

## IDEOLOGÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

### Elementos para una teoría *decolonial* de la comunicación

Francisco SIERRA CABALLERO\*

[www.franciscosierracaballero.com](http://www.franciscosierracaballero.com)

Si la cultura es cultivo y creación transformadora, acción productiva que dirige, vía paideia, el ser social, la obra de Bolívar Echeverría sobre el papel de lo simbólico o inmaterial constituye un aporte fundamental para una teoría crítica de la ideología en la era de la hipermediación. Del marxismo al barroco, de la política y lo político, las interconexiones de su pensamiento proyectan puntos de quiebre y ruptura vitales para el cambio social, apenas considerados en los actuales estudios del *giro decolonial* en América Latina. El presente aporte analiza la contribución de la obra de Bolívar Echeverría al análisis de la ideología, considerando el trabajo semiótico desde la totalidad de la dimensión cultural o producción simbólica con relación a las prácticas sociales y los procesos de reproducción del capitalismo. Aceptando que nuestro tiempo es la era neobarroca, la era de la imagen, la cornucopia del lenguaje y la cultura de la gamificación, el artículo explora los elementos interpretativos más destacados en la tesis del ethos barroco del autor para analizar las formas dominantes del poder simbólico en la lucha por el código propia del llamado Capitalismo Cognitivo.

\*Investigador Senior y Catedrático de Teoría de la Comunicación del Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina de la Universidad de Sevilla. Editor de la Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación (REDES.COM) ([www.revista-redes.com](http://www.revista-redes.com)), es Presidente de la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura ([www.ulepicc.net](http://www.ulepicc.net)) y Director General de CIESPAL .

#### **English:**

General Director at CIESPAL, Senior Researcher and Professor of Communication Theory from the Department of Journalism at the University of Seville, Spain; Editor of the Journal of Studies for Social Development of Communication (REDES.COM), ([www.revista-redes.com](http://www.revista-redes.com)). He is also President of the Latin Union of Political Economy of Information, Communication and Culture ([www.ulepicc.net](http://www.ulepicc.net)).

## **IDEOLOGY AND CRITICISM OF CULTURE IN BOLIVAR ECHEVERRÍA**

### **Elements of a *decolonial* theory of communication**

Francisco SIERRA CABALLERO

If culture is growing and transforming creation, productive action directed, vía paideia, the social being, the work of Bolívar Echeverría on the role of the symbolic or immaterial constitutes a fundamental contribution to a critical theory of ideology in the era of hypermediacy. From the Marxism to Baroque, politics and the political, the interconnections of thoughts projected break points and vital breakup for the social change that is just considered in current studies of spin-colonial Latin America. This article analyzes the contribution of Bolívar Echeverría works from analysis of ideology considering the semiotic work from the whole cultural dimension or symbolic production in relation to social practices and processes of reproduction of capitalism. Accepting that our time is the Neo-Baroque era, the era of the image, the cornucopia of language and culture of gamification, the article explores the highlights interpretive elements in the thesis of the baroque ethos of the author to analyze the dominant forms of symbolic power in the struggle for their own code called Cognitive Capitalism

## INTRODUCCIÓN

La relación entre lenguaje y trabajo sabemos que es un vector central en el análisis de la antropología materialista. Nadie puede producir sin dar sentido a la acción. Toda significación está mediatizada por las condiciones de cooperación social del trabajo, en un sentido genérico. A partir de esta premisa, el análisis de la ideología exige, desde sus fundamentos teóricos, una crítica semiótica de la cultura que, como advierte Jameson, el propio marxismo ha tendido a ignorar o, en el mejor de los casos, a considerar marginalmente como programa científico. Existen no obstante aportes y lecturas necesarias que cobran viva actualidad en la era del Capitalismo Cognitivo si bien, normalmente, resultan minimizadas o simplemente desconocidas por la posición periférica desde la que se ha venido formulando. Es el caso de los estudios culturales latinoamericanos. El aporte a una teoría materialista de la mediación, en América Latina, es del todo evidente no tanto, o exclusivamente, en términos de teoría crítica de la recepción o a partir de la lectura gramsciana de los procesos de remediación social, como en verdad por la consideración compleja del espesor material de la cultura cotidiana, más allá de la interpretación althusseriana dominante. Es el caso por ejemplo de la obra de Bolívar Echeverría, cuyo aporte, resultado de la hibridación teórico-metodológica de la tradición del pensamiento de la liberación latinoamericano puede, hoy por hoy, aportar elementos significativos para fundamentar una teoría materialista de la comunicación. Y ello no sólo porque la obra de Bolívar dialoga con la tradición crítica europea en la que se formara desde los anclajes de lo real concreto del pensamiento de la liberación latinoamericano, sino sobre todo, y antes que nada, porque el núcleo central de su trabajo es una crítica de la modernidad capitalista que pone en valor “el mestizaje cultural, el *ethos barroco* y las posibilidades de comprender, estudiar e interpretar una historia diferente de América Latina; (repensando) la fiesta, el juego, el arte, la cultura, como dimensiones esenciales de la vida social que permiten establecer una existencia en ruptura respecto del tiempo productivo y normalizador impuesto por la lógica del valor que se autovaloriza, entendida como parte inherente de una nueva teoría materialista de la cultura” (Ríos Gordillo en Echeverría, 2011: 9).

En las siguientes páginas, se presenta una sistematización de los aportes sobre la crítica de la cultura de Bolívar Echeverría actualizando su lectura sobre la ideología y el papel de la comunicación en el marco de los debates contemporáneos de la teoría social desde el punto de vista del desarrollo de un programa de investigación para, en palabras de Dallas Smythe, repensar el agujero negro del marxismo. La hipótesis de partida del presente artículo es que los puntos ciegos del pensamiento político emancipador, la política de la cultura y la cultura de la política, en línea con preocupaciones como las sostenidas por Raymond Williams, tienen en Bolívar Echeverría solución de continuidad en la medida que amplía la mirada o lectura de la comunicación al situarnos en la estela de interpretación de los imaginarios y los núcleos de fantasía que hacen posible la dependencia, y el dominio colonial en nuestro tiempo. Esfuerzo de relectura que parte de la vida cotidiana, de los valores de uso y lo natural, en línea con algunas

propuestas revolucionarias de Henri Lefebvre, Michel Foucault o, desde luego, el propio Walter Benjamin, autor de referencia de Bolívar, que siempre desplegó su pensamiento en una línea heterodoxa acorde con la necesaria lectura compleja de las mediaciones, pluralizando las nociones al uso de Weber al *deconstruir* radicalmente, desde América Latina, la economía o sistema-mundo que reproduce el modelo hegemónico de la modernidad occidental.

