

CRISIS CIVILIZATORIA, MOVIMIENTOS SOCIALES
Y PREFIGURACIONES DE UNA MODERNIDAD
NO CAPITALISTA*

***Civilizational crisis, social movements
and prefigurations of a non-capitalist modernity***

Márgara Millán**

Resumen

Este ensayo se pregunta por los espacios desde donde el sujeto social en la modernidad capitalista puede recuperar su capacidad de autodeterminación. Espacios de ampliación de lo político –y de redefinición de la política– que han sido clausurados, expropiados, o aún no experimentados dentro de la modernidad. La hipótesis de trabajo es que en la época contemporánea, son los movimientos sociales los lugares de la prefiguración de una “política otra”. Sus intervenciones a través de la acción práctica y discursiva impactan en el terreno de los imaginarios sociales, poniendo en cuestión certezas fundantes del orden civilizatorio vigente. Nos inspira la crítica a la cultura moderna de Bolívar Echeverría, así como su noción de lo político *versus* la política, para pensar la modernidad poscapitalista.

Palabras clave: Modernidad, movimientos sociales, modernidades alternativas, crisis civilizatoria.

Abstract

This essay poses the question of the spaces in which the social subject in the capitalist modernity can recover its self-determination capacity; spaces

* Este ensayo se deriva del proyecto de investigación de la DGAPA PAPIIT IN306411 titulado “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: anclajes prefigurativos de una modernidad no capitalista”, del cual la autora es responsable. Agradezco al Centro de Estudios Sociológicos la invitación como ponente al curso de actualización “Estudios sobre acción colectiva y movimientos sociales”, de la cual este trabajo es una re-elaboración.

** Doctora en Antropología social por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: margara.millan@gmail.com

of widening of the political field –and of redefinition of politics– which have been closed, expropriated or not yet experimented, but potential within modernity. The hypothesis of this work is that in the contemporary era, social movements are the places of the prefiguration of “another politic”. Their intervention through practical and discursive action, impact the terrain of social imaginaries, questioning founding certainties of the civilizing order in force. They, in so far as movement, experience uncalculated transformation beforehand, where the voids of the existing modernity are most clearly revealed. We are inspired on the critique of modern culture and the distinction between politics and the political made by Bolívar Echeverría.

Key words: Modernity, social movements, alternative modernities, civilizational crisis.

Recibido: 3 de abril de 2013.

Corregido: 7 de agosto de 2013.

Aprobado: 9 de agosto de 2013.

En este ensayo se pregunta por los espacios desde donde el sujeto social en la modernidad capitalista puede recuperar su capacidad de autodeterminación, su *poiesis*. Espacios de re-apropiación de lo político –y de redefinición de la política– que han sido clausurados, expropiados, o aún no experimentados, dentro de la modernidad. La hipótesis de trabajo es que en la época contemporánea, son los movimientos sociales los lugares de la *prefiguración* de una “política otra”. Sus intervenciones a través de la acción práctica y discursiva, del imaginario que movilizan, impactan en el terreno más amplio de los imaginarios sociales, poniendo en cuestión certezas fundantes del orden civilizatorio vigente. Nociones como democracia, justicia, igualdad, vuelven a ser revisadas y transformadas a través de la discursividad que logran posicionar los movimientos sociales; ellos mismos en tanto *movimiento* experimentan una transformación no calculada de antemano, donde los huecos de la modernidad “realmente existente” se develan de una manera más evidente. Así, nuestro acercamiento a los movimientos sociales se enmarca en el reconocimiento de la *politicidad* del sujeto social, es decir, de la voluntad de forma que éste ejerce sobre sí mismo y su

entorno. Nos alejaremos de los marcos de análisis sociológicos de los movimientos sociales, para tratar de pensarlos dentro del mirador crítico de la obra del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, como manifestaciones del sustrato profundo de lo político, dimensión del sujeto social que sin duda no se agota en las formas de la política.

Los tiempos que corren

“[...] Hemos venido a desvanecer nuestros fantasmas; a afirmar nuestros seres reales y nuestras vidas; a construir relaciones genuinas entre nosotros y con el mundo; y a recordarnos que otro camino es posible. Si los fantasmas de Wall Street están confundidos con nuestra presencia en su sueño, mucho mejor. Es tiempo de que lo real sea expuesto por lo que es”

Ocupa Wall Street, Nueva York, septiembre 2011¹

Es cada vez más evidente la no inexorabilidad del capitalismo. De 1989 a la fecha, la emergencia de movilizaciones sociales que en muchas partes del mundo protestan por diversas causas que difícilmente podríamos caracterizar como “económicas” parecen señalar un vuelco en el horizonte de lo posible. La “modernidad realmente existente”² atrapada por la crisis del capitalismo y los límites de su propuesta de “democracia”, hace visibles sus limitaciones profundas. El tiempo post-soviético que

¹ Citado en Esteva, Gustavo (2012), “El porvenir podría estar llegando”, en *La Jornada*, 19 de marzo, México. Se trata de parte del Primer Manifiesto del Movimiento Occupy Wall Street, publicado en la revista *tidal: occupy theory, occupy strategy*, núm. 1, diciembre 2011, consultar en: <http://www.possible-futures.org/2011/12/12/tidal-journal-theory-strategy-occupy-movement/>

² Retomo esta irónica caracterización de la modernidad hegemónica de la obra de Bolívar Echeverría, quién extiende el señalamiento de “socialismo realmente existente” a la modernidad, para señalar la tendencia totalizante de una forma de la modernidad, al tiempo que la existencia de otras formas posibles de modernidad, como simultaneidad tensionada del tiempo presente.

desde la caída del muro de Berlín compartimos todos, es en realidad un momento de crisis civilizatoria. Siguiendo a Susan Buck-Morss,³ lo que habría ocurrido, o estaría ocurriendo, tras el derrumbe del socialismo, tan celebrado como el triunfo de las democracias occidentales y el fin de las ideologías, sería en realidad el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad en tanto progreso, fe en la industrialización y la tecnología. Narrativa compartida por ambos mundos, occidental y socialista. En la perspectiva de Bolívar Echeverría,⁴ habría sido justamente la existencia del socialismo y de su imaginario en tanto alternativa, lo que hizo posible durante el siglo xx que la profundidad de la crisis de la modernidad capitalista pasara desapercibida.

La impronta de esta crisis civilizatoria es recibida en y por las ciencias sociales, donde podemos verificar un cambio de paradigma. La teoría crítica también es re-orientada hacia una deriva que podemos caracterizar como descolonizante, deriva que intenta hacerse se re-orienta hacia la apertura de una franca pluriculturalidad del conocimiento, del saber y del sentido de la vida humana. No sólo las perspectivas que se autodenominan como descoloniales forman parte de esta orientación. Propuestas contenidas en trabajos como los de Boaventura de Sousa Santos,⁵ desde la sociología y el pluralismo jurídico, como la “ecología de saberes”, que problematiza la predominancia y unicidad de la verdad científica para acercarnos a muchos otros saberes que han sido desplazados y hasta proscritos por la instrumentalidad de la razón; en ese mismo sentido operan conceptos como la “hermenéutica diatópica”, donde lo pluricultural toma la forma de una especie de traducción al tiempo de reconocimiento de lo inconmensurable de la diversidad de sentidos en la cultura humana. La propuesta del marxista japonés Kojin Karatani⁶ sobre

³ Buck-Morss, Susan (s/a), *Theorizing Today: The Post-Soviet Condition*, Dirección URL: <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/documents/theorizing%20today.pdf> (revisado el 28 de febrero 2013).

