷ cuando las medidas que adoptó como gobernante (1895-1901 y 1906-1911) fueron bastante moderadas. En su mensaje a la Convención Nacional de 1896-1897, Alfaro hablaba de liberar a “la raza indígena, la oriunda y dueña del territorio antes de la conquista española, que continúa también

37 Alfredo Pareja Diezcanseco, *La hoguera bárbara*. Quito: Libresa, 1997, p. 156.

en su mayor parte sometida a la más oprobiosa esclavitud, a título de peones”; pero también creía necesario “conciliar el derecho a la libertad [...] con el apoyo que requiere la agricultura”,³⁸ agricultura progresiva que explotaba sin recato a los peones que deseaba liberar.

Más allá del íntimo desgarramiento de los liberales populistas del siglo XIX, y de otros siglos, para los indios de la costa y de la sierra que al grito de “¡Viva Alfaro, carajo!” se alzaban contra las expropiaciones y el peonaje, el combate no era por la modernización y el desarrollo económico, sino por tierra y libertad. “La lucha contra el concertaje fue una de las motivaciones de la Revolución liberal y de su grito de ‘Tierra y Libertad’ [...] Revolución que se inició en el agro costeño en forma de montoneras”, escribe el historiador Núñez Sánchez.³⁹

Y si nos vamos más al norte, y avanzamos en el calendario hasta las segunda y tercera décadas del siglo XX, tendremos la primera revolución campesina del continente, ocurrida entre 1917 y 1924 en el estado mexicano de Yucatán. Un acontecimiento aún más abigarrado que la casi simultánea Revolución rusa. En el contrahecho Yucatán de hace un siglo se envascaban modernas transnacionales como la International Harvester, oligarquías señoriales como la “casta divina” y mayas esclavizados trabajando a fuerzas en el corte del henequén. Sociedad disforme y hecha de retazos mal cosidos donde la insurrección tenía que ser grotesca.

Y lo fue: rememorando la aún reciente insurrección conocida como “la guerra de castas” los esclavos de las haciendas hicieron una revolución mítico-utópica en la que se entreveraban la exaltación de la cultura maya y el proyecto socialista; el Popol Vuh y el Manifiesto Comunista; la Marsellesa, la Internacional y la Cucaracha. Revolución encabezada por un Partido Socialista del Sureste cuyo lema “Tierra y Libertad” provenía del Ejército Libertador del Sur, liderado por Emiliano Zapata, que lo había heredado del ácrata mexicano que fue Ricardo Flores Magón, quien a su vez lo había tomado del anarquismo español y, a través de él, del populismo ruso del siglo XIX. Vale agregar que en la corta primavera revolucionaria yucateca se recuperó y reivindicó la lengua y cultura mayas, para lo que —entre otras muchas cosas— los socialistas lograron que el connotado etnólogo Sylvanus Morley diera una conferencia magistral ante unos azorados indios insurrectos que lo escuchaban en el salón de actos de la Liga Central de Resistencia. También se impulsó el feminismo, tomando inspiración de

38 Jorge Núñez Sánchez, “El despojo agrario”, en Francisco Hidalgo y Michel Laforge, *Tierra urgente*. Quito: Sipae, 2011, p. 23.

39 *Ibíd.*, p. 21.

luchadoras estadounidenses como Margaret Sanger, esfuerzo precursor del que quedó una ley que permitía disolver el vínculo matrimonial por la sola voluntad de uno de los cónyuges. Finalmente, se avanzó en la educación libre de los niños, basada en las ideas del pedagogo anarquista catalán Ferrer Guardia...⁴⁰

Ya entrados en el siglo xx, qué decir de la emergencia lésbico gay: un movimiento avezado en las subversivas artes de la inversión y en las exhibiciones provocadoras, que a fuerza de carnalescas marchas de orgullo homosexual logró posicionar sus reivindicaciones.

Grotesco y paradójico como ninguno resultó el neozapatismo chiapaneco que hizo su aparición en 1994: ejército pacífico de reformistas revolucionarios que ensamblando rebeliones indígenas de talante decimonónico con el más actualizado activismo en red del tercer milenio, carnavalizó el discurso rancio y la práctica encorsertada de las izquierdas canónicas.