## **TEORIA MATERIALISTA DE LA CULTURA E IDEOLOGÍA DE LA MEDIACIÓN**

En palabras de Mabel Moraña, Bolívar representa “una izquierda creativa, heterodoxa, ni althusseriana ni gramsciana, sino, podríamos decir, latinoamericana, es decir, hibridizada, antropofágica, mestiza, donde los componentes de la ortodoxia marxiana y del pensamiento filosófico europeo son reapropiados, redimensionados, antes de pasar a integrar el programa ideológico y filosófico en nuestras latitudes”(Moraña, 2014: 11). Más aún, tal y como advierte Stefan Gandler, “es indudable que la conceptualización de Bolívar Echeverría está por mucho encima del nivel de crítica que hoy en día por lo general es alcanzado en el autollamado primer mundo. El conocimiento de su obra es hoy obligatorio e inevitable, para que el debate, necesario desde hace tiempo, sobre la posibilidad y las condiciones de la superación de las relaciones capitalistas de producción finalmente tome su cauce” (Arizmendi/Peña Lillo et al, 2014: 222). La relevancia de su trabajo se debe en buena medida a que aborda como eje de la crítica antagonista el campo de lo simbólico, la política de la mediación, en virtud de cuatro líneas principales de desarrollo que, de forma sucinta, vamos a presentar a continuación:

- La forma natural y el valor de uso.
- La crítica de la modernidad y el capitalismo.
- El proceso de mestizaje cultural.
- Y la radical diferencia de la modernidad del Ethos Barroco.

Las cuatro líneas principales de su trabajo teórico tiene por eje transversal la crítica del campo simbólico en la construcción de los modelos civilizatorios de referencia. Desde este punto de vista, la propuesta reflexiva de Bolívar Echeverría sobre el sentido social constituye un conocimiento estratégico para la mudanza social. Ello exige un análisis del trabajo de lo simbólico cuestionando los modelos de reproducción de la experiencia del sujeto moderno desde el plano de la inmanencia y del lenguaje. “La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del lenguaje de la vida real, allí donde se produce el discurso, el lenguaje propiamente dicho, es decir, la conciencia y las ideas. Dos hechos que pertenecen a esta esfera serían, así, las causas que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante burguesa en el modo

de reproducción capitalista. El primero y principal es de orden general y afecta así directamente a todo el proceso de producción/consumo de significaciones o proceso comunicativo de la sociedad, y el segundo, supeditado al primero, sólo afecta directamente de manera particular a la producción/consumo discursiva o propiamente ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo” (Echeverría, 2011: 182). Esto es, no hay proceso práctico ni productivo sin producción de sentido social. “Todo objeto propiamente instrumental es siempre una cosa significativa o dotada de sentido: una porción de materia sustancializada (estrato natural) por una forma (estrato social) que la determina (circunscribe, recorta) de manera biplanar, con un aspecto de significado o contenido y con otro de significante o expresión dentro de esa tensión autoreproductiva y comunicativa” (Echeverría, 2011: 183).

La semiosis de la reproducción social nos llevaría por tanto a una concepción no instrumental, ni economicista, del proceso de mediación y del papel de la tecnología de la información en la producción social. En palabras de Bolívar Echeverría, “la efectividad del campo instrumental no se reduce a su productividad, esta es sólo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad: ella instauro todo un horizonte definido de posibilidades de forma para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar especializada en una dirección axiológica determinada, la efectividad global misma posee una forma peculiar, la que decanta en la estructura tecnológica del campo instrumental” (Echeverría, 2011: 166).

De la producción/consumo a la comunicación/interpretación no hay un abismo epistémico, sino un problema de conceptualización de la Economía Política como filosofía de la vida material y espiritual del capitalismo. Sabemos que “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa” (Echeverría, 2011: 167). De ahí que toda economía política o lectura de Marx precisa, en la tradición crítica, una crítica de la mediación y una fundamentación comunicacional del proceso general de cooperación y división del trabajo. En palabras del autor, “la dimensión semiótica de la vida social no se distingue en general del proceso práctico de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de éste – su ser físico y político a la vez – caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales (...) Lo semiótico, al mismo tiempo que permanece en lo práctico, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial, purificado, de producción/consumo de significaciones. Puede decirse, por ello, que el ser humano, en tanto que es el animal

político, es también el animal dotado de lenguaje (*zoon logon ejon*)” (Echeverría, 2011: 173).

Ello apunta la pertinencia de un nuevo tipo de discurso reflexivo sobre la modernidad capitalista desde el mirador de la cultura cotidiana asumiendo, con todas sus consecuencias, la dimensión *performativa* de lo simbólico, así como la centralidad de la Ecología de la Comunicación en los procesos de *religancia*, en las formas concretas de organización del tiempo y del espacio ante los procesos de centralización y descentralización del Capital, si hablamos de geografía o geopolítica, y de cultura si pensamos en las ecologías de vida y los sistemas de comunicación.

Echeverría dota así de contenido concreto, de sostén conceptual sólido, a la praxis formalizando una teoría materialista de la cultura en línea con el proyecto de Williams de tratar de explicar cómo es posible pensar la creación transformadora y la determinación del modo de producción sin caer en visiones automatizantes o biologists o, por el contrario, metodológicamente individualistas como hoy hace cierto idealismo cultural dominante en la corriente angloamericana de los Estudios Culturales. Para Bolívar Echeverría, “cultura es resistencia, comportamiento intersocial, proyección de lo histórico en lo subjetivo e integración de la individualidad en el fluctuante entramado de lo colectivo. La vida en sociedad, la vida cultural, solo puede ser una existencia en ruptura donde la singularidad y la cotidianeidad son puestas en crisis, desautomatizadas, para dar lugar a formas nuevas, innovadoras y productivamente disruptivas, de intercambio comunicativo” (Moraña, 2014: 16). Como Williams, Echeverría trata de este modo de explicar la mediación de la reproducción material como unidad de producción y de consumo, entre libertad y tradición, entre individualismo y colectividad social. Si habitamos en el lenguaje, como nos mostró Benjamin y el giro lingüístico de los estudios culturales, una teoría crítica de la ideología pasa por una problematización semiótica de este proceso de mediación.