⁴ Echeverría, Bolívar (2006), *Vuelta de Siglo*, Editorial Era, México.

⁵ Ver De Sousa Santos, Boaventura (2003), *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao.

⁶ Karatani, Kojin (2003), *Transcritique: On Kant and Marx*, MIT Press.

la “transcrítica”, retomada por el filósofo boliviano Luis Tapia justamente para imaginarse la transformación del Estado en uno plurinacional, y diríamos entonces, posnacional. La transcrítica emerge en espacios donde surge una contradicción producida por dos o más perspectivas diferentes que tienen igual legitimidad. En lugar de resolver la contradicción sintetizando las perspectivas, esta propuesta opta por sostener las diferencias ocupando sus distintas perspectivas. Esto problematiza el que cualquiera de estas perspectivas se proclame como universal, sin que por ello se niegue la universalidad.

Otras tradiciones, desde culturas que denominamos “indígenas”, negadas y subalternizadas, proponen nociones como la “doble mirada” y el “buen vivir”. La primera se acerca más a la noción de transcrítica y de hermenéutica diatópica, y la segunda, nos proporciona referentes de la ecología de saberes. Parecería entonces que desde distintos lugares de enunciación se estuviese tendiendo puentes en la fundamentación de una nueva episteme, por un lado ya vieja, por otro enteramente nueva.

En el diagnóstico Jorge Beinstein, estaríamos en un momento donde

[...] aparece el postcapitalismo como necesidad y posibilidad histórica concreta, como utopía radical que hunde sus raíces en el pasado revolucionario de los siglos XIX y XX y mucho más allá en las culturas comunitarias precapitalistas de Asia, África, América Latina y de la Europa anterior a la modernidad. No se trata de una etapa inevitable (una suerte de “resultado inexorable” de la declinación del sistema decidido por alguna “ley de la historia”) sino del resultado posible, viable del desarrollo de la voluntad de las mayorías oprimidas.⁷

Para Morris Berman nos encontramos viviendo momentos que visibilizan el largo plazo, es decir, en el tiempo presente vemos los signos de una transformación, sin saber muy bien su signo;

⁷ Beinstein, Jorge (2012), “Autodestrucción sistémica global, insurgencias y utopías”, 7 de diciembre, Bolpress, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=160407> (revisado el 28 de febrero 2013).

“El mundo se encuentra literalmente al borde de un abismo. Nadie sabe lo que está por venir [...]”, y la configuración del nuevo paradigma civilizatorio es imprecisa.⁸

Las crisis recientes del capitalismo parecerían así, a los ojos de diversos autores, ser algo más: la crisis de la misma modernidad, de su configuración histórica; de los sustentos que en su cultura y modo de comprender y disponer del hecho de lo humano han sido sostén y resultado de su devenir capitalista. ¿Un cambio de época? ¿En qué prácticas se sostiene y a que representaciones simbólicas y de sentido acude una civilización material y cultural no capitalista, o postcapitalista, para hacerse visible, y hasta cierto punto, posible?

La hipótesis que desarrollaré en las siguientes páginas es la de que justamente en el espacio abierto en y por las movilizaciones sociales de fines de siglo xx e inicio del XXI, movimientos que atraviesan y rompen con la modernidad realmente existente de la cual provienen, encontramos el laboratorio social, político, vivencial, imaginante y enunciativo, performativo y prefigurativo, de lo que denominamos una *modernidad alternativa, post-capitalista*.

Entiendo por modernidad, como lo propone Bolívar Echeverría, una forma de totalización civilizatoria, un proceso de muy larga duración, aún en curso, y de cierta manera en suspenso, es decir, en una tensión aún no definida, que se origina con la aparición de la *eotécnia* aproximadamente en el siglo XI,⁹ una acumulación de capacidad de innovación, cuya relación con la naturaleza es más de manera colaborativa que instrumental, y que prefigura un nuevo horizonte de relativa abundancia. Hay muchas dataciones para establecer el origen o el carácter definitivo de la modernidad,

⁸ Nota de Jiménez, Arturo (2012), “El mundo está al borde del abismo, sostiene Morris Berman”, en *La Jornada*, 30 de diciembre, nota relativa a la presentación del libro del autor, *Las raíces del fracaso americano*.

⁹ La discusión de Bolívar Echeverría en torno a la modernidad es muy amplia y compleja. Entre otras cosas, habla de tres dimensiones de la modernidad, su esencia o sustancia, su configuración histórica, y su potencia. Ver Echeverría (2009), *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México, donde desarrolla la idea de origen de la modernidad en el s. XI, en referencia a la técnica.

sin embargo, la que propone Echeverría permite establecer una compleja diferenciación (que algunos piensan imposible), entre modernidad y capitalismo. Así mismo, desde esta perspectiva, es posible pensar que la modernidad capitalista no es la única posible; que si bien es cierto que no se puede concebir el capitalismo sin la modernidad, sería sin embargo posible imaginar una modernidad sin capitalismo, que ha existido en el pasado, como proyectos derrotados de una modernidad no capitalista; y que se nos presenta como potencia prefigurada en el presente.

En *¿Qué es la modernidad?*, sin demeritar periodizaciones que ubican ya lo “proto-moderno” en la civilización griega, o la plena modernidad en el hecho de la conquista de América, hasta los que la ubican propiamente en el siglo XVIII con la revolución industrial, B. Echeverría elige pensar el *aparecimiento* del “origen y fundamento” de la modernidad en algo que le parece más “explicativo”: se trata de un momento en la historia de la técnica, caracterizada por Lewis Mumford como la “eotécnica” alrededor del siglo XI de nuestra era.¹⁰ Esta fase, que para Mumford es la etapa “auroral” de la neotecnica,¹¹ que es ya la técnica moderna, es leída por B. Echeverría como “...un giro radical, que implica reubicar la clave de la productividad del trabajo humano, situarla en la capacidad de decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción, de promover la estructura técnica del aparataje instrumental”,¹² señalando que tras este giro el secreto de la

¹⁰ Cito: “Me refiero a un momento en la historia de la técnica que se ubicaría alrededor del siglo XI de nuestra era y que ha sido puesto de relieve por Lewis Mumford en su obra *Técnica y Civilización*, siguiendo la tradición de Patrick Geddes y en consonancia con Marc Bloch y Fernand Braudel que con otros estudiosos de la tecnología medieval, como Lynn White, por ejemplo” p.16. Echeverría, Bolívar (2009), *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México, en lo subsecuente QELM.

¹¹ Mumford describe la fase eotécnica como la de una revolución en las formas de producción, donde lo que domina es la invención por sobre la imitación; y el uso de la madera, el agua y el viento como fuentes de energía. En esta época ocurre un incremento y una estabilidad productiva con hasta cierto punto armonía con el desarrollo humano y la naturaleza, un desarrollo incluso de los olores y sabores, de la sexualidad y las formas. Ver: Mumford, Lewis (1979), *Técnica y civilización*, Ed. Alianza, Madrid, pp. 126-170.

¹² Echeverría, Bolívar (2009), *op. cit.*, p. 17.

productividad del trabajo humano ya no dependerá de descubrimientos fortuitos (el mito de *Daedalos*), sino de “la capacidad de emprender premeditadamente la invención...”¹³ Ello posibilita que

se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de *interacción entre lo humano y lo otro* o “natural”, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas [...] en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza –lo otro, lo extrahumano– como a un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar, esa construcción puede ahora, basada en la nueva técnica, tratarla más bien como un adversario/colaborador, *comprometido en un enriquecimiento cualitativo mutuo...*¹⁴

Es así como, el sustento de la civilización material fundado en la técnica, posibilitaría otra forma de relación con la naturaleza (física y humana), con lo otro, forma no guerrera de dominio o control, sino de colaboración y enriquecimiento mutuo que aún hoy sería una posibilidad de una modernidad alternativa, es decir, no configurada y restringida a la reproducción del capital.

