

Rafael Polo Bonilla

**La crítica y sus objetos**  
**Historia intelectual de la crítica**  
**en Ecuador (1960-1990)**



**FLACSO**  
ECUADOR

---

Polo Bonilla, Rafael

La crítica y sus objetos : historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990) / Rafael Polo Bonilla.  
Quito : FLACSO, Sede Ecuador, 2012

289 p.

ISBN: 978-9978-67-372-0

CULTURA : CRÍTICA : HISTORIA : INTELECTUALES : LITERATURA : CIENCIAS SOCIALES : ECUADOR .

306 - CDD

---

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 323 8888  
Fax: (593-2) 323 7960  
www.flacso.org.ec

ISBN: 978-9978-67-372-0

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena-FLACSO

Imprenta:

Quito, Ecuador, 2012

1ª. edición: octubre de 2012

## Índice

|   |     |
|---|-----|
| Presentación . . . . .  | 7   |
| <b>Prólogo</b>  |     |
| <b>La cultura de izquierda ecuatoriana . . . . .</b>                    | 11  |
| Una genealogía de la subjetividad militante en América Latina . . . . . | 11  |
| <i>Elías J. Palti</i>   |     |
| <b>Introducción . . . . .</b>   | 19  |
| <b>Capítulo I</b>   |     |
| <b>El momento tzántzico . . . . .</b>                                   | 33  |
| La emergencia tzántzica . . . . .                                       | 44  |
| Del <i>intelectual comprometido</i> a                                   |     |
| la exigencia de la <i>reflexión crítica</i> . . . . .                   | 57  |
| De la denuncia a la posibilidad de la escritura crítica . . . . .       | 74  |
| <b>Capítulo II</b>  |     |
| <b>Frente Cultural de la Revolución . . . . .</b>                       | 95  |
| Crítica, desenajenación y revolución . . . . .                          | 98  |
| Del distanciamiento crítico del momento tzántzico a                     |     |
| la elaboración de una crítica ideológica . . . . .                      | 106 |
| <b>Capítulo III</b>   |     |
| <b>Momento de la <i>sociología crítica</i> y</b>                        |     |
| <b>de la crítica estructural . . . . .</b>                              | 135 |

|   |     |
|---|-----|
| La producción de una noción de crítica . . . . .  | 138 |
| La constitución del objeto <i>desarrollo del capitalismo</i> . . . . .  | 155 |
| La crítica al ‘desarrollo del capitalismo’ . . . . .  | 169 |
| El régimen de la hacienda y la cultura nacional<br>como componentes de la crítica al desarrollo del capitalismo . . . . . | 187 |
| <b>Capítulo IV</b>  |     |
| <b>Desplazamiento en los objetos de la crítica</b> . . . . .  | 199 |
| La crítica como crítica a las ideologías –narrativas–<br>de la dominación . . . . .                                       | 201 |
| Desplazamiento en el objeto desarrollo<br>del capitalismo en la problemática agraria. . . . .                             | 219 |
| Interpelación por la construcción de<br>una cultura nacional auténtica . . . . .  | 235 |
| El abandono del objeto desarrollo del capitalismo y<br>la emergencia del culturalismo . . . . .                           | 249 |
| <b>A modo de conclusión</b> . . . . .   | 261 |
| <b>Bibliografía</b> . . . . .   | 271 |

## Presentación

Este libro de Rafael Polo Bonilla, parte de su tesis doctoral en FLACSO, se interroga sobre la necesidad de re-imaginar el pensar-crítico desde la perspectiva de la Historia del Pensamiento; esto es, hacer explícitas las problemáticas que hicieron posible la emergencia de determinados objetos del saber, tales como el desarrollo del capitalismo, el problema nacional y agrario, y a partir de las cuales se produce una especie de autoconciencia del devenir histórico político de la modernidad capitalista periférica en Ecuador.

En este trabajo, el autor analiza las problemáticas críticas: en la década del sesenta, la emergencia del movimiento tzántzico; el aparecimiento de la sociología crítica, en la década de los ochenta y, finalmente, en los noventa, el desplazamiento hacia el giro culturalista en las ciencias sociales. En este trabajo se trata de rastrear la configuración histórica de un campo de lo pensable que hizo de la crítica a lo real, la posibilidad de mantener vigente la utopía moderna de la emancipación radical.

Juan Ponce  
Director FLACSO Ecuador

“Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”.

Nietzsche, *Genealogía de la moral*

“...el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real”.

Marx, Engels, *La ideología alemana*

“Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y de percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando”.

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, el uso de los placeres*

“Pensar, al contrario, es pasar; es interrogar este orden, asombrarse de que esté ahí, preguntarse qué lo volvió posible, buscar, recorriendo sus paisajes, los trazos de los movimientos que lo han formado, y descubrir en estas historias supuestamente yacientes ‘cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo’”.

Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*

“En estos momentos, conviene pensar sobre los modos cómo reflexionamos y sobre las herramientas y certezas a las que aún nos apegamos, para intentar penetrar en nuestras experiencias materiales desafortunadas y ahí buscar una vez más caminos para formularnos las preguntas que descubran las respuestas”.