La teoría de Marx cobra en este sentido otro valor si asumimos que una teoría de la mediación materializada entre el trabajador, el sujeto, y el objeto del trabajo va más allá de una formulación unidimensional de El Capital. La comprensión de la íntima relación entre el desarrollo de herramientas y la capacidad humana de comunicación es uno de los aportes de lecturas heterodóxicas como las de Karl Korsch, Luckács o la Escuela de Frankfurt en las que nuestro autor forja su pensamiento, siempre en diálogo con sus referentes y contextos culturales de México y Ecuador, principalmente. Echeverría percibe por ello la importancia del consumo proactivo y el valor de uso considerando desde un enfoque semiótico la potencia transformadora de la reproducción de la vida sin caer en idealismos al uso de ciertos culturalismos. Para Bolívar, “es posible trazar el paralelismo del proceso de reproducción con el proceso de comunicación sin desmaterializar ni darle un sentido idealista. Pero, en el proceso de comunicación, encontramos la peculiaridad de esa misma coexistencia singular en libertad y creación

nueva en cada acto de hablar y la simultánea determinación por la lengua en la que se hace la comunicación en cada caso” (Moraña, 2014: 199).

Esta peculiar lectura de la importancia de lo simbólico en la producción social marca una diferencia con la versión dominante de la teoría de la ideología, influida por el marxismo soviético y la lectura de Althusser, principales vías de difusión del marxismo en América Latina. Pero también marca una distancia con las lecturas semiocentristas que dominaron en el campo, al pensar el proceso de comunicación no solo como reproducción y actividad significativa, sino fundamentalmente como praxis. Como explica Gandler, la comunicación en Echeverría es, en tanto que unidad de producción y consumo de significados, un proceso en sí mismo entre otros actos productivos y de recreación de la vida. De ahí la importancia de pensar la dimensión lúdica, festiva, barroca, presente en la lógica del don de las formas populares de convivencia y reproducción de lo común.

### **ETHOS BARROCO Y GIRO DECOLONIAL**

La lectura plural de la modernidad, más allá del espíritu protestante del capitalismo, es uno de los aportes más pertinentes y conocidos de Bolívar Echeverría en su empeño por repensar críticamente la civilización contemporánea. “Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos barroco* representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, esta no es un hecho consumado o terminado sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización” (Ríos Gordillo en Bolívar Echeverría, 2011: 33). Es aquí donde cobra sentido su idea de la cultura, y el campo de lo simbólico como acción transformadora. La esencia de este *ethos barroco* es la ética de la resistencia, la afirmación de la vida. La modernidad barroca es, en sí, una suerte de “estrategia de resistencia, de comportamiento barroco que permite interiorizar, soportar, hacer vivible lo invivible; o sea, el capitalismo. Es entonces un comportamiento para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, que nace desde abajo: indecente, radical, sin posibilidad de domesticación por el capitalismo, ya que contradictoriamente resulta ser una estrategia de afirmación del valor de uso, una constitución del mundo de la vida” (Ríos Gordillo en Bolívar, 2011: 35). Esto es posible por transfiguración en el mundo simbólico e imaginario, siempre en el plano ficticio de configuración de escenarios ricos en imágenes que hacen soportable la porca miseria, la vida real y concreta.

Bolívar se sitúa así al pensar la ideología, y las políticas de la representación, en la relevancia de una lectura que remite y reivindica la modernidad barroca “propia de la modernidad mediterránea como fundamento de una forma otra de mediación latinoamericana, a modo de resistencia, contraconquista o adaptación creativa del espíritu protestante del capitalismo. Si analizamos esta tesis definida en “Las ilusiones de la modernidad” (1995), “Valor de uso y utopía” (1998) y “La modernidad de lo barroco” (1998), al hilo de la propuesta del giro decolonial, podemos concluir, en este sentido, la importancia de la comunicación en el proceso, en palabras de Stuart Hall, de resistencia y contestación de las lógicas de reproducción ideológica del capitalismo como una dinámica compleja, abierta y contradictoria.

Parte original del debate contemporáneo en ciencias sociales suscitado por los partidarios del llamado paradigma andino-amazónico, o de discusiones como las que venimos manteniendo en CIESPAL a propósito de la noción de Comunicación para el Buen Vivir, es justamente la diversidad de interconexiones nómadas, múltiples y dispersas de lo global y lo local, de lo público y lo privado o, en el caso de la obra de Bolívar Echeverría, del valor de uso y la forma natural *versus* la valorización capitalista que atraviesa todo proceso de dominación ideológica. Esta lectura, a nuestro entender, admite un desarrollo y despliegue productivo para la teoría de la comunicación a la hora de pensar la ideología como un proceso instituyente de las dinámicas de reproducción social que conviene abordar, a todos los efectos.

En “Valor de uso y utopía” (1998), Bolívar desarrolla una lectura marxiana sobre la productividad desde la periferia, cuestionando el modelo de acumulación y el papel de América Latina para comprender las diferentes formas de realización del modo de producción capitalista. La forma dominante de civilización, explica Echeverría, admite cuatro modalidades de articulación de la cultura capitalista a lo largo de la historia que pasa a analizar en el marco de quince tesis básicas:

- a. La forma realista, imperante en los países nórdicos, bajo la influencia calvinista del modo de sociabilidad basado en la instrumentación del valor de uso como mero portador del valor propiamente dicho y que está dominada por la lógica afirmativa que niega toda posibilidad de otros mundos posibles.
- b. El ethos romántico, básicamente centroeuropeo o alemán, cuyo modelo civilizatorio afirma el valor de uso contra la división del trabajo en una suerte de reivindicación de las formas tradicionales de reproducción.
- c. El modelo clásico, hegemónico en la tradición europea occidental, básicamente reformista que tiende a “asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza (...) como una necesidad

trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano” (Echeverría, 1997: 165).

