

# *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](http://www.iaen.edu.ec)

Información: [editorial@iaen.edu.ec](mailto:editorial@iaen.edu.ec)

**Dirección editorial:** Miguel Romero Flores

**Corrección ortotipográfica:** Roberto Ramírez Paredes

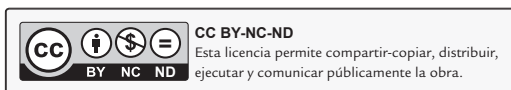
**Diseño de interiores:** David Rivera y Gabriel Cisneros Venegas

**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

# De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría

Isaac García Venegas

Para RPM

En lo que probablemente fue su última intervención pública en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Bolívar Echeverría se adscribió a un modo creativo de la filosofía exigente con el rigor y la profundidad.<sup>1</sup> De esa manera tan suya, elegante y clara, se distanció de un tipo de ejercicio profesional de esta disciplina que se caracteriza por discutir solamente tal o cual autor, sin preocuparse ni ocuparse de la realidad en la que este ejercicio tiene lugar. No cabe duda que Echeverría realizó muy interesantes y agudos análisis y comentarios de obras de filósofos, historiadores, humanistas y artistas en general.<sup>2</sup> De hecho, sería del todo imposible explicar el alcance de su propio pensar sin este elemento básico pero esencial de todo saber. Pero como es patente en todos sus ensayos, lo que hizo fue extraer de todo aquello las perspectivas y aspectos que le permitieron pensar su realidad, plantearse las preguntas esenciales y atisbar, en medio de la explotación, el caos y la barbarie, sus posibles alternativas.

Su modo de filosofar no cedió un ápice a las modas ni sucumbió al canto de las sirenas de lo “políticamente correcto” que pregonan las instituciones políticas de cualquier índole y de cualquier latitud. Por el contrario, cultivó un modo crítico tanto de la una como de lo otro. Ignorar esto induce a una lectura miope de su obra que corre el riesgo de quitarle toda la radicalidad que la constituye, es decir, toda su relevancia, toda su trascendencia. La obra de

---

1 Recuperado de <http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/1222>, audio de la conferencia que como profesor emérito dio Bolívar Echeverría el 13 de abril de 2010, en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

2 Como ejemplos extraordinarios de esto véanse sus comentarios y análisis sobre algunos aspectos de las obras de Marx y de Benjamin, de Sartre y de Sánchez Vázquez, entre otros.

Echeverría es radical por su temática (la crítica de la modernidad capitalista), pero también lo es por su forma (el ensayo) y la manera en que construye su propio discurso (el discurso crítico). Todos los ensayos de Echeverría se construyen “en polémica” con la realidad dominante y con las formas de interpretarla que, aunque se pretenden alternativas, no hacen otra cosa que apuntalar ese dominio. Sin otra intención que dar cuenta de esto, quiero centrarme en el rescate y resignificación que Bolívar Echeverría hizo en particular de un concepto muy “malquerido” y desacreditado entre ciertos sectores de la academia y el ámbito intelectual mexicano. Me refiero de manera concreta al concepto de “mestizaje cultural”, parte fundamental del *ethos* barroco y de la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad.

Como se sabe, esta teoría es una de las más importantes aportaciones de Bolívar Echeverría. Su comprensión cabal requiere que no se olvide que esta surge precisamente cuando la Guerra Fría llega a su fin con el colapso de lo que se conoció como “socialismo realmente existente” y la consecuente hegemonía de la modernidad capitalista.<sup>3</sup> El fácil descrédito en que por entonces cayeron autores como Marx, impulsado y promovido por la global propaganda de esta modernidad, hizo sumamente difícil el ejercicio de la crítica a la bárbara situación por la que el mundo se encaminaba. Por sorprendente que parezca, al mismo tiempo, algunos de los dogmas propios de aquella época se desvanecieron, provocando con ello cierta sana liberación reflexiva ante la que, paradójicamente, muchos se arredraron.

Bolívar Echeverría comprendió lúcidamente esta circunstancia. Sin renunciar al modo reflexivo crítico que cultivaba desde sus años en Berlín, asumió el reto y para pensar críticamente los derroteros del mundo contemporáneo —su mundo— y, como he sostenido en otro lugar, pensar la libertad en medio de la general opresión y alienación que supone la hegemonía de la modernidad capitalista,<sup>4</sup> desarrolló esta teoría que, no obstante su profundidad y potencialidad, por aquellos años en que la dio a conocer, en un coloquio que se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1993, pasó casi inadvertida en México. Salvo un granado círculo de pensadores, académicos y alumnos que la conoció y discutió y que estuvo al tanto de su desarrollo a lo largo de las siguientes dos décadas, no

---

3 En mayo de 1993 se realizó el coloquio “Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco” en la Facultad de Filosofía y Letras, impulsado por el proyecto de investigación del mismo nombre encabezado por Bolívar Echeverría desde 1991. En este coloquio, Echeverría presentó públicamente por primera vez el tema del *ethos* barroco.

4 Isaac García Venegas, *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 6), México, 2012. p. 62.

tuvo la presencia ni la resonancia que actualmente tiene en aquel país y en muchos otros del continente americano y europeo.