Raquel Gutiérrez Aguilar, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*

# Prólogo

## La cultura de izquierda ecuatoriana

Elías J. Palti\*

### Una genealogía de la subjetividad militante en América Latina

“No decimos que encima de estos restos nos alzaremos nosotros. No. Se alzaré por primera vez una conciencia de pueblo, una conciencia nacida del vislumbre magnífico del arte. Será el momento en que el obrero llegue a la Poesía, el instante en que todos sintamos una sangre roja y caliente en nuestras venas de indoamericanos con necesidad de soltar, de combatir y abrir una verídica brecha de esperanza” (*Primer manifiesto tzántzico*, 27 de agosto de 1962). Al escuchar hoy estas palabras no podemos evitar una sensación de extrañeza e incredulidad. Que un puñado de jóvenes se reuniera en una sala teatral, declarase obsoleto el pasado y se propusiera dar inicio a una nueva época que el pueblo y el arte, el obrero y la poesía se fundirían, nos hace surgir la pregunta respecto de qué tipo de configuración histórico-conceptual pudo infundir en los intelectuales ecuatorianos y latinoamericanos tal vocación redentora. Lo cierto es que en la última década y media la cultura de izquierda en los años sesenta en América Latina se ha convertido en uno de los temas más recurridos por los historiadores. A algunos de ellos los inspira la nostalgia, a otros la curiosidad que les despierta la retórica violenta de la época, a otros, en fin, el deseo de conocer cómo surgió un cierto modo de concebir el mundo y la historia que les subyace. El libro de Rafael Polo Bonilla cabe inscribirlo dentro de esta

---

1 UBA/ UNQ/ CONICET.

tercera vertiente. Y acomete su objeto desde una perspectiva histórico-conceptual, lo que le permite articular una visión particularmente sugerente. Sus aportes exceden, de hecho, a su objeto particular. El mismo nos provee pautas para reconstruir una cierta experiencia histórica, que no fue exclusivamente ecuatoriana, y ni siquiera latinoamericana, sino reveladora de una determinada configuración político-conceptual que modeló decisivamente nuestra vida colectiva a lo largo del siglo que acaba de concluir. Se trata, en definitiva, de una aporte para una genealogía de la subjetividad militante.

En efecto, la subjetividad militante es un fenómeno, en realidad, sumamente reciente, cuyos orígenes no pueden rastrearse más allá de comienzos del siglo XX, y resulta de una serie de condiciones particulares, ésta se sostiene en un conjunto de idealizaciones y supuestos históricamente localizables. No se trata de que antes no hubieran existido militantes sociales, sindicales, etc. Pero éstos no tenían en su horizonte inmediato como objetivo la toma revolucionaria del poder, ni constituía éste el objeto en función del cual se ordenaba concretamente su accionar práctico. Como muestra Alain Badiou, el supuesto de la inminencia de una inflexión fundamental, la certeza de encontrarse a las puertas del advenimiento de un acontecimiento decisivo que cambiaría el curso de la historia, es el rasgo más característico que define al siglo XX como periodo histórico. Badiou lo llama el siglo de “la pasión por lo real”.

El siglo XIX, dice, había sido un siglo de confianza en la marcha espontánea de la historia, en que ella misma, siguiendo sus propias tendencias inherentes, conduciría a la realización de los fines que le estarían adosados a su propio concepto. Pero ese horizonte de sentido se vería siempre proyectado hacia un futuro vago e indefinido. Con el siglo XX, la realización de ese ideal se volvería, en cambio, al mismo tiempo más inmediata y menos segura. Su llegada señalaría el momento en que las proyecciones de sentido deberían dar cuenta finalmente de su realidad. “Es el siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto, y no el siglo del anuncio y el provenir” (Badiou, 2005: 83). Pero esto, sin embargo, ya no podría confiarse exclusivamente al propio devenir histórico sino que requeriría una intervención subjetiva, que es la que se colocará ahora en el centro de la reflexión política.

Entre 1850 y 1920 se pasa del progresismo histórico al heroísmo político histórico, porque se pasa, tratándose del movimiento histórico espontáneo, de la confianza a la desconfianza. El proyecto del hombre nuevo impone la idea de que vamos a obligar a la historia, a forzarla. El siglo XX es un siglo voluntarista. Digamos que es el siglo paradójico de un historicismo voluntarista (Badiou, 2005: 31).

Esto explica el grado de violencia, hasta entonces inaudita y en apariencia irracional, que entonces se desata. “El proyecto es tan radical que en su realización no importa la singularidad de las vidas humanas; ellas son un mero material” (Badiou, 2005: 20). Es, en fin, el siglo en que, como decía Malraux, la política se convirtió en tragedia. Y sólo en este contexto histórico pudo emerger la *subjetividad militante*. Privada ya de garantías objetivas a su accionar, rotas las certidumbres teleológicas de las visiones evolucionistas de la historia propias del siglo XIX, la empresa revolucionaria se convertiría en una de autoafirmación subjetiva: es el propio sujeto, se piensa ahora, el que construye la historia, le provee un sentido y la orienta hacia él.