Modernidad y transformación societal

Para poder mirar el tiempo presente con una mirada que no se agote en las propias formas de la institucionalidad dominante, es necesario recurrir al concepto de *proceso de reproducción social* y volver a situar en el centro de este proceso al *sujeto social*. La perspectiva que se despliega desde la crítica de la economía política hacia el conjunto de la crítica de la cultura moderna, tal y como la propone Bolívar Echeverría, reconoce la forma *transhistórica* de la sociedad en su proceso continuo de

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 17-18. Cursivas mías.

reproducción. Proceso cuya organicidad nos refiere a la articulación de esferas que aparecerán en la modernidad como esferas separadas: cultura, política, estética, economía, religiosidad, subjetividad. Desde la crítica de la economía política (Marx), el proceso de reproducción social es un proceso *orgánico* que reproduce material y de manera significativa al sujeto social, en y con la naturaleza. Se trata de un proceso de producción simultáneamente material y significativo o semiótico, productor de bienes y de significados¹⁵ o sentidos. Es un proceso productivo y consuntivo donde lo que se produce y consume son bienes materiales y mensajes, y donde el sujeto social se autorreproduce, transformándose a sí mismo y a la naturaleza que lo contiene y de la cuál forma parte. El proceso de reproducción es al mismo tiempo un proceso de comunicación. Y es justamente en ese proceso donde el sujeto social “elige” sobre su propia forma de ser, es decir, el sujeto social, la sociedad humana, ejerce una capacidad donadora de forma que le es propia y que ocurre dentro y desde ese proceso reproductivo de sí misma. El lugar de su *politicidad* ocurre entonces mediante el proceso de reproducción social, producción y consumo para la reproducción de sí, que es siempre y en todo momento una interacción (productiva y significativa) con lo que lo contiene, el entorno natural de la cual, él, en principio, forma parte.

Ahora bien, esa *politicidad* del sujeto aparece, en su configuración moderna capitalista, enajenada o expropiada en un doble sentido: por un lado, en el hecho de que el proceso de reproducción social deja de estar centrado en el sujeto, en su reproducción cualitativa, para centrarse en el objeto o bien producido, en los productos o las cosas; este descentramiento *productivista* del proceso de reproducción social es paralelo o simultáneo al hecho de que estos bienes producidos, en su doble existencia de valores y valores de uso, pasan a ser sobre todo valores, mercancías, “cosas que se intercambian entre sí”. En

¹⁵ Ver Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Editorial Era, México, así como “Ontología y valor de uso”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México. Ambos en varias ediciones.

lugar del sujeto social aparece, ocupando su espacio de decisión y autodeterminación, el sujeto abstracto del “valor valorizándose”, el capital, un sujeto social sustitutivo. Frente a la posibilidad (y potencia nunca clausurada del todo) de la autodeterminación del sujeto social en cuanto a la forma de su proceso de reproducción, la configuración capitalista del mismo hace aparecer un sujeto aparente, “automático”, dotado de fundamento a través del propio *sentido común hegemónico* que se despliega en el mismo proceso, en tanto *discursividad* dominante.

La modernidad hegemónica en tanto productivismo y progresismo lineal, ascendente y sin límite, sostenida por una fe en la industrialización y el desarrollo tecnológico, se vuelve el producto y al mismo tiempo el sostén de la noción de *riqueza social*, entendida ésta como *acumulación de capital*. Así, la contradicción esencial e irresoluble que se le plantea a la modernidad “realmente existente”, es la que se instala en el centro de la propia reproducción del sujeto social, el hecho de que ésta deba ocurrir mediante el sacrificio o represión de su forma cualitativa o concreta, para abandonarse a la forma abstracta y cuantitativa del valor; lo que denominamos hoy la “economía” es el lenguaje de ese sujeto abstracto, que impone su propia legalidad como externalidad al propio proceso de reproducción, ciencia de números y porcentajes, lenguaje del sujeto abstracto en su propio despliegue, que invisibiliza y de hecho, vuelve dispensables, a los seres humanos; externalidad que acompaña a la de la propia naturaleza, que en la configuración moderno capitalista del proceso de reproducción social aparece como un “almacén” ilimitado de recursos a explotar.

El horizonte abierto por la técnica, sin embargo, permitiría en principio articularse de una manera diversa con la naturaleza, y conservar para sí el desinterés por la acumulación y el poder, para centrarse en la cualidad de la vida del sujeto social. La técnica, en su carácter de traer al mundo lo inédito, posibilita y acompaña este decurso de separación/contención sujeto-naturaleza. La invención tiene que ver con la forma misma del sujeto social. Pero puede también desarrollarse bajo otra interacción entre lo humano y lo otro.

Echeverría problematiza la idea presente en *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer sobre la ilustración, y por tanto, sobre Occidente y la Modernidad.¹⁶ Reconociendo la “violencia ontológica” implicada en la autoafirmación del sujeto con respecto a lo otro, se detiene en señalar que esta autoafirmación puede ser vista también como un *desafío*. Y es justamente ese desafío que interesa al pensamiento crítico, el cual nos guía a las posibilidades de lo *abierto* por el advenimiento de la “libertad” del sujeto social entendida como auto-poiesis.

Las identidades posibles del sujeto social

Siguiendo la deriva de la lectura que nos ofrece B. E. de *Dialéctica del iluminismo*,¹⁷ aparece el problema de la autoafirmación del sujeto frente a lo otro, la necesidad del sujeto a afirmarse en una identidad, a seguir siendo “él mismo”. Esta tendencia afirmativa del sí mismo, sin embargo, puede efectuarse, nos dice Echeverría, de dos maneras, que de hecho son contradictorias. Aquí es donde se juega la posibilidad de trascender una primera forma identitaria con la cual el sujeto debió de afirmarse ante lo otro.

Cito *in extenso*:

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la “sujetidad otra” de lo otro en la vigencia que esto otro mantiene al estar presente como *fysis* (natura) o creación perpetua; avanza por la afirmación del carácter contingente y aleatorio de la identidad del sujeto y de su cosmos en medio de lo otro. El segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en un “caos” o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar; pasa por la afirmación del carácter absolutamente necesario de la identidad del sujeto y su cosmos y por la subordinación de la realidad de lo otro a esa necesidad. El primero se encamina a encontrar para el sujeto y

¹⁶ Ver Echeverría, Bolívar (2010), “Acepciones de la Ilustración”, en *Modernidad y blanquitud*, Ed. Era, México.

¹⁷ En el ensayo aludido, “Acepciones de la Ilustración”, *op. cit.*

su cosmos un lugar propio en medio de lo otro mientras el segundo se dirige a someter lo otro al sujeto y a integrarlo dentro del cosmos.¹⁸

Reconocer esta doble forma de auto-afirmación o perseverancia del sujeto social permite mantener una distancia crítica frente a la idea de que el único “comportamiento civilizado”, reiterado en la historia desde la antigüedad, es el de la autoconservación a través del control y dominio de la naturaleza, que aparece como “destino” de lo humano. En todo caso, Occidente mismo tuvo y tiene un comportamiento identitario donde la autoafirmación ocurre como una “...auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*), el mismo que, vencido y dominado, lo acompaña desde entonces desobedeciendo a ese ‘destino’ desde los ángulos más variados”.¹⁹

El cuádruple *ethé* de la modernidad, o cómo hacer vivible el *malestar en la cultura*

La teoría del *ethos* de la modernidad capitalista y de sus múltiples formas es una de las propuestas más sugerentes para pensar las maneras en que las épocas históricas y las regiones culturales interactúan con el proceso de negación o represión de la reproducción social como reproducción *de la vida*.