- d. El ethos barroco, dominante en el Mediterráneo, y por extensión la América ibérica, donde se despliega un proceso de modernización “alternativa, irónica, que se ríe del impulso capitalista e inventa otra forma lúdica de recrear la existencia, apelando a una trascendencia que se ha vuelto problemática, pero que sigue rigiendo el espacio comunitario” (Moraña, 2014: 34 y 35). Por influencia del modelo colonial de España y Portugal, exportado fundamentalmente en los siglos XVII y XVIII, “el ethos barroco latinoamericano se caracteriza por la conciencia lúcida, irónica, y profunda, no nostálgica ni melancólica, del que sabe que no hay vuelta atrás y solo queda el futuro como intento por generar algo nuevo donde lo pasado pueda sobrevivir en nueva forma y figura. Los misterios de la muerte y la resurrección, del pasado y del futuro, se dan apretada síntesis en la estética del barroco y, de un modo muy especial, en el latinoamericano” (Moraña, 2014: 36) como una forma de representación grotesca que permite mediar entre el espíritu y la materia en la nueva era capitalista del vil metal. Se trata, en fin, de una forma civilizatoria de mediación que articula de modo distinto el proceso de reproducción entre las necesidades materiales y su representación, afirmando el cuerpo y la vida, la carnalidad, en la era de la pura contingencia, cuestionando, en el plano imaginario, lo material y concreto del modelo de intercambio de la nueva civilización capitalista.

Esta forma diferenciada de articulación de la modernidad, basada en la cultura del enraizamiento como modo de resistencia y afirmación de la propia cultura autónoma, es la que admite una mejor comprensión de las contradicciones entre lo normativo y lo lúdico, entre la norma y el papel de la libertad creativa, entre el ethos y la moral propias de la cultura moderna, y su expresión ideológica massmediatizada, en las industrias culturales del subcontinente latinoamericano. Es desde esta lectura que pueden ser mejor explicadas las formas singulares de inclusión social, las prácticas de vida solidaria de las culturas tradicionales, así como las propuestas de teoría normativa que cobran hoy vigencia cuando se reivindica, en palabras de Arturo Escobar, una minga para otro desarrollo posible frente al modelo hegemónico del eurocentrismo y el saber/poder colonial. En este sentido, podemos afirmar que la propuesta de Bolívar Echeverría es una apropiación situada de la crítica marxista de la ideología que reconocer la dimensión vívida de la comunicación en un sentido plural o diferenciado. Para Bolívar, “el *ethos barroco* se entroniza en la cultura latinoamericana como una forma de comportamiento cultural que se perpetúa a través de las épocas reafirmandose con una productividad carnavalesca, dianosíaca, que invade territorios existenciales y contamina los espacios rutinarios de lo cotidiano. El barroquismo implica, entonces, no

solo decoración absoluta, escenificación extrema o performance radical: es más bien un comportamiento autónomo de la forma que se distancia de su centro para producir, en sí misma, sentidos múltiples híbridos proliferantes” (Moraña, 2014: 19).

Desde este punto de vista, hablar de comunicación, de procesos de resiliencia, de formas autónomas de construcción de una modernidad sensible, a partir de tal matriz mediterránea, barroca, es congruente con principios básicos del *sumak kawsay*: Equidad, Diversidad, Reciprocidad, Complementariedad, Integralidad. Esto es: Sentir, Pensar, Decidir, Actuar y Convivir. O, de acuerdo a la dimensión carnavalesca de las culturas populares: Saber Escuchar, Saber Soñar, Saber Compartir, Saber Vivir en Armonía, exigencias del dominio de lo común, de COMUNIA, y en cierto modo del *Ethos Barroco* en la modernidad, que Bolívar identifica más como afirmación que como anomalía de la modernidad occidental, a diferencia del modelo realista angloamericano. En esta línea, Bolívar Echeverría supo comprender la especial articulación y trabajo simbólico en la construcción de la comunicación o sistema-mundo analizando América Latina como el laboratorio de conexiones, continuidades y fracturas creativas que hace posible la dimensión intempestiva, las interrupciones, como un elemento original destacado de la cultura como elemento vital de todo sistema o código. Esta idea o principio de ADAPTACIÓN CREATIVA, de dialéctica productiva de novedad y redundancia en las culturas populares, es vital para entender el proceso de cambio en la región. Las estrategias de resistencia del *ethos barroco* es lo que James Scoot describe como el arte irónico de paralaje o esquiva lectura oblicua e irreverente de las culturas populares y subalternas para adecuarse y sobrevivir en un contexto claramente adverso de dominio y colonización. De acuerdo con la interpretación del profesor Arizmendi, “el ethos barroco se caracteriza por una combinación o entrecruzamiento inestable aunque promisorio entre resistencia e integración ante la modernidad capitalista. Una dialéctica histórica que establece una doble marca, por un lado, de la integración desde la resistencia y, por otro, de la resistencia desde la integración para generar una forma que no se remite a ser su suma” (Arizmendi, 2014: 62). Hablamos claro está de una cierta estética de la negación como paradigma a desarrollar en el pensamiento latinoamericano que justificaría las formas singulares y la potencia creativa de los medios comunitarios y alternativos como crítica de la cultura hegemónica en el diseño de otra configuración del universo simbólico.

A nuestro modo de ver, es esta dimensión del proceso vivido y representado en América Latina el objeto principal de los escritos de Bolívar Echeverría, lo que hacen de su obra un referente esencial al criticar la comunicación y la cultura desde una nueva matriz epistémica, dando mayor relevancia y centralidad al proceso de mediación ideológica. Más aún, si aceptamos que hoy es el tiempo o la era neobarroca (Calabrese), un tiempo ultrabarroco, dominado por el mundo de la imagen, la era de la cornucopia del lenguaje, la cultura de la gamificación, el diluvio manierista de formas dominantes del poder simbólico en la sociedades posrenacentistas que hoy se traducen en

manifestaciones sui generis además de impactantes como el barroco sicodélico en el Alto de La Paz, convendrá el lector que de esta lectura se puede colegir todo un programa sociocrítico en teoría de la comunicación que va más allá de los planteamientos al uso de los estudios culturales latinoamericanos cuando piensan las mediaciones para entrar y salir de la modernidad en la región. Más aún cuando vivimos un tiempo de transición, una ruptura de paradigmas y cambio de época por las mutaciones radicales de readaptación de las matrices de producción de sentido que emergen con fuerza y vitalidad en la región.