Recapitulando. Lo grotesco deviene carnalesco cuando el chirriante entrevero de discordancias, que el primer término designa, es objeto de la inversión, de la profanación a que se refiere el segundo. Por sí solo lo grotesco es inestable y volátil, pero sometido a la subversión carnalesca se vuelve utópico en el sentido mesiánico y eventualmente efímero que le da Walter Benjamin al término. En sí mismo lo grotesco es anómico y errático, por el carnaval cobra intencionalidad y adquiere sentido. Subvertir lo grotesco es carnavalizarlo: frente a la opresiva conjunción de disparidades que nos agobia no queda más que la inversión libertaria al modo de las carnestolendas, la única opción viable a contrahechura hegemónica, la contrahechura revolucionaria. Frente al grotesco oxímoron que es el estado de excepción permanente que padecemos⁴¹ solo nos queda escuchar el consejo de Benjamin⁴² e imponer nuestro propio y carnalesco estado de excepción.

Y hacerlo, de ser posible, por las vías incruentas de la masiva desobediencia civil, de la tumultuosa resistencia pacífica, de los multitudinarios paros nacionales, de los comicios como discontinuidad en el campo continuo de la movilización... Y también —por qué no— mediante la *freakización* de la protesta y la teatralización performática de la política. No es un buen deseo, es algo que ya ha estado sucediendo en las plazas de Europa, del norte de África y del oriente medio, en el parque Zuccotti vecino al neoyorkino Wall Street, en el mexicanísimo Monumento a la Revolución de los YoSoy132,

40 Armando Bartra, *op. cit.*, 2008, pp. 33-114.

41 Giorgio Agamben, *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama, 2010.

42 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.

en la avenida Alameda por la que trotan desde hace años los pingüinos chilenos y, de otro modo, en las numerosas marchas bolivianas en defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure y en el polifónico Paro Nacional Agrario estallado en Colombia a mediados de 2013, por mencionar algunas protestas célebres.

4. La violencia pura y el carnaval

La violencia divina (...), nunca medio (...), se ha de llamar imperante.

Walter Benjamin⁴³

Entre la carnavalización grotesca de la política y la violencia pura de que habla Walter Benjamin en *Crítica de la violencia*,⁴⁴ encuentro numerosos puntos de coincidencia que bien vale destacar. Y es que, en tanto que *pathos* subversivo que practica ritos de inversión por los que un mundo enrevesado es puesto provisionalmente sobre sus pies, lo grotesco carnavalesco es performático: no solo un medio —que puede serlo— sino también un fin en sí mismo. Y esto es lo que entiende el integrante de la escuela de Frankfurt por “violencia imperante”.

Por lo general la violencia es medio, sostiene Benjamin, algunas veces para fundar un nuevo orden y en otras para preservar el orden existente; a ratos obligando al cumplimiento de la ley y en otros violando la ley escrita para hacer cumplir la ley profunda.⁴⁵ Pero hay una violencia que no es instrumental, que no es vehículo sino fin en sí misma; una violencia que busca negar para siempre la necesidad de la violencia. Es la que Benjamin llama “violencia pura”, “violencia divina” o “violencia imperante”.

No toda violencia de pretensiones libertarias puede catalogarse de violencia pura y ocasionalmente carnavalesca. Para Benjamin la “violencia revolucionaria” solo es pura, divina e imperante si no es un “medio”. Desde esta perspectiva la violencia política que se ejerce en nombre de una revolución que busca imponer un nuevo orden, un nuevo poder y un nuevo derecho, será quizá obrante y fundadora pero en tanto que se trata de una violencia instrumental, no pura e imperante. Para Benjamin la violencia verdaderamente revolucionaria es la que cuestiona al derecho —todo derecho—

43 Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 121.

44 *Ibid.*

45 Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

en tanto que este es arma del poder y legitimador de la violencia administrada que defiende el orden establecido.

La violencia pura, revolucionaria e imperante tampoco es utópica en el sentido convencional del término, aunque puede serlo en el sentido que le da Walter Benjamin a la utopía como irrupción del “Mesías” que rompe el flujo de la historia,⁴⁶ o como el salto fuera del progreso que quiere Max Horkheimer;⁴⁷ pero también como éxtasis compartido, como trance libertario colectivo, como aquelarre, como carnaval...⁴⁸

Violencia pura que —dice Benjamin— “puede aparecer” en la “auténtica guerra” que es la revolución política, pero que no se confunde con ella. Violencia imperante “de la multitud”, ni siquiera tiene que ser violencia física en su forma inmediata, aunque, en el fondo, constituye la violencia más radical posible, en tanto que cuestiona todo orden que genere autoridad y por tanto violencia. Es decir que cuestiona *todo orden* en cuanto tal, pues todo orden es generador de inercias encarnadas en el derecho y en otras instituciones estatales. Estructuras de poder que en sociedades contrahechas como las nuestras son preservadas mediante violencias “legales” y administrativas pero frecuentemente también a través de una violencia primaria permanente que escapa a toda ley.