De hecho, no solo careció de la repercusión que hoy, al paso de los años, puede testimoniarse, sino que incluso entre los especialistas mexicanos —filósofos, historiadores, literatos, antropólogos, etcétera— que por aquellos años se ocuparon de ella manifestaron dudas y mostraron cierta reticencia en aceptarla, particularmente en lo que se refiere al *ethos* barroco. Al respecto argumentaron que encontraban un “uso generoso” del barroco al extenderlo de “estilo artístico” a “época histórica”. También sostuvieron que, de proceder de esta manera, les parecía más pertinente el uso del concepto “manierista” para lo que se designaba como “barroco”, pues a diferencia de este estilo, más volcado hacia la confianza política e imperial, aquel expresa, en opinión de aquellos especialistas, esa circunstancia en la que predomina la incertidumbre. Asimismo, enfatizaron que a su parecer, al centrarse en el siglo XVII americano, la teoría del *ethos* barroco deja de lado el fundamento mismo de aquello que analiza: el proceso de conquista americana del siglo XVI con todo el imaginario maravilloso que en ella se puso en juego en ese siglo por excelencia de mestizaje, etcétera.<sup>5</sup>

Esta última objeción resulta por demás interesante, ya que cuestiona uno de los aspectos más decisivos del *ethos* barroco. En efecto, el desacuerdo con Bolívar Echeverría con respecto al “mestizaje cultural” se centra en su lugar como fundamento del barroco. En aquel coloquio de 1993, el historiador Antonio García de León lo planteó “de pasada” al afirmar que en las Indias “el mestizaje racial y cultural es la condición previa de un barroco que se extenderá hasta los finales del periodo colonial”.<sup>6</sup> Si se medita sobre esta afirmación es inevitable concluir que este desacuerdo en apariencia “menor”, en realidad es “mayor”. Por esta razón quisiera proponer como parte de la comprensión de este *ethos* y del mestizaje cultural que formula Echeverría, una suerte de “ubicación conceptual” que por lo menos señale la polémica no explícita que Echeverría mantuvo con el entorno mexicano en el cual desarrolló esta teoría y que a su vez quizá pueda iluminar un proceso parecido en su tierra natal, Ecuador, y que evidentemente desconozco.

---

5 Véase Jorge Alberto Manrique, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994. pp. 231-244; y Antonio García de León, “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial”, en *ibíd.*, pp. 111-130; y del mismo autor “Otras cartografías del barroco”, en Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría: Crítica e interpretación*. México: UNAM/Ítaca, 2012. pp. 267-274.

6 Antonio García de León, *op. cit.*, 114.

Para el caso específicamente mexicano, el concepto de mestizaje es un lugar común que por la fuerza de la repetición se vació de sentido. Por eso, su uso en la teoría de Echeverría suscitó extrañeza, cuando no desconfianza. Más de alguno, sin detenerse a analizar seriamente el modo como en ella se resignificó el concepto, pensó que se trataba de algo “trasnochado”. Otros, en cambio, no pudieron comprender cómo es que este filósofo cedió al uso de un concepto que fue el signo ideológico del Estado mexicano posrevolucionario durante prácticamente todo el siglo xx, no obstante las numerosas y severas críticas que se le hicieron, sobre todo a partir del movimiento estudiantil de 1968. De nada sirve acusar el equívoco de los unos y los otros si no se entiende las implicaciones de este “signo ideológico” del Estado mexicano que afectó de una u otra manera la reflexión de intelectuales y académicos mexicanos y con los cuales Echeverría polemizó.

El uso del concepto de mestizaje como signo ideológico del Estado mexicano fue doble. Por un lado, se le usó como justificación de una deseable “homogeneización” del pueblo mexicano, que exigía lo que por aquellas tierras se llamó la “incorporación” de los indios a la civilización. Pero, por otro lado, sirvió como argumento legitimador del Estado surgido de la Revolución mexicana, de su Gobierno, de su partido, porque en conjunto se concibieron como el resultado natural de la benéfica “suma” de todas las partes sociales y culturales de la nación mexicana que en ella existían.

Por ejemplo, en 1935, en pleno ascenso del cardenismo y de ese periodo que en la historia mexicana se conoce como “radicalismo revolucionario”, uno de los fundadores de la antropología mexicana, Manuel Gamio, publicó una compilación de textos con el título *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*. En él, al preguntarse por qué México no participaba en una Federación Internacional, esto es, la Sociedad de las Naciones, llegó a la conclusión de que no podía hacerlo porque no existía como nación. Con ello, el antropólogo se refería que México carecía de una homogeneización económica, lingüística, racial y cultural. Por esta razón, para lograr consolidar a México como nación, y así abrir la puerta a su necesaria internacionalización, proponía la intensificación del mestizaje, pues según sus propias palabras, le “convenía” a México porque “traerá consigo automáticamente un efectivo progreso cultural, como resultado de la eliminación o substitución de las características culturales retrasadas de tipo indígena”.<sup>7</sup>

Este postulado de la conveniencia del mestizaje no fue un patrimonio exclusivo del conocido antropólogo. Poco más de quince años después,

---

7 Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo: Problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987. p. 46.



como parte de las valoraciones que se hicieron del primer Gobierno civil y universitario de México, el de Miguel Alemán (1946-1952), José E. Iturriaga escribió y publicó *La estructura social y cultural de México*, un estudio que oficialmente se reconoce como el primero de orden sociológico que se fundamenta en metodologías modernas y datos científicos. En ese estudio el autor planteó como verdad empírica inexorable el proceso de mestizaje debido a la progresiva articulación del país y el doble impulso de la educación y la economía.<sup>8</sup> Con tono festivo escribió que la política indigenista mexicana consistía en procurar la “incorporación progresiva” de los indígenas a la “corriente cultural media del país”, así como en “dotarlas de técnica y de la civilización mecánica actuales”, con el fin de “elevar sus bajos niveles de vida tanto en orden material como en el espiritual”.<sup>9</sup> El grado de certeza que Iturriaga tenía entonces sobre el camino elegido y recorrido era tal que incluso afirmaba de modo categórico que, como corolario máximo del proceso de mestizaje, para 2010 “toda la población de México hablará español”.<sup>10</sup>

Como es evidente en estos dos ejemplos aludidos, el concepto de mestizaje utilizado por el Estado mexicano posrevolucionario —analizado, cerinado y postulado por un conjunto de intelectuales y académicos de los que Gamio e Iturriaga son exclusivamente una muestra y con los que Echeverría polemiza— tenía más que ver con la idea de civilizar al indio volviéndolo “productivo”. Con esta bandera lo que en realidad se quería era insertar al indio en el progreso y volverlo moderno, depurándolo de su “evolución atrasada”, como escribió Gamio. Todo, por supuesto, bajo la dirección y égida de los sectores medios, a los que se consideraba mestizos por excelencia.