La diferencia americana como punto de partida para pensar la teoría y praxis emancipadora, así formulado por Santiago Castro GOMEZ en “Crítica de la razón latinoamericana”, tiene en esta línea en Bolívar Echeverría un punto de referencia necesario para una crítica de la mediación situada. En este campo fronterizo de diálogo entre la tradición marxista y el giro decolonial, las discusiones sobre transmodernidad, cultura criolla, políticas de la representación y formas estético-ideológicas, presentes en la obra de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, entre otros, nuestro autor aporta un nuevo sistema de comprensión del problema que nos ocupa, desde la totalidad de la dimensión cultural o producción simbólica y las prácticas sociales vinculadas a los procesos de reproducción del capitalismo.

Ciertamente, como critica Dussel, Bolívar Echeverría no reconoció el importante aporte de la teoría de la dependencia en la construcción de un pensamiento propio desde la tradición de la teoría crítica latinoamericana. Pero, como la corriente de la decolonialidad supo comprender la modernidad como un proceso de apertura de Europa al Atlántico desde el Mediterráneo. La modernidad no fue un proceso intraeuropeo fruto de una invención eurocéntrica, sino un producto del manejo de la centralidad del sistema-mundo, que utilizó la información cultural de las civilizaciones periféricas (América originaria, el África, el Indostán, el mundo islámico y al final hasta la China) como fuentes de extracción de riqueza (como la plata americana, la ganancia de la venta de esclavos o el efecto de la guerra del opio para destruir la antigua cultura china) y de conocimientos culturales, técnicos y científicos que fueron reelaborados por Europa en su función dialéctica de recepción no reconocida (atribuida a la propia capacidad creadora) y expansión dominadora” (Dussel en Moraña, 2014: 189). Ahora bien, por otra parte, en sus escritos hay una reflexión, central en la Teoría de la Dependencia, sobre la renta tecnológica analizada por Ruy Mauro Marini. “En los términos del mismo Echeverría, la americanización del mundo tiene que ver con el desplazamiento de la renta de la tierra, fundamental en la acumulación capitalista europea, por la renta extraordinaria o tecnológica distintiva de la forma de acumulación actual” (Moraña, 2014: 102). Como es reconocido, la lectura de Marini de El Capital descifra no solo el funcionamiento del capitalismo latinoamericano, sino más allá aún el proceso de mundialización. Esto es, solo desde la lógica de acumulación que tuvo lugar en la región, como plantean hoy los estudios decoloniales en América Latina, es posible pensar el sistema-mundo.

Wallerstein sintetiza la mirada marxista y el estudio braudeliano de las tendencias históricas de largo recorrido actualizadas hoy por Enrique Dussel para ilustrar el trend secular ascendente de los salarios reales, el trend secular ascendente de los costos ambientales y el trend secular ascendente de los impuestos en el que la renta natural (los recursos ricos y diversos de América Latina) se confronta con la renta tecnológica del Norte. De ahí la contratendencia de un proto-Estado global que administre por ejemplo el petróleo siguiendo el Consenso de Washington. Bolívar coincide en este punto con Dussel que la civilización capitalista solo fue posible a partir de la expansión americana, dado que “la modernidad no puede darse en la Europa enclaustrada, subdesarrollada, periférica del sistema más desarrollado: el mundo islámico y chino” (Dussel en Moraña, 2014: 185). Esta centralidad de Latinoamérica para el proceso internacional de expansión del capitalismo y por tanto de hegemonía absoluta de la modernidad occidental es compartida por ambas lecturas del proceso de articulación diferenciada del capitalismo dependiente y/o periférico en América Latina. Quizás Bolívar destaca por teorizar la dimensión creativa o transformadora de la cultura según una suerte o lógica del palimpsesto, un problema, en fin, de traducción y comunicación, de hermenéutica diatópica, diría Boaventura Sousa Santos. Esta dimensión performativa de lo simbólico está por ser abordada sistemáticamente como programa en los estudios decoloniales que, solo tangencialmente, por ejemplo en el caso de Castro Gómez y la publicidad y la biopolítica en Bogotá, han atendido como aspecto central estas cuestiones semióticas.

Por el contrario, Bolívar Echeverría trató de teorizar el discurso crítico de Marx desde la materialidad de lo simbólico. Del marxismo al barroco, de la etnicidad a lo moderno, de la política y lo político, las interconexiones de su pensamiento proyectan puntos de quiebre y ruptura vitales para el cambio social que pensados desde la periferia pueden ser sintomáticos para deconstruir el discurso colonial moderno y eurocéntrico, justamente al alumbrar la dimensión constitutiva de la escenificación y la cultura en la dominación colonial del modelo capitalista occidental. Su crítica reflexiva de la modernidad desde la experiencia de los mundos de vida y las culturas populares latinoamericanas, como del marco económico material, tanto histórica como política, no es solo una mirada más de los márgenes. Se trata más bien de dar su lugar a la función vertebradora de la mediación imaginaria y la refuncionalización de los códigos en las formas hegemónicas de representación.

El barroco, entendido como amalgama compleja y fascinante que abre usos productivos y lingüísticos en la vida cotidiana, nos remite a los universos de representación de lo grotesco, a la materialidad del cuerpo y la expresión rebelde de la cultura plebeya, o como apunta Bartra, a la dimensión abigarrada de la economía moral de la multitud vigente en las culturas populares en la región (a decir de René Zavaleta), construidas con el collage, el carnaval y la mixtura para así hacer posible la integración y la resistencia; esto es, la llamada adaptación creativa. El trabajo de Echeverría trata de aportar “un pensamiento que busca en el mestizaje y la excentricidad, el sustento de un

proyecto alternativo: paradigma político cuya matriz histórica estaría en la subjetividad y la sociabilidad barrocas que definieron el siglo XVII americano, marcado por la apertura, inestabilidad, fragmentación y sincretismo resultantes del debilitamiento del control metropolitano” (Arizmendi et al. , 2014: 205) en virtud del mestizaje integrador, interracial y transclasista, dada la potencia creativa y la naturaleza transformadora de las culturas originarias que sufrieron el proceso de colonización.