Creo que Benjamin tenía en mente algo semejante a lo que yo he llamado aquí políticas grotesco carnalescas, y que en otros lugares llamé experiencias utópicas. Prácticas, relaciones y vivencias, profundas y llegadoras aunque efímeras. Pienso en marchas, mítines y acampadas multitudinarias donde los participantes entran en comunión; en trabajos y acciones colectivos, intensos y gratificantes como los del Tequío y la minga que practican algunas comunidades indígenas; en ciertas fiestas, en ciertas asambleas, en ciertos debates...

Esto es lo que aconteció en la Plaza Syntagma, en Atenas; en la Plaza de Tahrir, en El Cairo; en la Plaza de los Mártires, en Trípoli; en la Plaza de las Palomas, en Rabat; en La Puerta del Sol, en Madrid; en la Plaza de Cataluña, en Barcelona; en la avenida Alameda, en Santiago de Chile; en el Parque Zuccotti, en Nueva York; en el Monumento a la Revolución, en México; en la ucraniana Plaza de la Independencia, en Kiev, lugares *aleph* que entre 2011 y 2012 fueron tomados por ocupas, indignados y otros rebeldes, y que han sido pródigos en experiencias utópicas y carnalescos momentos de violencia pura.

46 Benjamin, *op. cit.*, 2008, pp. 40, 54, 59, 97.

47 Max Horkheimer, *El Estado autoritario*. México: Ítaca, 2006, pp. 56-57.

48 Bartra, *op. cit.*, 2008, pp. 164-165.

Paradójica por definición, la acción grotesco-carnavalesca es a la vez pacífica y violenta. Su carácter y parafernalia festivos la alejan de la agresión física, pero su talante profanatorio se traduce en extrema violencia simbólica. Una protesta que no rompe un vidrio ni tira una piedra puede, sin embargo, denigrar sin clemencia al poder y sus símbolos. Seguramente los festivos participantes no tratarán de tomar sus respectivos “palacios de invierno”, pero es posible que entre gritos de alegría quemen en efigie al presidente de la república. Y la teatralidad protege: una joven performancera que con otros había desfilado protestando por céntricas avenidas, me decía que por lo general los policías no agreden a la gente risueña y disfrazada, aunque su discurso sea descaradamente subversivo. Interesante conclusión aunque —por si acaso— le sugiero al lector que no se confíe.

Violencia pura, violencia divina, violencia imperante, carnavales políticos, experiencias utópicas, momentos extáticos que pueden tener causa, efecto y propósito pero que —mientras duran— son fines en sí mismos que rompen la cadena causal y saltan fuera del tiempo.

5. Quimeras

No juzguéis demasiado a la ligera, que en ellos sólo se trata de mofas, mochaladas y joviales mentiras...

François Rabelais⁴⁹

Como calificativo, grotesco no llama la atención sobre la condición abigarrada o barroca del orden social que padecemos, sino sobre su carácter torcido, renco, contrahecho, monstruoso. Perversión ambivalente, pues al tiempo que envilece exterioriza. Lo que sigue lo escribí en referencia al cuerpo biológico, pero igual puede aplicarse al cuerpo social: “El cuerpo grotesco dramatiza un desgarramiento constitutivo. Al evidenciar el desequilibrio, la disformidad, la asimetría, la hibridez... remite a la inevitable corrupción de toda legalidad, a la transgresión como condición de posibilidad de la regla y, en última instancia, remite a la muerte como celebración de la vida”.⁵⁰

Arpías, centauros, unicornios, cíclopes, sirenas... los países y regiones de nuestra América son cuerpos híbridos, disformes; órdenes zurdos, disléxicos, daltónicos a la vez que neuróticos, esquizoides, maniaco depresivos, bipolares...; extravagancias sociales; sueños de la razón occidental; quimeras.