Siendo el *ethos* histórico una estrategia o principio de construcción del mundo de la vida

Una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre *la forma* de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla...²⁰

¹⁸ Echeverría, Bolívar (2010), *op. cit.*, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Echeverría, Bolívar (1998), *La modernidad de lo Barroco*, Ed. Era, México, p. 37.

remite a una contradicción arcaica, que ocurre en el momento mismo de originarse la vida en tanto *vida humana*. Echeverría se refiere con esto al proceso de *transnaturalización* mediante el cual emerge el sujeto. Pero esta contradicción arcaica entre su forma natural y social no queda en el pasado, se actualiza históricamente; es una contradicción siempre presente en el hecho de la vida social, de la cual se desprende la necesidad de *dotarse para sí un cosmos con sentido*. Esta contradicción se reconfigura en la modernidad capitalista de una forma singular que puede ser enunciada como el conflicto permanente entre la vida social como un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, y la de la reproducción de su riqueza, que ocurre como un proceso de “valorización del valor abstracto”, conflicto en el que el primero es una y otra vez sacrificado por el segundo, el cual existe y se reproduce *colonizando* ese sustrato “natural”, el mundo concreto y cualitativo de la vida. Se trata de “la contradicción entre la tendencia creativa, que emerge en el cuerpo social, y la “voluntad” destructiva inherente a la valorización del valor de las cosas.”²¹

El *ethos* histórico de la modernidad es el recurso de la sociedad, del sujeto social e individual, para hacer vivible lo invivible de esa realidad que se le impone. Pero este *ethos* no es unívoco; según nuestro autor, se presenta al menos de cuatro maneras distintas. El *ethos* realista, el romántico, el clásico y el barroco son todos ellos modernos, conviven con el capitalismo de la modernidad realmente existente, pero lo hacen resolviendo esa contradicción esencial de maneras muy distintas.

Describo de manera breve estos cuatro *ethé* de la modernidad: el *ethos realista* se despliega inicialmente en el espíritu protestante del capitalismo que después se traslada al sueño americano. Adhiere afirmativa y militantemente a la acumulación de capital, “[...] con la pretensión de esta no sólo de representar fielmente

²¹ Echeverría, Bolívar (2002), “La clave barroca de la América latina”, exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre, consultado en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>

los intereses del proceso “social-natural” de reproducción –intereses que en verdad reprime y deforma– sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo”.²² Este es el *ethos* agresivo y soberbio del imperio, que no duda de que el sentido último de la existencia es la valorización de valor. El *ethos romántico*, naturaliza también al capitalismo de manera igualmente militante, pero le confiere un orden inverso a la confusión entre valor/valor de uso; afirma que mientras más se desarrollen las fuerzas productivas a través de la forma que ellas obtienen de la valorización del valor, más cercanos estamos al valor de uso. Podríamos afirmar que se trata del *ethos* del capitalismo de Estado nacional (o socialista) que compite a través del mismo modelo, convencidos de que representan los “intereses del pueblo”. El *ethos* clásico sería aquél que junto con el barroco, reconocen la tragedia de la contradicción entre valor/valor de uso, pero al considerarla inevitable, asume la actitud altruista del “buen” patrón, el que reparte más utilidades a sus trabajadores, omitiendo el hecho de que esas utilidades provienen de la propia exacción del trabajo. Este *ethos* inspira por ejemplo a la socialdemocracia dentro del capitalismo. El *ethos* barroco sería la

(...) manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana... (que) no lo acepta... ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la “forma natural” del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de “segundo grado”...²³

El *ethos* barroco sería característico sobre todo del tipo de mestizaje ocurrido en Latinoamérica.

Los diferentes *ethos*

²² Echeverría, Bolívar (1998), *La modernidad de lo Barroco*, México, Ed. Era, p. 38.

²³ *Ibid.*, p. 39.

[...] Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidas a distintos impulsos sucesivos del capitalismo –el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo– las distintas versiones del *ethos* moderno configuran la vida social contemporánea desde distintos estratos “arqueológicos” o de decantación histórica [...] ninguna de estas cuatro estrategias civilizatorias elementales...puede darse de manera aislada y menos aún exclusiva...aquel *ethos* que ha llegado a desempeñar el papel dominante en esa composición, el *ethos* realista, es el que organiza su propia combinación con los otros...²⁴

La teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad es en realidad una crítica al conjunto de la cultura moderna, a sus diferentes formas de habitar la contradicción que su desarrollo y configuración capitalista le ha impuesto, a sus límites de criticidad y a sus complicidades con la configuración capitalista del mundo moderno.

Reconocer la configuración del *ethos* de la modernidad y su pluralidad nos acerca al reconocimiento de los límites del *imaginario humano* en torno a la posibilidad de la transformación social. Quiero sugerir aquí que es justamente en y con la emergencia de los movimientos sociales, que ocurren sacudidas a ese imaginario, a su horizonte de lo posible. Los movimientos sociales serían así espacios de *politicidad* del sujeto social donde el *ethos* moderno puede ir un poco más allá de sí mismo, derruyendo, o al menos desestabilizando, el sentido común del primado de su configuración capitalista, posicionando temas centrales como la crítica al individualismo, la necesaria reconfiguración de lo común, la relación con la naturaleza, la profundización de la democracia, la autonomía y la autoterminación. Son momentos donde a decir Luis Tapia, la política salvaje²⁵ emerge para cuestionar y de ser posible ampliar lo que entendemos por política.

²⁴ *Ibid.*, p. 40.

²⁵ Tapia Mealla, Luis (2008), *Política Salvaje*, Comuna, Muela del Diablo y CLACSO Eds., La Paz, Bolivia.

Movimientos sociales, la nueva gramática del cambio

“El neoliberalismo es una estrategia discursiva de ocultación continua de la sociedad o de lo social en los hechos históricos. Es una estrategia de reducción de los hechos sociales e históricos a una mera circulación de cosas y satisfacción de cálculos instrumentales. En este sentido, es una estrategia discursiva de reducción de la complejidad en la intelección de lo real. Es una reducción ideológica y un esquema de organización, justificación y legitimación de las estructuras sociales de desigualdad, negadas o desconocidas precisamente a través de ella”²⁶

Para América Latina la década de los ochenta estuvo marcada por la eclosión de la “sociedad civil”. La sociedad civil es el terreno al tiempo que el objetivo de la acción de los movimientos sociales. Y ello pone en el centro de la cuestión la noción de cultura, y sus vinculaciones con lo político. Álvarez y Escobar²⁷ desarrollan ampliamente esta aproximación al estudio de los movimientos sociales latinoamericanos. En su visión, todo movimiento social “moviliza” fuerzas culturales; de hecho, se desarrolla en y a través de la cultura, oponiéndose a un proyecto de nación y de desarrollo y abriendo espacios para su discusión y cuestionamiento, así como espacios privilegiados de construcción de lo “inédito”, en términos sociales.