## **SEMIÓTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA. UNA MATRIZ POR EXPLORAR**

Al comienzo de este artículo señalábamos que, frente a cierto culturalismo idealista sobre el papel de la comunicación en los procesos de reproducción social, la concepción materialista de la cultura en Bolívar viene dada por una consistente interpretación marxista del modo de producción capitalista y su ampliación internacional en territorios como América Latina en tanto que proyecto civilizatorio. Esta lectura materialista de la cultura, en la línea de Raymond Williams, parte de una crítica de la economía política. La teoría de la cultura de Bolívar se inicia con el curso dictado en la UNAM de Filosofía y Economía y daría forma en el 84 a sus ideas sobre valor de uso y ontología desde una lectura semiótica del proceso de reproducción social. Desde este punto de vista para él, producir y significar es un proceso comunicativo que hace inseparable lo material y lo simbólico. El ser semiótico es un ser productivo y un sujeto político. La teoría de la mediación social implícita en Bolívar presupone por consiguiente una lectura cultural del Capital. “La praxis o el proceso social de reproducción ®, como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción/consumo indirecto del sujeto (S) mediante producción/consumo directo de objetos intermedios o de naturaleza (N) transformada. La especificidad de la praxis o proceso social de reproducción reside en que es además – como dice Marx en el capítulo V de El Capital, I – un proceso de realización: un proceso de reproducción indirecta en el cual todos los objetos intermedios poseen en mayor o menor medida un carácter instrumental o son aptos para dar lugar a un conjunto abierto de efectos (y no a uno solo o a una serie cerrada de ellos), por cuanto se hallan mediando o posibilitando, como objetos prácticos, productos útiles (con valor de uso) o bienes producidos (B/P), el cumplimiento de un conjunto de fines (satisfacciones de necesidades) que siempre está todavía por ser elegido o decidido, propuesto o proyectado por el sujeto” (Echeverría, 2011: 182).

Ello presupone articular, para la Teoría de la Mediación, tradiciones que históricamente han transitado líneas de desarrollo separadas. Salvo excepciones como el Análisis Crítico del Discurso, la crítica de la ideología ha desconectado la dimensión semántica y sistémica del código del proceso de producción y control económico-político, limitando como consecuencia el alcance del pensamiento en su afán de transformación del llamado agujero negro del marxismo. Ahora bien, sabemos que la “crítica de la economía política plantea, en términos e Marx, el desmontaje de los

mecanismos que posibilitan la forma cosificada de la historia dominante; mecanismos que generan la apariencia de que estamos ante un orden social insuperable” (Moraña, 2014: 53). Esta estrategia de develamiento trata de romper las formas encubridoras de lo social. La crítica de lo real fáctico es una crítica de los espejismos que naturalizan lo social como inmutable. Pensar las mediaciones, desde este punto de vista, exige cierta unidad del discurso crítico materialista al abordar el proceso de mediación. En otras palabras, una crítica del conjunto de la vida moderna se concreta en la crítica de las formas transfiguradas de la realidad para garantizar una salida desidentificadora sobre la praxis o habitus codificado. Esto es, toda Teoría Crítica de la Comunicación empieza por cuestionar la objetividad espectral del valor y situar el sentido de todo acto comunicacional en el proceso de adaptación creativa, de dominio y resistencia como parte constitutiva de toda recepción o intercambio simbólico. En otras palabras, “todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar codigofagia. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después” (Echeverría, 2011: 207 y 208).

Ya hemos señalado en el anterior epígrafe la importancia de este proceso de simbolización de lo real en las culturas populares latinoamericanas, fruto de la resistencia y el mestizaje, entre la dominación y la necesaria adaptación creativa. En la cultura del *ethos barroco*, “la expresión del no, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de “síses” tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirle el sentido, de convertirla en una negación. Para decir no en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda salvarse, integrado y re-valorado por él” (Echeverría, 2011: 211). Es en este marco donde cabe concebir la crítica de Echeverría al mito del progreso, propio del universalismo abstracto dominante en la modernidad capitalista, primero criticando desde el valor de uso la antropología productivista del espíritu protestante del capitalismo y, en segundo término, apuntando, con Benjamin, la crítica de la historiografía moderna en la base de los discursos biopolíticos de la arqueología del saber poder occidental. “El discurso crítico de Echeverría es un intento de identificar las imágenes que integren una visión del mundo a partir del hecho de imaginarlo, menos por la apariencia de un futuro promisorio que a partir de la insoportable condición que

imperera en éste, en el cual vivimos. Sería, pues, un esfuerzo de concebir el mundo desde la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados, como decía Walter Benjamin, e identificar las llamadas que el pasado le hace al presente, mostrándole fugazmente su imagen verdadera, como un relámpago que ilumina el cielo de la historia; recordándole así que en el tiempo presente se manifiesta con mayor fuerza la actitud transformadora de las sociedades humanas por alterar el continuum de la historia de los vencedores” (Ríos Gordillo en Echeverría, 2011: 44). En este sentido, Bolívar es partidario de una suerte de lectura a contrapelo de la historia cuando critica que “la historia moderna prefiere una legendarización de sí misma en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización: como el triunfo, no ya del sujeto (el Hombre), sino de un Ordenamiento sin sujeto, que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por lo tanto, de lo bárbaro o atrasado” (Echeverría, 1997: 28).