49 Francois Rabelais, *Gargantúa*. Barcelona: Juventud, 1972.

50 Armando Bartra, “Los otros”, en revista *Luna Córnea*. n.º 30, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005, pp. 59-60.

Mezclas monstruosas que demandan de nosotros, sus hijos, estrategias grotescas. Hagamos del continente un edén subvertido donde los débiles sean fuertes; los locos, cuerdos; los tontos, sabios; los feos, bellos; los pequeños, grandes; los viejos, jóvenes; los muertos, vivos; y los hombres, mujeres. Hagamos del mundo un carnaval.

Nosotros los otros, los salvajes, tenemos la misión de mandar al carajo la dicotomía civilización-barbarie. Nos tocó la tarea de jubilar la confrontación excluyente entre ciudad y campo, cultura y naturaleza, hombre y bestia, vigilia y sueño, masculino y femenino, vida y muerte. No eliminar la tensión, que es vivificante, sí suprimir la polaridad que deviene alienada.

Y lo estamos haciendo. Protestas performáticas y teatralizadas al modo de los muy “originarios” y de los muy jóvenes; tumultos tan airados como jubilosos; representaciones bufas con harta estridencia, desacato y profanación; la politización del humor, el filo subversivo de la alegría, el terrorismo de la carcajada; lo que siempre hicieron los bufones, los payasos, los cómicos de la legua, los caricaturistas y los cartonistas políticos, recuperado por las insurgencias plebeyas.

Qué mejor ejemplo de barroquismo bolivariano, abigarramiento, grotescidad y carnavalización libertaria que Ecuador y Bolivia, países que son vertiginosamente andinos y sofocantemente amazónicos; países que son unos y a la vez son múltiples, pues en espléndido ejercicio de unidad decidieron refundarse como diversos, como plurinacionales; países cuyas revoluciones tienen como máximos protagonistas a los bifrontes campesindios: pueblos originarios a los que primero transformaron en indios y después hicieron campesinos, pero que en su terquedad volvieron a ser indios sin dejar de ser campesinos; países que aspiran a socialismos comunitarios pero en los que de grado o por fuerza se favorece la acumulación privada; economías que para dejar de ser extractivas dependen por el momento de la extracción; países donde la Pachamama tiene derechos, aunque como las de los humanos sus garantías con frecuencia se violan. Países abigarrados, barrocos, países gozosamente grotescos.

6. Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama, 2010.

Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- _____, “Rabelais en la historia del realismo”, en *Contrahistorias* n.º 7, México, 2007.
- Bartra, Armando, *El hombre de hierro: Límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, 2008.
- _____, “Los otros”, en revista *Luna Córnea* n.º 30, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.
- _____, *Tiempo de mitos y carnaval: Indios campesinos y revoluciones: De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. La Paz: Fundación Xavier Albó, 2012.
- _____, *Hambre y carnaval: Dos miradas a la crisis de la modernidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Xochimilco, 2013.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca, 2008.
- _____, *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*. México: FCE, 1979.
- Eagleton, Terry, “Lenin en la era posmoderna”, en Bugden, Kouvelakis y Žizek (editores), *Lenin reactivado: Hacia una política de la verdad*. Madrid: Akal, 2010.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- _____, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2001.
- Horkheimer, Max, *El Estado autoritario*. México: Ítaca, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amayuta, 1969.
- _____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era, 1979.
- Martí, José, *Nuestra América*. La Habana: Casa de las Américas, 1974.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Núñez Sánchez, Jorge, “El despojo agrario”, en Hidalgo, Francisco y Laforge, Michel (editores), *Tierra urgente*. Quito: Sipae, 2011.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

- _____, *Meditaciones sobre el criollismo*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 1970.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo, *La hoguera bárbara*. Quito: Libresa, 1997.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Rabelais, Francois, *Gargantúa*. Barcelona: Juventud, 1972.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas* n.º 12, México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- _____, “El Norte y el Sur, la utopía y el *ethos* barroco”, en Echeverría, Bolívar (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- Sironneau, Jean Pierre, “El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico”, en *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo y junio, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.
- Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*. Montevideo: Actualidad, 1963.
- Tapia, Luis, *La condición multisocietal: Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.
- Tibol, Raquel, “Las perdurables ideas de Luis Buñuel”, en *Proceso* n.º 1917, 28, julio, México, 2013.
- Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008.
- Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce: Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.