Con estos dos ejemplos me parece puede comprenderse mejor la desconfianza que el concepto de mestizaje despertaba en los ámbitos reflexivos mexicanos hacia finales del siglo xx. Rechazar el concepto de mestizaje suponía criticar al Estado mexicano posrevolucionario y no aceptar sus postulados ideológicos. Por tanto, su uso como parte constitutiva del *ethos* barroco entrañaba gran dificultad. Probablemente fue por eso que la teoría de Bolívar Echeverría no fue bien recibida ni tan reivindicada en el momento de su surgimiento como lo es ahora.

Pero también es cierto que dadas las circunstancias de finales del siglo xx y principios del xxi, el concepto de mestizaje resultaba útil para aproximarse en términos culturales a la nueva realidad de la modernidad capitalista. En

---

8 José E. Iturriaga, *La estructura social y cultural de México*, 2.<sup>a</sup> ed. México: Nacional Financiera/FCE (Los Noventa), 1994. pp. 109-110.

9 *Ibíd.*, p. 109.

10 *Ibíd.*, p. 128.

1999, el historiador Serge Gruzinski publicó el libro *El pensamiento mestizo*, traducido al español al año siguiente,<sup>11</sup> y cuyo título recordaba de manera evidente el libro del antropólogo Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. En este libro, como un intento de comprender el proceso globalizador, con su caudal de mezclas y repulsas, el historiador sostiene que no se trata de algo nuevo ni novedoso. Dirige su mirada al siglo *xvi* para llamar la atención sobre las extraordinarias similitudes existentes con la época de finales del siglo *xx* y principios del *xxi*, tanto más cuanto que en ambos momentos domina una potencia, España y Estados Unidos, respectivamente.

Para Gruzinski, la mezcla, el mestizaje y el sincretismo son términos que se refieren a fenómenos presentes en el proceso globalizador, y que provocan confusión debido a ciertos hábitos intelectuales que “prefieren conjuntos monolíticos antes que espacios intermediarios”.<sup>12</sup> Advierte que estos hábitos empobrecen la realidad “al eliminar todo tipo de elementos que desempeñan papeles determinantes: los intercambios entre un mundo y otro, los cruces, pero también los individuos y los grupos que offician de intermediarios, de paseadores, y que transitan entre los grandes bloques que nos gusta identificar”.<sup>13</sup> A los intercambios, a los cruces, a las intermediaciones, al tránsito, es a lo que el historiador llama mestizaje. Y advierte: “Los mestizajes pertenecen, de hecho, a una clase de objetos ante los que el historiador parece desarmado”.<sup>14</sup> Por eso hay que entender su libro como un esfuerzo por dar armas al historiador para que pueda historiar los mestizajes. Le propone lo que llama el “modelo de la nube”, esto es, partir del supuesto que “toda realidad entraña, por un lado, una parte irreconocible y, por el otro, una dosis de incertidumbre y de aleatoriedad. Para el historiador de la sociedad, la incertidumbre es la que viven los actores, incapaces de prever su destino ni tampoco los accidentes que padecen. La aleatoriedad es la consecuencia de la interacción de los innumerables componentes del sistema”.<sup>15</sup>

Los planteamientos de Gruzinski guardan estrecha relación con lo postulado por Néstor García Canclini en su libro *Culturas híbridas*, editado en 1990 y que se reeditó con nueva introducción en el año 2000. Recuérdese que para este antropólogo argentino, la globalización abrió paso a procesos de hibridación socioculturales en el que estructuras o prácticas discretas (es decir,

---

11 Serge, Gruzinski, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós (Biblioteca del presente, 12), 2000.

12 *Ibíd.*, p. 48.

13 *Ibíd.*

14 *Ibíd.*, p. 60.

15 *Ibíd.*, p. 61.

estructuras ya híbridas, no puras) que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. Lo importante es que acorde con Canclini estas combinaciones y estrategias de reconversión surgen de la creatividad individual y colectiva con el fin de apropiarse de los beneficios de la modernidad. Si Canclini se niega a designar a estos procesos como “mestizaje” es porque al igual que los conceptos de sincretismo o creolización le parecen insuficientes para explicar “las formas más modernas de interculturalidad” propios de la globalización. Piensa entonces que el concepto de hibridación es más útil para este fin.

En virtud de este ejemplo, sacado entre otros tantos, puede entenderse con suma claridad cómo el concepto de mestizaje resultó útil para intentar comprender el proceso de la globalización que da lugar a fenómenos de mezcla y repulsa de todo tipo, pero señeramente a los de tipo cultural. Aquí el énfasis está puesto en la mezcla, el intercambio, la intermediación y el tránsito entre formas culturales y su relativización. En virtud de planteamientos como este, se pudo calificar de “barrocas” películas del estilo de *Moulin Rouge* (2001) del cineasta australiano Baz Luhrmann, destacando su incesante mezcla de estilos en la pantalla, una suerte de mestizaje en la imagen.