La asunción de la lógica de dispersión rizomática del barroco que da cuenta de las posibilidades redentoras del pasado es, en este punto, deudora de la poética y la ética de los vencidos y de los olvidados que Bolívar pensó con Benjamín cuestionando el mito del progreso, por lo que en coherencia con ciertas lecturas contemporáneas que valorizan los saberes ancestrales, formula una “crítica de la idea de un tiempo histórico uniforme, homogéneo, lineal, progresivo, que unificaría la totalidad de la historia de la modernidad bajo un esquema finalmente eurocentrista, y no solo eso, sino centrado en la evolución de la modernidad capitalista de los países desarrollados, metropolitanos, del norte de Europa, que subsume las formas alternativas como meras variantes o desfases de la línea histórica del progreso” (Moraña, 2014: 116). Y por ello va a pensar la ideología considerando la revolución permanente de los cholos y el habitar insurgente, proliferante, resistente de una suerte de “multiplicidad impura de devenires históricos enarbolados, barrocos, mestizos, que llevan en su cuerpo la memoria de una violencia colonial y a la vez fundacional” (Moraña, 2014: 105). Una prueba más de la pertinencia de una articulación hermenéutica y semiótica con las lógicas de mediación productivas en la medida que Echeverría “opone a la filosofía burguesa del lenguaje una concepción polisémica y materialista de la comunicación como producción de una segunda naturaleza, es decir, como una semiosis proliferante que complejiza el antropología productivista y unidimensional del humanismo occidental” (Moraña, 2014: 93).

En este punto, el autor no trata, en este sentido, de afirmar nuevas tesis sobre filosofía de la historia, pero sí al menos reconsiderar el estatuto de la práctica académica e incluso, a nuestro modo de ver, la función de la teoría objeto de mediación por el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista.

## **HERMENÉUTICA, PALIMPSESTO Y MEDIACIÓN SOCIAL DE LA TEORÍA**

En su definición del discurso crítico, Bolívar llama la atención sobre el hecho de que la teoría crítica no suele ser consciente de la contradicción entre las categorías y descripción positivista del cientificismo moderno presente por ejemplo en la ciencia moral económica y la lectura rupturista del materialismo histórico. La dialéctica de la teoría revolucionaria exige una revolución de la teoría que Marx despliega en el modo o forma de la crítica, desde el terreno de la praxis, atendiendo a la totalidad del proceso social. En otras palabras, “el desarrollo de un saber verdadero sólo puede corresponder a un discurso comunista o compuesto a partir de la práctica de la clase propiamente anticapitalista y revolucionaria, la clase de los trabajadores asalariados” (Echeverría, 2011: 179) que debe estar, de algún modo, referenciado al contexto histórico social, en el caso de América Latina, como supo entrever Mariátegui, bien distinto al de Europa Occidental. Quizás por ello Bolívar Echeverría argumentaba, con razón, que el uso reflexivo del discurso moderno no siempre es exclusivamente científico-filosófico, no siempre responde al espíritu positivo de la ilustración y la reforma protestante. De hecho, la práctica teórica latinoamericana responde más bien a la lógica del ensayo y del modo literario, más ágil, atinado, abierto y apto al *ethos barroco* que la tradición alemana o británica.

Suponemos que el autor no pudo o no supo ver la potencia de estas reflexiones a propósito de la mediación social de la teoría o práctica académica, más aún en la era del Capitalismo Cognitivo. Sí podemos observar, en cambio, que la propia escritura de Bolívar, como el bueno de Benjamin, a quien tanto admiró, trabaja la cita, inaugurando una práctica teórica coherente con el ser y el *modus vivendi* latinoamericano. Un problema que apunta a la práctica teórica o al modo de proponer una teoría crítica acorde con la historia material de las prácticas culturales que se han solidificado en la historia de la región. Si, como reconocía el autor, “en su forma natural, el ser humano es un ser semiótico, ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad libre, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o cifrada por el uno y aceptada o descifrada por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la utilidad o el valor de uso de lo otro o naturaleza” (Echeverría, 2011: 350). Luego toda práctica, también la de la Ciencia de la Comunicación, o la científica en general, es objeto de mediación, lo que exige problematizar las prácticas semióticas o de representación con el lenguaje con respecto al trabajo y proceso general de reproducción social. Un ejemplo de estas reflexiones entre la filosofía, el arte o la teoría política son las observaciones, tan apreciadas por el autor, sobre literatura, en este caso de su país de adopción: México.

En su análisis de la obra de Octavio Paz, de acuerdo a la tesis del ethos barroco, Bolívar afirma, con acierto, que la fiesta es siempre un desafío a la muerte. Las figuras mestizas como el pachuco o la malinche, así como el papel de la simulación y la máscara, del albur y la chabacanería plebeya constituyen formas del exceso o plusvalor semántico con los que resistir la vida toda del capital, y que se proyectan como esenciales en el modo de representación del arte barroco y de nuestra cultura latina, siguiendo la matriz hibridada de la cultura mediterránea. En este sentido, concluye el autor, la esencia del discurso barroco es el ocultamiento, no la razón argumentativa. “Por ello, su método (el de Octavio Paz y, añadiríamos nosotros, el de la cultura barroca) no es el camino directo, agresivo y en el fondo ingenuo de la lógica sino la vía sutil y rebuscada de ese doble de la lógica que es la retórica; el camino que elige es el del arte, que sorprende a la verdad en su metamorfosis como belleza” (Bolívar Echeverría, 2011: 130).

Este pensar la vida, la reproducción social, los mundos de vida, lleva a Echeverría a considerar en todo su espesor y complejidad la dimensión histórico-moral y la cultura desde la semiótica y el valor de uso, pensando también la forma material de mediación con relación al pensamiento. Primero, en su análisis del arte y la cultura barroca identifica la crítica o actividad de conocimiento en estas latitudes como una crítica compleja y diversificada del proceso de modernización del capitalismo y, por tanto, de la economía política y la teoría del valor, pensando las formas concretas de vida precarizadas, desnudas, expuestas y dominadas por la lógica de ampliación materialista de los procesos de subsunción que en América Latina se da de forma hibridada y, siempre, sobrecodificada en buena medida por las tradicionales desconexiones de sentido entre la lógica material de reproducción y las formas de articulación simbólica de los pueblos periféricos hipermediatizados por la economía mercantil y por los dispositivos de información del norte. En este punto, Bolívar procuró reconstruir la economía política marxista para proponer una reconceptualización de la cultura capaz de comprender la modernidad dando un tour de force a la visión eurocéntrica y universalista de Weber, al pensar la conexión de los sistemas desde el sur y para el sur, con una visión global. “La cultura – escribe Echeverría – es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene – como uso que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano- precisamente con esa subcodificación que la identifica” (Echeverría, 2011: 166) y que atraviesa, diríamos también, toda práctica de representación, incluida la actividad científica. Pues, de acuerdo a una perspectiva marxista, “la negación como el modo de existencia de la vida social y política, no es posterior a la positividad del orden,

de lo dado, sino consustancial, congénita, inherente. Es decir, es la expresión del desgarramiento de la base terrenal consigo misma” (Moraña, 2014: 125).