Los actores de los movimientos sociales se movilizan colectivamente en un terreno de diferentes conjuntos significativos. Sus estrategias y sus identidades colectivas están ligadas con la cultura. Ello salta a la vista en movimientos propiamente culturales pero es también cierto en los movimientos políticos. En ambos casos, la cultura política está en cuestión y la acción de los movimientos sociales puede ser entendida como una lucha por

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷ Álvarez, Sonia, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (eds.) (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taururs-ICANH eds., Bogotá.

re-significar la interpretación dominante de “la política”, o cuestionar sus prácticas dominantes. El significado de la nación, el bienestar, la ciudadanía, los derechos y la democracia se pone en juego en las intervenciones de los movimientos sociales. Los movimientos del albor del presente siglo son uno de los espacios sociales más importantes no sólo en América Latina sino en el mundo para resistir los embates del capitalismo neoliberal y debatir los posibles contenidos y alcances de la política, de la forma del sujeto social en su proceso de reproducción. Es en este sentido que los movimientos sociales pueden ser vistos como generadores de modernidades alternativas. Estarían movilizando construcciones identitarias, de derechos y de economías que no caben en la modernidad hegemónica.

La cultura política de América Latina manifiesta una yuxtaposición de lo personal, lo social y lo político, donde patrimonialismo, favoritismo y clientelismo se incorporan al populismo del siglo xx, formando las prácticas políticas dominantes y regulares, particularizando la “democracia latinoamericana” en mayor o menor medida. En América Latina encontramos una forma subordinada de inclusión política que por medio de la relación de una capa intermediaria con los dirigentes asegura el control y tutelaje de la participación popular. La intervención de los movimientos sociales tiene este terreno como base y como objetivo a transformar. Si comprendemos de esta manera a los movimientos sociales, lo importante no es su relativo “éxito” en relación con sus demandas sino sus efectos en las prácticas y discursos sociales, que tanto estos efectos tienden a la desestabilización y transformación, por lo menos parcial, de las prácticas y discursos (incluyentes/excluyentes) de la política, es decir, de la “democracia” actualmente existente.²⁸ Y ello tiene que ver con transformar el sentido común, la *doxa*, que le permite a una sociedad re-conocerse y re-reproducirse. Los movimientos sociales estarían actuando desde una cierta cultura política, a/

²⁸ Fraser, Nancy (1993), “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”, en *The phantom public sphere*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

tiempo que transformándola con su acción,²⁹ ampliando el ámbito de lo político y cuestionando sus prácticas tradicionales y generando proyectos (modernidades) alternativas. Todo ello sería el efecto de sus prácticas —entendidas éstas como las acciones, los discursos y sus relaciones cotidianas—, y de manera importante, de sus “políticas culturales”.³⁰

La distinción entre la política y lo político se presenta de diversas maneras en distintos autores. Lechner lo formula como: “el análisis de los asuntos políticos hace que necesariamente surja la pregunta sobre la razón por la cual un asunto es de carácter político. Así, podemos presuponer que la cultura política condiciona y expresa precisamente esa determinación”.³¹ Los movimientos sociales son herederos de esa cultura política, al tiempo que se pelean contra ella, siendo un terreno esencial de recomposición del entramado entre cultura y política. Bolívar Echeverría en diversos trabajos ha problematizado los campos de la política y la cultura, planteando que la esfera de “la política” de alguna manera sustituye a “lo político”, quitándole a lo social el reconocimiento (en la *doxa*) de su ser político. La *politicidad* de lo social siempre es más amplia que “la política”.

Lo planteado por Mouffe y Laclau³² sigue siendo válido para los movimientos sociales: serán presos del discurso político del pasado, o por el contrario, lograrán articular un *imaginario*

²⁹ Esta distinción entre la política y lo político se presenta de diversas maneras en distintos autores. Lechner (1987) lo formula como “the analysis of political issues necessarily raises the question of why a given issue is political... political culture conditions and expresses precisely this determination”, citado en Álvarez *et. al.* (2001), *op. cit.* Estos autores, por su parte, consideran a los movimientos sociales como una arena crucial para el precario y vital entramado de lo cultural y lo político. Bolívar Echeverría en diversos trabajos (1998, 1996) ha problematizado los campos de la política y la cultura, planteando que la esfera de “la política” de alguna manera sustituye al representar a lo político, quitándole a lo social el reconocimiento de su ser político. La politicidad de lo social siempre es más amplia que “la política”. Véase también: Mouffe, 1993.

³⁰ Álvarez, Sonia, *op. cit.*

³¹ Lechner, Norbert (1987), *Cultura, política y democratización*, CLACSO, FLACSO, ISI, Santiago, p. 8.

³² Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, México.

democrático radical, y en la ya visible tradición latinoamericana, a partir de la impronta de los movimientos indígenas sobre todo, *un imaginario holístico*. Un imaginario democrático que busque ampliar el reconocimiento de la *politicidad* de las relaciones humanas, de las naciones concretas *versus* la “nación de Estado” (concepto de B. Echeverría), centrándose en la autodeterminación del sujeto en el proceso de reproducción social, desde parámetros otros, des-mercantilizados, en relación con su entorno (otredad natural y sobrenatural).³³ Chávez y Mokrani, reflexionando sobre los movimientos sociales en Bolivia, plantean que “estos ciclos de movilización social posibilitaron el resquebrajamiento definitivo del horizonte liberal de comprensión y ordenamiento del mundo social e introdujeron en el debate la perspectiva indígena (...)”.³⁴ Podemos pensar que algo muy similar sucedió en nuestro país a partir de la revuelta zapatista.

Regresando a la noción del cuádruple *ethe* de la modernidad, y su manifestación en términos de los movimientos sociales contemporáneos, tendríamos que preguntarnos si a lo que estamos asistiendo no es sino a un estallamiento del *ethos* romántico, *ethos* que ha normado la idea moderna de revolución así como de nacionalismo. Así, por ejemplo, Echeverría se pregunta si:

³³ Queda por supuesto la interrogante sobre el sujeto del imaginario democrático radical. Para un autor como Nicolás Casullo, esto implica el término multitud que retoma de Negri para plantear que este es un “Sujeto que se plasmaría en situación de emerger por afuera de estas constricciones interiorizadas y ceñimientos democráticos. Un afuera que reconoce múltiples y complejas causas del progreso civilizatorio. Sujeto por distintas razones no administrado institucionalmente y contestatario a una biopolítica enclaustradora de los individuos. O sujeto en éxodo con respecto a las políticas de masas y a sus referentes de identificación y sustento histórico: situado en una post-pertenencia ideológica a los paradigmas de pueblo-nación, jurisprudencias de soberanía popular, proyectos nacionales acaudillados por la corporación política democrática tradicional”, Ponencia en la UNAM, Invierno 2006. Ver también de Nicolás Casullo (2008), “Tribulaciones de un joven sujeto político”, en Cassigoli y Millán, *Ejercicios de Transdisciplina*, FCPyS, UNAM, México.

³⁴ Chavéz, Patricia y Dunia Mokrani (2007), “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”, OSAL, año VIII, núm. 22, septiembre, Buenos Aires, p. 108.

Tal vez lo que es revolución habría que pensarlo ya no en clave romántica sino por ejemplo en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la *invasión rizomática*, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político –lo fundador de las formas de la socialidad– se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana.³⁵

La cadena discursiva de los movimientos sociales

El zapatismo sintetiza lo que podemos ver como una cadena que inicia en abril de 1992, en las batallas de los Ángeles con Rodney King³⁶ preguntando *¿Podemos vivir todos juntos?* La revuelta racial en esa ciudad, en el contexto de abusos, desempleo y discriminación hacia la población de color, fue el primer síntoma de que la unipolaridad pensada en el triunfo de la democracia capitalista tenía quiebres agudos; esto resuena ese mismo año, en octubre y en San Cristóbal, Chiapas, en lo que después se supo era la primera intervención pública del zapatismo civil, cuando una multitud de hombres, mujeres y niños indígenas tiran la estatua de Diego de Mazariegos. En enero de 1994 inicia una etapa de reposicionamiento de la crítica a la modernidad capitalista desde referentes inéditos y pluriversales; se desdibuja un cierto discurso de la izquierda construido en y desde el paradigma bipolar, para reconstituirse con una radicalidad extraviada o desorientada tras el derrumbe del “socialismo realmente existente”. Nuevas dimensiones no *etnocéntricas ni productivistas*, arraigadas a una

³⁵ Echeverría, Bolívar (2008), “La clave barroca de la América Latina”, en Cassigoli y Millán, *Ejercicios de Transdisciplina*, FCPyS, UNAM, México, p. 34.