Desde esta otra perspectiva, el uso del concepto de mestizaje cultural por parte de Bolívar Echeverría corría el riesgo de entenderse como un intento de comprensión ingeniosa, y hasta posmoderna, del proceso globalizador, cosa que dista de ser. En la propuesta teórica de Bolívar Echeverría, el mestizaje cultural, ese que caracteriza al *ethos* barroco, tiene un potencial crítico y de resistencia a la modernidad capitalista que está por completo ausente en el uso ideológico del mestizaje del Estado mexicano durante el siglo xx y de las posturas aquiescentes con la modernidad capitalista que hoy se presenta como globalización.

En el caso de Bolívar Echeverría, el concepto de mestizaje cultural se comprende mejor dentro del *ethos* barroco, que a su vez forma parte de su teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad. No es este el espacio para desarrollar todo el tema de este cuádruple *ethos*, y ni siquiera del *ethos* barroco,<sup>16</sup> pero conviene tener presente que para el filósofo ecuatoriano el interés por estudiar este *ethos* reside en demostrar que ese único comportamiento y modo de ser que exige la modernidad capitalista, es decir, su

---

16 Para un estudio más puntual de estos planteamientos, además de la lectura concisa de la obra del propio Echeverría, puede verse: Isaac García Venegas, *Pensar la libertad*, op. cit.

*blanquitud*,<sup>17</sup> encuentra resistencias en un conjunto de comportamientos que se dan dentro de la propia modernidad capitalista, particularmente en lo que llama *ethos* barroco. Y que si se centra en el siglo xvii hispanoamericano es para demostrar históricamente la consistencia de estas resistencias con el fin de poder pensar la resistencia actual a la modernidad capitalista, y poder construir, a partir de experiencias históricas concretas de resistencia, una modernidad alternativa a la modernidad capitalista.

A diferencia de Gruzinski, Bolívar Echeverría encuentra el punto de comparación decisivo con el presente en el siglo xvii hispanoamericano.<sup>18</sup> Lo que allí ve Echeverría es una sociedad convulsa que ante la más absoluta crisis —configurada por la decadencia española, por un mercado formal incapaz de satisfacer las necesidades de los virreinos americanos, el colapso de la población indígena, etcétera—, decide recomponerse de manera espontánea a lo largo de todo ese siglo. En lo material, lo hace gestando de manera improvisada una “economía mundo” informal por medio del contrabando y la ilegalidad,<sup>19</sup> y en lo espiritual, lanzándose a recuperar el goce de la vida que la realidad material sistemáticamente les negaba o dificultaba. Lo hicieron, nos dice el filósofo ecuatoriano, con el mestizaje cultural como estrategia y la teatralidad como actitud. No se trató de un plan ni de un programa, sino de un hacer espontáneo y cotidiano.

En lo fundamental, afirma Echeverría, semejante tarea de reconstrucción la llevaron a cabo los indígenas de las ciudades que trabajando vivían en el centro mismo de la crisis. Estos indios estaban atrapados en una realidad catastrófica y bárbara en cuyo horizonte únicamente estaba presente la muerte. No podían regresar a sus pueblos, muchos de los cuales habían desaparecido de la faz de la tierra junto con elementos centrales de su cultura, ni tampoco huir a los territorios inhóspitos en los que se refugiaban algunos indígenas rebeldes o marginales, pues significaba renunciar a la civilización misma. Para Echeverría estos indígenas de las ciudades fueron los artífices del mestizaje cultural. Fueron ellos, dice, los que aceptando el código del vencedor, se abrieron a él, dejándose devorar por él, para edificar algo que volviera vivible lo invivible (el colapso de sus pueblos y culturas, su condición de explotados, la impronta del capitalismo, etcétera). Al ser devorados por

---

17 Bolívar Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010, pp. 57-86.

18 En todo lo que se refiere al *ethos* barroco sigo en términos generales lo que Bolívar Echeverría señala en diversos ensayos, particularmente los compilados en: Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.

19 Isaac García Venegas, *Puerto, ladrones de los mares y muralla: Una propuesta de interpretación de la villa de San Francisco de Campeche en el siglo xvii*. México: Instituto de Cultura de Campeche, 2001.

aquel código lo acabaron por retrabajar desde su núcleo mismo.<sup>20</sup> Es lo que Echeverría llamó “codigofagia”.

La idea de “codigofagia” es muy importante para comprender lo que Echeverría entiende por mestizaje cultural. Si se atiende al uso específico que le da, la “codigofagia” indica simplemente un “devorar códigos”. La formulación, en apariencia tan sencilla, es en realidad bastante compleja,<sup>21</sup> y al mismo tiempo es lo que vuelve el concepto de mestizaje cultural echeverriano totalmente y hasta diametralmente opuesto al uso y reivindicación del mestizaje sostenido por Gamio, Iturriaga o Gruzinski.

Acorde con Echeverría, el privilegio del ser humano es la concreción de su singularidad, es decir, darle una forma específica a su singularidad como humano, puesto que no se es humano en general sino humano de manera particular. Esta forma únicamente puede adquirirse, otorgarse, realizarse, mediante el principio de reciprocidad, que el filósofo entiende como mutua correspondencia y sempiterna presencia de los otros en cualquier acto de correspondencia. Hay que subrayar que la reciprocidad echeverriana solamente es equivalente al de socialidad si esta se entiende como una red que lejos de estar constituida, está siempre constituyéndose. De aquí que esta red posea una “identidad dinámica”.<sup>22</sup> Es precisamente esta red la que hace posible que el individuo pueda ser tal: “Su individualidad será concreta en la medida en que sea capaz de percibir como efectiva la presencia de ese juego de reciprocidad y de intervenir de alguna manera en él”.<sup>23</sup> De aquí la imposibilidad de que en un individuo aislado, por sí mismo, pueda darse tal concreción y por ende tal singularidad.