En este punto, podemos hablar de “una doble articulación del lenguaje de los objetos, según Echeverría, definida por una articulación material insuperable, y una creación libre de formas, y, en ese nivel, una suerte de relación inversamente proporcional entre la materialidad del objeto y su carga semiótica : en uno de los extremos, la palabra, vaporosa, casi inmaterial y dotada de una poderosa capacidad de semiosis; en el otro, la maquinaria industrial, maciza, densa, hierática y casi inexpresiva” (Moraña, 2014: 147).

Por ello, como Baudrillard, Echeverría afronta una lectura de la economía política del signo como crítica lingüística, semiótica, del encubrimiento y la mediación entre fábrica y conjunto social, entre proceso de producción y consumo cultural. De la apariencia o la forma de la mediación a la práctica teórica de la producción del orden simbólico e imaginario como recodificación, esta interpretación admite un desarrollo inexplorado de los síntomas, de Marx a Lacan, y la fenomenología de la génesis estructural que explica el porqué de la forma material concreta en el sustrato de todo *habitus* de la vida cotidiana. La transfiguración fantasmática del trabajo en capital que sostiene la tesis de la ideología en torno al fetichismo de la mercancía es la que justificaría esta lectura comunicacional del proceso de producción y consumo por el que el análisis de la mediación social arrojaría luz sobre las formas de captura del capital como trabajo muerto objetivado que se apropia de la vida y del conjunto social. En este sentido, “el recorrido del mercado a la fábrica es, por supuesto, la metáfora de una operación epistémica y política que va del fenómeno a la estructura en tanto que desgarrada, escindida en un insuperable antagonismo” (Moraña, 2014: 126). Es aquí donde Bolívar sitúa las geofallas y encabalgamiento de signos (análisis semiótico de la cultura y la estructura material y simbólica de la modernidad capitalista), el análisis de los puentes simbólicos y de los imaginarios, de las formas y de los palimpsestos habituales en las culturas subalternas en tanto que lectura creativa del proceso “de significación y resignificación, (...) de un tiempo (diacrónico y sincrónico) de una cultura generatriz significadora (prehispánico-colonial) y de otra receptora (moderna) desarrollada históricamente como producto de un determinado mestizaje” (Gasca en Arizmendi, 116).

Desde este punto de vista, si la civilización de la imagen es, según Guy Debord, la forma final y más sofisticada de la reificación de la mercancía, la imagen barroca sería la reificación de la mercancía espuria de la economía colonial. Cada ámbito del barroco comprende niveles contradictorios, la imagen barroca, era a la par, representación y ser, mimesis y magia; la danza, expresión artística y ceremonia ritual; la música, máxima abstracción cultural y lamento onomatopéyico y el lenguaje sujeto que se apropia

verbalmente del objeto y acaecer del mundo como tal” (Moreano en Moraña, 2014: 132) en una suerte de tensión permanente entre los procesos de producción y circulación que Žizek denomina paralaxis, un hueco temporal que aparece entre la producción del valor y su realización. El tiempo abstracto y la valorización depende aquí de los núcleos de fantasía del sentido prefigurado por la necesidad de plusvalía semántica y cierta autonomía relacional por razón de la economía moral de la multitud o lo común, esto es, el modo específico, por efecto de la renta tecnológica adversa, del modo de producción y consumo dependiente.

Si Lotman y la Escuela de Tartu pensó los ecosistemas culturales, Bolívar supo reconocer a este respecto la complejidad del proceso de consumo como una práctica de comunicación y el lenguaje, como un medio de transformación de las condiciones de vida habitable en común. “Bolívar Echeverría ubicó la categoría de ethos en la insoportable contradicción entre la forma natural de la vida social y la lógica de la valorización del valor como sujeto automático del capitalismo. El ethos era y es así la única manera de poder vivir ese inexorable antagonismo” (Moraña, 2014: 144).

La lectura de la ideología y su teoría materialista de la cultura al pensar el ethos barroco parte así de una productiva articulación de análisis situado donde lo europeo y lo amerindio se confunden en una obra construida entre ambos mundos como propia práctica de hibridación teórica de quien se formara en la escuela europea y en el marxismo occidental, al tiempo que puso en valor los trazos de la cultura bastarda y/o plebeya del modo de vida latinoamericano a la hora de definir las bases de su propia obra. De acuerdo con el profesor Arizmendi, la riqueza de ese caleidoscopio y multiplicidad originaria constata la estatura del mirador Bolívar Echeverría para las ciencias sociales y el pensamiento político del siglo XXI desde un horizonte posmoderno, posnacional y poscolonial en la crítica del capitalismo y la modernidad. Una lectura de la cultura que rebasa las tesis althusserianas de la ideología como adhesivo o dispositivo clasista en la que los medios son portavoces de la clase dominante sin más, en la medida que su trabajo nos propone una concepción abierta del marxismo que piensa el ethos y la cultura como modo de ser y carácter, como hábito, morada o refugio, en la indisoluble unidad histórico-material del sujeto-mundo y sus formas de construir las ecologías de vida desde el campo lábil y conflictivo de las mediaciones.

## **REFERENCIAS**

ARIZMENDI, Luis; Julio PEÑA Y LILLO; Eleder PIÑEIRO (Coords.) (2014). *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el Siglo XXI*, Quito: IAEN.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones ERA.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/EL Equilibrista.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones ERA.

ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: Itaca/UNAM.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2011). *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

MORAÑA, Mabel (Ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Corporación Editora Nacional.

SIERRA, Francisco (1999). *Elementos de Teoría de la Información*. Sevilla. Editorial MAD.