³⁶ Se trata del escándalo y la movilización tras la liberación emitida por un jurado que juzgaba a cuatro policías estadounidenses que habían sido mostrados por el video de un aficionado mostrando que habían golpeado a saciedad a Rodney King, tras perseguirlo por una carretera. Esta fue la gota que derramó el vaso detonando una revuelta inesperada por la discriminación racial y la impunidad de la policía, revuelta de tres días de saqueos a comercios e incendios en las calles.

nueva noción de lo que nos es común, inicia su despliegue. La noción de Touraine³⁷ de nuevos movimientos sociales que actúan como sujetos no sujetos a las reglas del contrato capitalista tiene cada vez más la elocución de una nueva gramática, donde la ética se posiciona como indisolublemente ligada a la política y donde esta última atañe a la vida en todas sus dimensiones. Siguiendo con esta cartografía, en el año 1999 se organiza la llamada Batalla de Seattle, que muchos analistas indican como el inicio del proceso que llevará a la constitución del Foro Social Mundial³⁸ en el 2001 en Porto Alegre. Eslabones de esta cadena fueron sin duda los eventos internacionales convocados por el zapatismo como el Encuentro Intercontinental por la Humanidad

³⁷ Touraine, Alain (1988), *Return of the actor: social theory in postindustrial society*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

³⁸ En la visión de Boaventura de Sousa: "El Foro Social Mundial es el conjunto de iniciativas de intercambio transnacional entre movimientos sociales, ONG y sus prácticas y conocimientos sobre las luchas sociales locales, nacionales y globales llevadas a cabo de conformidad con la Carta de Principios de Porto Alegre contra las formas de exclusión e inclusión, discriminación e igualdad, universalismo y particularismo, imposición cultural y relativismo, provocadas o posibilitadas por la actual fase del capitalismo conocida como globalización neoliberal. El Foro Social Mundial es un nuevo fenómeno social y político. El hecho de que tenga antecedentes no disminuye su novedad, todo lo contrario. El Foro Social Mundial no es un acontecimiento, ni una mera sucesión de acontecimientos, aunque sí trata de dramatizar los encuentros formales que promueve. No es una conferencia académica, aunque en ella convergen las contribuciones de muchos académicos. No es un partido ni una internacional de partidos, aunque en ella toman parte militantes y activistas de muchos partidos de todo el mundo. No es una ONG ni una confederación de ONG, aunque su concepción y organización debe mucho a las ONG. No es un movimiento social, aunque a menudo se designa a sí mismo como el movimiento de los movimientos. Aunque se presenta a sí mismo como un agente del cambio social, el Foro Social Mundial rechaza el concepto de un sujeto histórico y no confiere ninguna prioridad a ningún actor social específico en este proceso de cambio social. No tiene una ideología claramente definida, ni en la definición de lo que rechaza ni en la de lo que afirma. Dado que el Foro se concibe a sí mismo como un instrumento de lucha contra la globalización neoliberal, ¿se trata de una lucha contra una forma dada de capitalismo o contra el capitalismo en general? Dado que se ve a sí mismo como una lucha contra la discriminación, la exclusión y la opresión, ¿presupone el éxito de esta lucha una sociedad poscapitalista, socialista, un horizonte anarquista o, por el contrario, presupone que no hay en absoluto ningún horizonte claramente definido?", en De Sousa Santos (2008), *El Foro Social Mundial y la Izquierda Global, El Viejo Topo*, España.

y contra el Neoliberalismo, en 1996,³⁹ también conocido como el Encuentro Intergaláctico, y los Encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo en el año 2007. Lo que se va sedimentado, y corre de manera cibernética con la rapidez del minuto es el horizonte que dice: “Otro mundo es posible”.

Es el zapatismo, su discurso, sobre todo entre 1994 y 2001, el que devela de manera radical la *politicidad* del sujeto social, su contradicción insalvable con la modernidad capitalista, al tiempo que se desmarca de los posicionamientos de la izquierda hegemónica. Son las consignas del zapatismo, notoriamente el ¡ya basta! Y el “Por un mundo donde quepan muchos mundos”, junto con la intención del “mandar obedeciendo” y el “para todos todo” lanzamientos a un cielo ensordecido por el barullo de la globalización neoliberal y el fin de las ideologías. Recordemos que el zapatismo entra así, en el momento más álgido del *ethos* realista, un *ethos* que ya se ha tornado cínico. Nuestra hipótesis es que si el *ethos* realista se ha tornado cínico, el *ethos* barroco ha iniciado su despegue de la modernidad realmente existente, dándole forma política a su radical afirmación del valor de uso.

Así, con el zapatismo, lo que sucede es que las grandes resistencias indígenas de nuestro continente van más allá de una cierta afirmación cultural que desde el Estado neoliberal es vista como “políticas del reconocimiento”; van más allá de la afirmación identitaria culturalista, para disputar el sentido mismo de la modernidad en tanto totalización civilizatoria. Y lo pueden hacer, justamente porque se desmarcan de la fascinación que en mayor

³⁹ Convocado en la Primera Declaración de la Realidad, del 27 de julio al 3 de agosto de 1996, en los “Aguascalientes” zapatistas, Chiapas, México, con el siguiente temario: Mesa 1.- Aspectos económicos de cómo se vive bajo el neoliberalismo, cómo se le resiste, cómo se lucha y propuestas de lucha en su contra y por la humanidad. Mesa 2.- Aspectos políticos de cómo se vive bajo el neoliberalismo, cómo se le resiste, cómo se lucha y propuestas de lucha en su contra y por la humanidad. Mesa 3.- Aspectos sociales de cómo se vive bajo el neoliberalismo, cómo se le resiste, cómo se lucha y propuestas de lucha en su contra y por la humanidad. Mesa 4.- Aspectos culturales de cómo se vive bajo el neoliberalismo, cómo se le resiste, cómo se lucha y propuestas de lucha en su contra y por la humanidad. Ver http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm

o menor medida ejerce la promesa del *progreso* en tanto desarrollo constante de las fuerzas productivas y de la tecnología que por sí solas nos llevarían a resolver la contradicción esencial dentro de la cual se configuran y operan.

En este proceso o tendencia, en que el *ethos* barroco tiende a ir más allá de sí mismo para no sólo resistir y sobrevivir, sino edificar pro-activamente una propuesta alternativa, tienen vigencia dos procesos, por un lado, la persistencia de lo que podemos denominar “una manera de estar en el mundo”, una matriz semiótica que parte de la vivencia que sostiene a una subjetividad que se define de manera “pareada y parida” por el cosmos, responsable de alguna forma del equilibrio del mismo, y un laboratorio de mestizaje profundo,⁴⁰ de descolonización de las razones ilustradas que desde las izquierdas veían lo indio como pasado, y que hoy pueden comprender y atender al llamado que ese pasado nos plantea como futuro.