Ahora bien, para Bolívar Echeverría esta concreción y reciprocidad se gestan y se articulan en torno a la reproducción social del ser humano. Siguiendo a Marx, sostiene que el ser humano se reproduce mediante la producción y consumo de ciertos bienes u objetos (prácticos) que saca de la naturaleza.

---

20 En una entrevista que Bolívar Echeverría concedió a Javier Sigüenza en 2007, llamó a este modo específico de mestizaje el “mestizaje criollo” para diferenciarlo del “mestizaje autóctono”, que atribuye a aquellos indígenas que huidos vivían en territorios inhóspitos e intentaban devorar las formas europeas en vez de ser devorados por el código español. Véase Javier Sigüenza, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación* n.º 5, Clacso, Buenos Aires, primer semestre de 2011, pp. 83-84.

21 Para la comprensión de la “codigofagia”, véase: Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: UNAM/Ítaca, 2001; especialmente lecciones II, III y IV.

22 *Ibid.*, p. 133.

23 *Ibid.*, p. 128.

A través de este proceso el sujeto —entendido como sujeto social global y como individuo social— se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una identidad, o como él escribe, una “mismidad”.<sup>24</sup> De esta manera, al producir y consumir ciertas cosas, ciertos bienes prácticos, también se produce y se consume la forma concreta de su socialidad. He aquí por qué Echeverría considera que este proceso de reproducción social es un proceso “político” o “meta-físico”.<sup>25</sup>

Pero además, nos dice Echeverría, el proceso de reproducción social, a través y con los objetos, es también y al mismo tiempo un proceso de comunicación: es un decirse y un comunicarse lo que se es y lo que está en juego en lo que se es. Es decirse a los que están pero también a los que no están: los que vendrán, para quienes es necesario comunicarles lo que se ha sido (lo que dijeron los que ya no están) y lo que se puede ser.

De esta manera, para Bolívar Echeverría la concreción de la singularidad tanto del sujeto social global como del sujeto social individual se basa en una serie de compromisos históricos referidos al proceso de reproducción social,<sup>26</sup> que además tienen la característica de comunicar, con y a través de ellos, lo que se es. De aquí que cuando Echeverría habla de “codigofagia” haga uso del concepto de “código”, propio del ámbito de la lingüística, pero en un sentido muy específico dada la identidad que postula entre proceso de reproducción social y proceso de comunicación.

Si en términos muy generales puede afirmarse que el código es el conjunto de signos compartidos que hacen posible la comunicación, Echeverría destaca, en este ámbito propio de la lingüística, los principios, leyes, reglas y normas de composición de ese conjunto que estipulan cuándo y dentro de qué límites una determinada materia sonora puede ser efectivamente significativa.<sup>27</sup> Si destaca este aspecto del código, que fundamentalmente rescata el cuándo y el qué de lo que se constituye como significativo, es precisamente por la identidad que postula con el proceso de reproducción social.

Es en esta identidad donde Bolívar Echeverría encuentra la correspondencia entre el código y el “campo instrumental”. “El código —escribe— no es sino el campo instrumental de que dispone el sujeto social para producir/consumir el conjunto de los objetos prácticos que le sirven para su

---

24 *Ibid.*, p. 64.

25 *Ibid.*, p. 62.

26 *Ibid.*, p. 128. La famosa “cita con el pasado” de la que hablaba Walter Benjamin. Véase *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío, 2005. pp. 17-31.

27 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, *op. cit.*, pp. 92-93.

reproducción”.<sup>28</sup> Campo instrumental, es decir, todos esos recursos, materiales e instrumentos que directa e indirectamente se utilizan y se ponen en juego para producir un objeto, un bien práctico. Por esto Echeverría afirma que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción, de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto. Y en este sentido “comunicar” la singularidad de la concreción humana, es decir, su socialidad.

Así pues la “codigofagia” es el modo como Echeverría designa a esa actitud de los indígenas de las ciudades del siglo xvii de aceptar y dejarse devorar por formas de reproducción social y, por ende, de formas de socialidad que les venían del lejos, literalmente de “otro mundo”; de aceptar y dejarse devorar por historias concretas de densidad diferente a la que había sido la suya y que por si fuera poco ya eran portadoras de la impronta de la modernidad capitalista; de dejarse hacer con un campo instrumental del todo ajeno para producir objetos prácticos, también ajenos, con los cuales poder vivir. Todo sobre el horizonte de la muerte para los indígenas urbanos de aquella época.

Pero lo decisivo en el planteamiento de Echeverría es que esta aceptación y este dejarse devorar fue una actitud activa, no pasiva. Precisamente por eso Echeverría afirma que en esta aceptación los indios retrabajaron ese código desde su núcleo mismo. En otras palabras, dado que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción de forma que el sujeto pueda imaginar para el objeto, haciendo uso del campo instrumental del vencedor, los indios dieron a los objetos formas inesperadas e impensadas tanto por ellos como por los vencedores. En esa medida, y habida cuenta de que de este modo se “comunica” la singularidad de la concreción humana, acabaron por afectar el proceso de reproducción social y la concreción de la socialidad misma.

Con respecto a esto, abundan los estudios históricos que describen esta tendencia del “mundo colonial” mexicano por “el tercero excluido”, como le llama Echeverría: el movimiento propio de Quetzalcóatl en el cordón franciscano que circunda los templos de esa orden; los dioses paganos detrás o en lugar de los santos católicos para rezarle a una entidad que no es la postulada por la católica; la aceptación del monoteísmo católico con una fuerte dosis de politeísmo (santos asumiendo el lugar de los antiguos dioses); una mediación de magnitud y profundidad impensables dentro del catolicismo continental: la virgen de Guadalupe, junto con otra mediación tan descomunal como la de la Malinche, que lo hace entre lo español y lo mesoamericano en favor de un tercero excluido que no estaba pero que habría de venir, etcétera.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 129.