Cito *in extenso*:

Lo que parece indudable es que la modernidad realmente existente ha entrado ya en un estado de caducidad irremediable, en una crisis global de la que sólo puede salir si se transforma radicalmente. Y creo que en este proceso de reformulación o rediseño de sí misma que la modernidad necesita llevar a cabo, el diálogo con la propuesta alternativa de civilización que es inherente a la forma de vida de los indios es indispensable. Porque ella nos puede mostrar, por ejemplo, una manera diferente de tratar a la naturaleza, de relacionarse con lo otro, lo no-humano, o nos puede recordar una serie de elementos civilizatorios que fueron denegados fundamentalmente en la civilización occidental [...] la presencia de su “diseño del mundo” resulta indispensable en la reconstrucción de la modernidad que se bosqueja apenas en la vida cotidiana de la nueva generación [...] La vida de los indios implica la idea de que hay una manera de bien vivir sobre esta

⁴⁰ Jan de Vos habla de los cuatro caminos del zapatismo: la tradición indígena, la palabra de dios, la lucha política campesina y el camino de las armas; en el zapatismo, me aventuro a pensar, las dos últimas tradiciones se dejan mezclar por las dos primeras. En de Vos, Jan (1999), “Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas”, en *Este País*, núm. 100, julio, México.

Tierra, de estar en la naturaleza, con ella y más allá de ella, de vivir bien en este mundo, de manera plena, una manera que es completamente diferente de la manera ambicionada por el sueño americano. Implica la idea de una técnica que puede estar al servicio del diálogo con una naturaleza que no sería simplemente un “objeto” o una pura reserva de recursos, sino un “sujeto”, un “otro”, dueño de su propia iniciativa. Paradójicamente, por debajo de su miseria actual, la vida de los indios mantiene vivo el recuerdo de un antiguo saber vivir en la abundancia, un saber del que será necesario aprender si se sobrevive al fracaso de la modernidad actual y su modelo de vida cotidiana.⁴¹

Esto no tiene el sentido de que allá, en la vida de los indios, exista la panacea; no hay aquí operación de exotización alguna; lo que se propone es algo así como un mestizaje al revés, también avizorado por Rivera Cusicanqui⁴² como una modernidad india, es decir, un cambio civilizatorio cuyos asideros son prácticas que han permanecido ahí, y que viajan, se transfiguran o se recrean en distintos contextos.

“Un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles”

A decir de Boaventura Dos Santos, la época actual se nos muestra como una de preguntas fuertes y respuestas débiles. Época en que por muchos lados y en situaciones distintas, las preguntas se refieren a

...los fundamentos que han creado el horizonte de posibilidades entre las que es posible elegir. Son, por tanto, preguntas que

⁴¹ “Chiapas y la conquista inconclusa”. Entrevista hecha a Bolívar Echeverría por Carlos Aguirre Rojas. Dirección URL: <http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf> (revisado el 3 de marzo 2013).

⁴² Rivera Cusicanqui, Silvia (2006), “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en Mario Yapu (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (u-pieb)/Instituto Francés de Estudios Andinos (ifea), La Paz, Bolivia, pp. 3-16.

provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son las que no pueden acabar con esta perplejidad y que incluso pueden incrementarla. Preguntas y respuestas varían en función de la cultura y de la región del mundo de que se trate”, para añadir más adelante, [...] Hay dos tipos de respuestas débiles. El primer tipo es lo que yo llamo la respuesta fuerte-débil. Parafraseando a Lucien Goldmann (1966, 1970), esta respuesta representa el máximo de conciencia posible de una época determinada. Transforma la perplejidad causada por la pregunta fuerte en una energía y un valor positivos. [...] transforma la perplejidad en un síntoma de complejidad subyacente. De acuerdo con ello, la perplejidad se convierte en la experiencia social de *un nuevo campo abierto de contradicciones* en el que se produce una competición entre diferentes posibilidades inacabadas y no reguladas [...] El otro tipo de respuesta débil es la respuesta débil-débil. Representa la conciencia mínima posible de una época determinada. Descarta y estigmatiza la perplejidad como el síntoma de la incapacidad para entender que lo real coincide con lo posible y para valorar el hecho de que las soluciones hegemónicas son el resultado “natural” de la supervivencia del más apto.⁴³

Podemos vincular las respuestas débiles –débiles y débiles-fuertes, como ya lo indica el autor, a sedimentos culturales diversos, y podríamos proponer que lo que opera en las respuestas débiles o débiles, ya que aún no se consolidan, pero fuertes, porque prefiguran, se desprenden justamente de la predominancia del *ethos* barroco moderno, es decir, de la clara orientación, en este *nuevo campo abierto de contradicciones*, por el valor de uso, la vida concreta y cualitativa, por sobre cualquier otra fórmula de desarrollo o progreso.

Maristela Svampa,⁴⁴ estudiosa de los movimientos sociales en América Latina, caracteriza el momento actual para América Latina como el de *un cambio de época*, reconociendo una

⁴³ De Sousa, Boaventura (2008), *op. cit.*, 4-5 pp.

⁴⁴ Svampa, Maristella (2010), “Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”, en *Working Papers, One World Perspectives*, Unikasel Versitat.

representatividad mayor a los Movimientos Sociales y un nuevo internacionalismo. Y dentro de ese cambio, y de manera más reciente, a partir de las nuevas modalidades que ha adoptado la lógica de acumulación del capital, la acumulación por desposesión, como señala Harvey,⁴⁵ el territorio se ha convertido no sólo en el referente en tanto “defensa o lucha por la tierra”, sino que va adquiriendo el sentido del *habitat* y el de *comunidad de vida*. Muy claramente se van haciendo las conexiones entre lo común, y no sólo los “bienes comunes”, lo común de lo diferente, y la capacidad autogestiva y de autodeterminación en todos los ámbitos de la vida social, dando paso a un horizonte múltiple y en proceso que se ha denominado, al menos en México, autonomía. Las exigencias de des-mercantilización se van vinculando con experiencias de “otras economías”, con la seguridad comunitaria, con la educación y la salud como proyectos locales comunitarios (lo cual no significa que sean experiencias aisladas). Con una

relación con el Estado que puede ser de reconocimiento e independencia en lo referente a la auto-organización, o de ruptura total con el aparato estatal.

Prefiguraciones

“Pero una pregunta resulta ineludible: ¿de dónde proviene, en el sujeto social, la posibilidad de resistirse a la enajenación de su politicidad? Y también es ineludible lo polémico de la respuesta: proviene de la concreción histórico-cultural del sujeto social, de lo que tenemos que llamar su ‘nacionalidad natural’”

Bolívar Echeverría⁴⁶

Uso el término de “prefiguraciones” en su sentido laxo, queriendo indicar prácticas y procesos que se instalan en el mundo moderno capitalista con otro sentido, un contrasentido, ya sea porque su racionalidad cultural así los informa (presencia de las culturas vivas, comunitarias, persistentes y resistentes al embate de la modernización) o porque desde diversos procesos llegan a la puesta en cuestión y desestabilización de la racionalidad dominante (procesos de radicalización democrática, de concientización ecológica, de afirmación de la pluralidad, de economías alternativas).