Es preciso insistir que el resultado de esta “codigofagia” fue algo inesperado y extraño en el arte, en el lenguaje, en la reiteración del sí para decir no, en la vestimenta, en la afectación del comportamiento, y un largo etcétera. En suma, se trata de uno de los núcleos del comportamiento barroco.

De este modo, Bolívar Echeverría atribuye al mestizaje cultural un papel protagónico en la conformación del *ethos* barroco y en su resistencia a las exigencias propias de la modernidad capitalista. Aunque puede decirse que su comprensión del mestizaje cultural como “codigofagia” es propio de la cultura misma y del modo de transformación de cualquier cultura, el punto central, y a la vez radical de esta comprensión, reside en que identifica este proceso en un escenario de crisis y devastación que exige una reconstrucción social desesperada, por un lado, y por el otro, que atribuye a los indígenas urbanos, esto es, a los sectores sociales más bajos, la estrategia espontánea del mestizaje cultural para sobrevivir, reconstruir y hasta donde es posible vivir.

Visto así, el concepto de mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría es diferente al concepto de mestizaje usado por el Estado posrevolucionario mexicano porque es concreto, material, no apela a la homogeneización y viene desde abajo, desde los sectores menos favorecidos y más desesperados. Para el filósofo ecuatoriano el mestizaje cultural no es ni puede ser la promoción de la mezcla “espiritual” y de formas culturales desde arriba con la pretensión de legitimar la estabilidad del statu quo, como sucede con el Estado posrevolucionario mexicano y con la globalización, ni se da entre esencias culturales de ninguna especie.

Hasta cierto punto, Echeverría comparte con Gruzinski la idea de la incertidumbre y aleatoriedad de sujetos y sistemas, pero a diferencia de este, el mestizaje cultural que propone el filósofo ecuatoriano no es un modo de entender lo que está sucediendo en la globalización, sino de hallar las estrategias de resistencia a la modernidad capitalista y sus exigencias de un único comportamiento. Por esta misma razón, el mestizaje cultural que postula Echeverría tiene mucho más de libertad razonable que de consecuencia inevitable. Por este acento en la libertad se diferencia de la hibridación que describe Canclini.

Por último, no cabe duda que Bolívar Echeverría también está dando armas al historiador para poder historiar los mestizajes. Sin embargo, la propuesta del filósofo ecuatoriano tiene dos características de las que carecen los otros modos de pensar el mestizaje. La primera es que se centra en la profundidad del proceso del mestizaje cultural, pues la “codigofagia” se encuentra en el núcleo mismo de toda forma cultural. La segunda es



que entiende este proceso como un proceso cotidiano que tiene lugar en medio de una muy aguda crisis y que, por tanto, tiene como impulso la desesperación que intenta no solo evitar la muerte sino volver vivible lo invivible.

Gracias a la adscripción de Echeverría a un modo creativo de la filosofía, es que pudo “rescatar” un concepto desdeñado por ciertos sectores académicos e intelectuales como el de mestizaje cultural, para dotarlo de una potencialidad explicativa y crítica no vista en los usos ideológicos del mestizaje ni en los intentos explicativos de la mezcla de formas como mera consecuencia o fenómeno presente en el proceso globalizador. Probablemente sea esta la actitud que más interesa del filósofo Bolívar Echeverría: si es necesario, hay que volver a pensarlo todo, sin arredrarse ante los retos ni sucumbir a la fascinación de la moda intelectual en boga.

## 1. Bibliografía

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Definición de la cultura: Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: UNAM/Ítaca, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*. México: Era, 2010.
- Fuentes, Diana; García Venegas, Isaac; y Oliva Mendoza, Carlos (comps.), “Otras cartografías del barroco”, en *Bolívar Echeverría: Crítica e interpretación*. México: UNAM/Ítaca, 2012.
- Gamio, Manuel, *Hacia un México nuevo: Problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- García de León, Antonio, “Contrapunto barroco en el Veracruz colonial”, en Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- García Venegas, Isaac, *Puerto, ladrones de los mares y muralla: Una propuesta de interpretación de la Villa de San Francisco de Campeche en el siglo xvii*. México: Instituto de Cultura de Campeche, 2001.

- \_\_\_\_\_, *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México: UNAM (Cuadernos del Seminario Modernidad: versiones y dimensiones, Cuaderno 6), 2012.
- Iturriaga, José E., *La estructura social y cultural de México*, 2.ª ed. México: Nacional Financiera/FCE (Los Noventa), 1994.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós (Biblioteca del presente, 12), 2000.
- Manrique, Jorge Alberto, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)” en Echeverría, Bolívar (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- Sigüenza, Javier, “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía: Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría”, en *Crítica y emancipación* n.º 5, Clacso, Buenos Aires, primer semestre de 2011.

## Autores

### Carlos Antonio Aguirre Rojas

Es doctor en Economía por la UNAM y postdoctorado en Historia por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, París. Actualmente es profesor titular en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Entre sus libros más recientes, editados en varios lugares e idiomas, destacan: *Gehorchend Befehlen. Die politischen Lektionen des mexikanischen Neozapatismus*; *Movimenti Antisistemici. Pensare un'alternativa nel XXI secolo*; *Antimanual del mal Historiador*; *Micro-historia italiana. Modo de Uso*; *Uncertain Worlds: World-Systems Analysis in Changing Times* (con Immanuel Wallerstein); *Contrahistoria de la Revolución Mexicana*; *Para comprender o Seculo XXI. Uma gramatica de longa duração*; *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista*; *La Escuela de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*; *América Latina: Crisis global y cultura plural*.

Artículos suyos en español han sido publicados en diferentes revistas de México y de América Latina; ha impartido conferencias en las universidades más importantes de México, Latinoamérica y Europa; ha recibido varios premios y distinciones, como el de *Directeur d'Études* en la *Maison des Sciences de l'Homme*, *Diploma de Reconocimiento Académico* de la Universidad de San Carlos de Guatemala (1992) y *Professeur Invité* de la *Université de Toulouse*.

### Luis Arizmendi

Además de economista y sociólogo, es el director de la revista internacional *Mundo Siglo XXI*, del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del IPN de México. Ha traducido del inglés, italiano y portugués ensayos de autores como Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky, György Markus, Elmar Altvater, Giovanni Arrighi, Peter Townsend, Meghnad Desai, Michel Chossudovsky, entre otros.

Ha sido profesor de Economía Política desde hace dos décadas y media en la UNAM; miembro del Consejo de Arbitraje de diversas revistas, entre ellas *Problemas del Desarrollo* del Instituto de Investigaciones Económicas de la

UNAM y *Mexican Studies* de Estados Unidos. Ha sido invitado a impartir conferencias magistrales e internacionales por la Universidad de Bharathidasan de India, la Universidad de Barcelona, la Universidad Nacional Experimental de Guayana y la Universidad Bolivariana en Venezuela, la Universidad Mayor de San Simón en Bolivia, Flacso y la Universidad Central del Ecuador, y múltiples universidades y centros de investigación de México.

Coordinador del libro *Horizontes de la vuelta de siglo*; coautor de los libros *Nuestra América y EU: Desafíos del siglo XXI*; *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*; *Para comprender la crisis capitalista mundial actual*; *Reflexiones del desarrollo local sostenible*; *Pobreza: concepciones, medición y programas*; entre otros.

Fue el primer discípulo de Bolívar Echeverría que lo apoyó en la elaboración de un libro: precisamente, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*.

### **Armando Bartra**

Estudió Filosofía en la UNAM, donde ha sido docente en su escuela de origen y en la Facultad de Economía; además, ha sido maestro también en la ENAH. La Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, le concedió el Doctorado Honoris Causa.

Dirige el Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural. Es autor o coautor de cerca de un centenar de libros, entre los más recientes de su exclusiva autoría: *El capital en su laberinto, de la renta de la tierra a la renta de la vida*; *El hombre de hierro, los límites naturales y sociales del capital*; *Tomarse la libertad, la dialéctica en cuestión*; *Tiempo de mitos y carnaval, revoluciones campesinas en América Latina de Felipe carrillo Puerto a Evo Morales*; *Los nuevos herederos de Zapata, campesinos en movimiento 1920-2012*; *Os novos camponeses*; *Hambre, Carnaval*; entre otros.

Es colaborador asiduo de revistas académicas como *Veredas*, *Mundo Siglo XXI*, *Argumentos*, *Versión*, entre otras. Actualmente es maestro investigador en la UAM-X.

### **Diana Fuentes**

Es estudiante de doctorado del Posgrado en Filosofía, área de Filosofía Política, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza una estancia de investigación doctoral en París, Francia, bajo la cotutoría de Michael Löwy, profesor emérito de la Escuela de Altos Estudios en Ciencia Social. Maestra y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma

de México. Becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el Programa Jóvenes Creadores (disciplina: Ensayo Creativo), período 2011-2012.

Fue asistente de Bolívar Echeverría de enero de 2009 a junio de 2010. Miembro del Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones, fundado por Echeverría, actualmente dirigido por la maestra Raquel Serur. Es Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Compiladora, con Isaac García Venegas y Carlos Oliva, del libro *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación* (2012). Entre sus líneas de investigación se encuentran: Teoría Crítica, la obra de Karl Marx, György Lukács, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

### **Gustavo García Conde**

Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Sus trabajos han tratado los temas de técnica, arte y política en la obra de Martin Heidegger. Profesor de asignatura en la licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde ha impartido cursos sobre filosofía de la cultura y teoría política. También ha impartido distintos cursos sobre problemas filosóficos, políticos y sociales en los niveles de licenciatura y de posgrado en universidades privadas.

Fue ayudante de Bolívar Echeverría de 2008 a 2009, año desde el que es miembro del Seminario Universitario sobre la Modernidad: versiones y dimensiones, fundado en 2005 por Echeverría. Trabaja temas sobre las obras de Karl Marx, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Karel Kosik, Karl Korsch, Bolívar Echeverría, teoría crítica y marxismo no dogmático. Asimismo, trabaja sobre problemas políticos, sociales y económicos de la educación en México y se especializa en pedagogía crítica, temas de los que ha impartido cursos y diplomados enfocados a docentes.

### **Isaac García Venegas**

Historiador, editor y documentalista. Actualmente, junto con Ricardo Pérez Montfort, dirige el Laboratorio Audiovisual del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (LAV-Ciesas), y es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional de Trabajo Social, ambas de la UNAM. Es integrante del Seminario Universitario “Modernidad: versiones y dimensiones” (UNAM) y del Seminario “Las Ciencias Sociales en el Mundo Audiovisual” (Ciesas). Fue editor de la revista *Universidad*

de México (2002 y 2004) y codirector del suplemento *Al pie de la letra* (2003-2005). Ha sido profesor en la Universidad Autónoma de Campeche (UAC) y el Centro de Investigaciones y Docencia Económicas (CIDE).