Existen *anclajes* que soportan o dan pie a las prefiguraciones, uno de ellos es justamente la diversidad de prácticas orientadas hacia el valor de uso, a la pre-eminencia de la vida concreta, afincada en el *ethos* barroco; a partir de ello se re-orienta el proceso de producción y reproducción del sujeto social. Esta re-orientación no es privativa del mundo rural o indígena; ocurre, como hemos visto, en las eclosiones de los jóvenes, de los indignados, en la defensa de los árboles, o en la negativa a los gastos espectaculares del gobierno... Los movimientos sociales

⁴⁶ Echeverría (1981), en “Cuestionario sobre lo político”, diálogo con Luis Corral y Jorge Ron, revista *Palos de la Crítica*, núm. 1, México.

del siglo XXI aperturan el horizonte de lo posible, y con ello, van sedimentando su presente. No voy a referirme a los cientos de ejemplos que nos brindan los movimientos sociales contemporáneos. El sentido de estas inconclusiones es el de pensarlos en la clave del largo plazo, del tiempo histórico que permite prefigurar formas inéditas contenidas en lo rutinario.

El desplazamiento de la idea moderna de revolución que acompaña el declive de la hegemonía del *ethos* romántico en lo que tradicionalmente hemos denominado las izquierdas, apunta a una serie de prácticas cotidianas en las cuáles el sujeto en principio individual, asume su propio proceso de re-producción. Este ámbito, en principio siempre ahí, se exacerba frente la declinación del Estado-nación como entidad dadora de sentido, dejando ver cada vez más su condición de nación de Estado, es decir, nación sustitutiva, producida e impuesta desde el Estado, articulada y articulante de la realidad capitalista como única posible.

La forma Estado es quizá la más difícil de deconstruir dentro del ámbito del sentido común. Su carácter ordenador y dador de sentido ocurre justamente en esa tensión que vuelve lo concreto cualitativo de las naciones (los pueblos), en la identidad abstracta de las nacionalidades. La nación de Estado se produce desde y para el Estado; y a favor de la modernización capitalista de las naciones que lo componen. Hoy, en América Latina, pero ayer, en Europa, es muy clara la tensión entre los pueblos o naciones “originarias” y sus Estados. Se trata en realidad de una conquista que aún no termina, y de ello constatamos ejemplos diarios en América Latina: las guerras del agua, el extractivismo, las resistencias a la reconfiguración del territorio son ejemplos diarios del acontecer del Estado como articulador de las “economías globales”, y que tiene congruencia con la imposición de una lengua sobre otras, la imposición de una forma de vida sobre otras. Esa colonización del mundo de la vida es, al mismo tiempo, la historia de las resistencias frente a la nación de Estado y sus formas modernizadoras en nuestro continente. Porque lo que es muy importante de comprender, es que aunque el “hecho capitalista” tienda a la totalización, en realidad nunca logra totalizar del todo

el proceso de reproducción del sujeto social, porque se encuentra –y enfrenta. Ante otro tipo de concreciones y de densidades subjetivas e históricas.

Sin duda, y esto será sólo una provocación para el pensar, la forma Estado se vincula con el ordenamiento de sentido que otorga a lo masculino preeminencia sobre lo femenino; que vincula el poder y el orden (macho) sobre la distensión y apertura (femenina). Es por ello que la heteronormatividad tiene que ver también con la columna vertebral de este orden de contención, para el cuál, de nuevo, la promesa del otro es más algo que controlar y reprimir que un desafío. La forma identitaria del sujeto social se juega también en el ordenamiento de sentido genérico.

Lo político societal porvenir

“Bloqueamos las calles con piedras. Ya no había acceso al pueblo para nada. Pusimos las barricadas y las fogatas, y la gente nos traía comida en la noche. Ahí estaban las mujeres, los niños, todos”

Cheran K’eri

Así, podemos afirmar que el Estado y la política son dos espacios centrales en la prefiguración de una cultura, un mundo, un imaginario postcapitalista. Si asumimos el planteamiento de lo político por sobre la política, queda sin embargo la pregunta sobre qué Estado puede dar cuenta de esa deconstrucción/ampliación de “la política” en favor de la afirmación de “lo político”. Una primera respuesta es un no-Estado. Un Estado que asuma la tarea de la des-estatalización a favor de la construcción de la autode-terminación, del llamado “poder popular”; una tendencia no nueva, pero siempre subordinada y reprimida en la historia. Un Estado que en vez de atentar contra los “restos de vida comunitaria efectiva” los propicie y generalice, *aún en contra de su propio poder*. Difícil imaginar esta contradicción en sí: una política estatal anti-estatalizante, que comprende que el ejercicio real de soberanía está no en su capacidad de imponer la forma del sujeto

social sino en proteger y garantizar la autodeterminación del sujeto social, en el resguardo de su libertad imaginante. Un Estado que desmonta, en todo lo que puede, el desgarramiento del sujeto social, del cual él mismo forma parte... , una política de la nación de Estado (siempre hablada en masculino) que debe sin embargo, afirmar la *politicidad* de la “nación natural” (siempre hablada en femenino) en sus formas institucionales. Atisbos de esto vemos y sentimos, en los caminos inciertos de un futuro posible ya hoy latente.

Bibliografía

- Álvarez, Sonia, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (eds.) (2001), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taururs-ICANH eds., Bogotá.
- Beinstein, Jorge (2012), “Autodestrucción sistémica global, insurgencias y utopías”, *Bolpress*, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=160407> (revisado el 28 de febrero 2013).
- Buck-Morss, Susan (s/a), *Theorizing Today: The Post-Soviet Condition*, <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/documents/theorizing%20today.pdf> (revisado el 28 de febrero 2013).
- Casullo, Nicolás (2008), “Tribulaciones de un joven sujeto político”, en Cassigoli y Millán, *Ejercicios de transdisciplina*, FCPYS, UNAM, México.
- Chavéz, Patricia y Dunia Mokrani (2007), “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”, *OSAL*, año VIII, núm. 22, septiembre, Buenos Aires, 107-117 pp.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003), *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao.
- De Sousa Santos, Boaventura (2008), *El Foro Social Mundial y la Izquierda Global*, El Viejo Topo, España.
- De Vos, Jan (1999), “Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas”, en *Este País*, núm. 100, julio, México.

- Echeverría, Bolívar (1981), "Cuestionario sobre lo político", revista *Palos de la Crítica*, núm. 1, México.
- Echeverría, Bolívar (1998), *La modernidad de lo Barroco*, Ed. Era, México.
- Echeverría, Bolívar (2002), "La clave barroca de la América Latina", exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre, consultado en [http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20 America %20Latina.pdf](http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf)
- Echeverría, Bolívar (2008) "La clave barroca de la América Latina", en Cassigoli y Millán, *Ejercicios de transdisciplina*, FCPYS, UNAM, México.
- Echeverría, Bolívar (2009), *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México.
- Echeverría, Bolívar (2010), "Acepciones de la Ilustración", en *Modernidad y blanquitud*, Ed. Era, México.
- Echeverría, Bolívar (s/f), "Chiapas y la conquista inconclusa". Entrevista hecha por Carlos Aguirre Rojas.
<http://www.bolivare.unam.mx/entrevistas/Chiapas%20y%20la%20conquista%20inconclusa.pdf> (revisado el 3 de marzo 2013).
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996), http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm
- Fraser, Nancy (1993), "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy", en *The phantom public sphere*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Harvey, David (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid.
- Lechner, Norbert (1987), *Cultura, política y democratización*, CLACSO, FLACSO, ISI, Santiago.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, México.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2006), "Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores", en Mario Yapu (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB)/ Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), pp. 3-16.
- Svampa, Maristella (2010), "Movimientos Sociales, matrices socio-

políticas y nuevos escenarios en América Latina”, en *Working Papers*, One World Perspectives, Unikasel Versitat.

Tapia Mealla, Luis (2008), *Política salvaje*, Comuna, Muela del Diablo y CLACSO Eds., La Paz, Bolivia.

Touraine, Alain (1988), *Return of the actor: social theory in postindustrial society*, University of Minnesota Press, Minneapolis.