Es autor, entre otros libros, de *Puerto, ladrones de los mares y muralla: una propuesta de interpretación de la Villa de San Francisco de Campeche en el siglo XVII*; *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*; coautor del libro *De la caridad a la beneficencia pública en la ciudad de México (1521-1910)*; y junto con Diana Fuentes y Carlos Oliva Mendoza compiló el libro *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*.

Sus intereses se centran sobre todo en la cultura política moderna y la formación de grupos culturales en México, así como en la relación entre la imagen y las ciencias sociales. Junto con el equipo del Laboratorio Audiovisual es realizador del documental “*Un remolino sobre lo social*”. *Faro de Oriente*. *Diez años* y de la serie *Palabra del Ciesas*, que consta de 20 programas documentales sobre destacados investigadores de esa institución.

### **Jorge Gasca Salas**

Doctor en Filosofía en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor-investigador en la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación (SEPI) en la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura (ESIA), IPN y en el Área Disciplinaria de Planeación Territorial. Es Miembro de la Red Nacional de Investigación Urbana (RNIU), México.

Entre sus publicaciones se destacan *La ciudad: pensamiento crítico y teoría*; *Pensar la ciudad, entre ontología y hombre*; como coordinador *Territorialidades y corporalidades: ensayos de ciencias sociales*; ha editado *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, de Bolívar Echeverría.

Entre sus investigaciones recientes constan: “La presencia de la ciudad en la ‘obra de los pasajes’, de Walter Benjamin”: estancia de investigación posdoctoral en el instituto para la teoría e investigación de la cultura y el arte (*institut für kulturtheorie, kulturforschung und kunste*), Ueuphana de Lüneburg, Alemania (2009-2010); “El habitar poético en Walter Benjamin”, sección de estudios de posgrado e investigación (SEPI), escuela superior de ingeniería y arquitectura (ESIA), Instituto Politécnico Nacional (2013).

### **Stefan Gandler**

Maestro y doctor en filosofía por la Johann Wolfgang Goethe, Universität Frankfurt am Main (1993 y 1997, respectivamente), cuyo director fue Alfred Schmidt. Actualmente está adscrito a la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (TC), y es Investigador Nacional (nivel 2), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Destaca de su obra *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko; Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»; Fragmentos de Frankfurt: ensayos sobre la Teoría Crítica; El discreto encanto de la modernidad: ideologías contemporáneas y su crítica; Frankfurter Fragmente. Essays zur Kritischen Theorie; Critical Marxism in Mexico. Adolfo Sánchez Vázquez and Bolívar Echeverría.*

Cuenta con numerosos artículos especializados en revistas indexadas de circulación internacional y nacional de América Latina, Europa, Estados Unidos y Australia, publicados en español, alemán, inglés, francés, italiano, checo y turco.

### **Julio Peña y Lillo E.**

Presidente de Ciespal y asesor político en Senescyt. Maestro en Ciencias Políticas por Flacso Ecuador y maestro en Gestión y Desarrollo por la Universidad de la Sorbona, París-I.

Entre sus últimas publicaciones constan: *Régimen de bienestar en Ecuador, un desafío en construcción* (2013); Gemma Ubasart y Julio Peña y Lillo, “El *ethos* barroco como forma de resistencia al capitalismo”, en revista *Socialista* n.º 8 (2013); “Estado y movimientos sociales: historia de una dialéctica impostergerable”, en revista *Íconos* n.º 44 (2012); *Izquierda y el desafío ambiental*, tesis de Flacso (2012); “Dinámicas del capitalismo: escisión metabólica y sacrificio del valor de uso”, en revista *Ecuador Debate* n.º 82 (2011); “Coaliciones Legislativas, Disciplina Partidaria y Conflicto Social (Ciclo Legislativo 2009- 2011)”, en *Asamblea Nacional, Investigaciones Legislativas 2009-2011* (2011); “Procesos Constituyentes en el Mundo Andino, Bolivia y Ecuador en Perspectiva Comparada”, en revista *OSAL* n.º 25 (2009).

### **Raquel Serur Smeke**

Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1976. Licenciada en Letras Modernas (UNAM: Master of Arts in English and American

Studies), Universidad de East Anglia, Inglaterra. Ha sido Investigadora y profesora invitada en el Braudel Center de la New York State University at Binghamton.

Cuenta con múltiples publicaciones, de las que debe mencionarse: *Virginia Woolf: la mujer y la ficción*; *Versión simplificada de El periquillo Sarniento*; *Orlando o la literatura sobre sí misma*; *El tercero inherente a la pareja*; *Incesto y poder en La Regenta de Clarín*; *Santa Mariana de Quito o la santidad inducida*; *Coetzee una literatura en el borderline*; *La mujer como artista*; *Ocho mujeres en el arte hoy*; *El problema educativo en la UNAM*; *25 años de docencia*; *Perspectivas de la educación abierta*; *Salir de la crisis, abrir la Universidad*; *La investigación y la educación abierta*; *El libro es un objeto peligroso* y *Un catecismo para descreídos*.

### **Wladimir Sierra Freire**

Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Central del Ecuador. Ph.D. Filosofía por la Freie Universität Berlin. Es director de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica del Ecuador; además profesor agregado e invitado de varias universidades latinoamericanas y europeas.

Sus ámbitos de interés son teoría crítica, filosofía social, filosofía política, teoría sociológica. En la actualidad investiga sobre la palabra e imagen en la producción fílmica, socialización y subjetividad en las sociedades digitales.



Este libro se terminó de imprimir y  
encuadernar en noviembre 2014,  
en Imprenta Editogran S. A.  
de Guayaquil, Ecuador.