¿Cuándo comienza el siglo XX en América Latina? Fijar una fecha precisa tiene siempre mucho de arbitrario. Sin embargo, está claro que, al menos desde la perspectiva que aquí nos ocupa, la Revolución cubana marca un punto sin retorno. Ésta instala la región en el centro de la Guerra Fría. Ése es también el punto de partida del trabajo de Polo Bonilla. Más precisamente, el proceso que se inicia entonces de formación de una cultura de izquierda en Ecuador.

Lo que Polo Bonilla denomina “el momento tzántzico” es, precisamente, aquel en que se difunde en el movimiento estudiantil y en sectores intelectuales ecuatorianos ese sentido de urgencia que, para Badiou, es distintivo de la subjetividad militante. Al “intelectual comprometido” (un tópico que recorre centralmente los debates de la izquierda durante la década de los años sesenta) le cabría un papel fundamental en la tarea de redención de las masas populares, sumergidas en una vida inauténtica, alienada. Como muestra Polo Bonilla, esta visión redentora, combinada con una perspectiva escéptica respecto del estado de los sectores populares y su grado de conciencia política en su estado presente, teñirá todo su discurso de un tono fuertemente mesiánico. En algunas franjas del pensamiento de

izquierda, esta situación lamentable de las masas se asociaría a una suerte de promesa incumplida de la modernidad en América Latina: la falta de una auténtica revolución burguesa, de una incompleta formación nacional, que impidió que culminara en Ecuador el proceso de articulación de una sociedad mestiza.

Polo Bonilla es preciso al señalar aquello que subyace por detrás de esta visión: esta crítica de la historiografía nacionalista de los años treinta comparte todavía con ella, sin embargo, una misma filosofía de la historia, una concepción teleológica según la cual el curso histórico sigue una secuencia y tiende hacia una meta, que es, en su caso, la salida de la prehistoria y la emancipación plena del ser humano. Pero, como vimos, esa desconfianza que ellos introducen en esta matriz teleológica en cuanto al advenimiento espontáneo de esa meta le da un sentido de urgencia a la práctica política totalmente nueva. Se establece así una dialéctica entre alienación y emancipación, que abre, a su vez, el interrogante respecto del sujeto que actuará como tercer término que medie entre ambos, el agente de ese proyecto emancipatorio.

Los intelectuales del periodo que se propusieron a sí mismos como candidatos a ocupar ese sitio, dando así origen al “momento tzántzico”, pronto descubrirían las contradicciones a que esa aspiración los confrontaría. En el ambiente radicalizado de los años sesenta, los intelectuales serán vistos con desconfianza por su condición y sus inclinaciones “pequeño-burguesas”. Más allá de los prejuicios anti-intelectuales que trasuntan tales alegatos, es cierto que el tono mesiánico que asume su prédica escondía mal un punto ciego que pronto se haría manifiesto: ¿qué los habilitaba a ellos a autoexcluirse del estado de alienación general en que se encontraba sumida la nación ecuatoriana? Por el contrario, bien podía pensarse que su formación cultural “importada”, “europea”, los colocaría en una posición aún más susceptible de verse afectada por esa misma condición colonial que ellos denunciaban. Los alegatos anti-intelectuales enraizarán así profunda y ampliamente; no sólo en los sectores más ortodoxos de la izquierda y las corrientes populistas, naturalmente inclinados a ellos, sino también en los propios intelectuales de izquierda. En *Más allá de los dogmas*, de Fernando Tinajero, uno de los principales animadores de este movimiento, Polo Bonilla encuentra la más clara expresión de este giro más general que entonces se produce y que llevaría a definir a los intelectuales como sujetos

colonizados. Éstos se verán así invadidos por una sensación de culpabilidad, que pronto llevará a algunos de ellos a renegar de su condición como tales. “El momento tzántzico” llegaba con ello a su término.

Para Polo Bonilla, *Entre la ira y la esperanza* de Agustín Cueva, y *Más allá de los dogmas* de Fernando Tinajero, ambos de 1967, señalan su punto culminante y también el principio su disolución. Al año siguiente la AEAJE es clausurada y nace el Frente Cultural de Artistas e Intelectuales. La cuestión del sujeto entonces reemergería, y se volvería un problema que no parecería encontrar solución. Para entonces parecía claro que el único candidato a actuar como ese tercer término que abra el espacio a la dialéctica de superación de la antinomia entre alienación y emancipación era el Partido.

En este contexto, la vanguardia artística se fundirá y subordinará a la vanguardia política, la cual buena parte de los anteriores animadores del “momento tzántzico” crearán encontrarla en el PCMLE (Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador), de orientación maoísta. Otros, en cambio, se repartirán en distintas vertientes trotskistas y guevaristas. Sin embargo, nunca encajarían dentro de ellas, y varios serían incluso expulsados de sus filas.

Paralelamente, varios de ellos, como Agustín Cueva o Alejandro Moreano, pasarán a ocupar cátedras en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, desde las cuales elaborarán la que se conocería como Teoría de la Dependencia. Se da así el tránsito del “momento tzántzico” a la “sociología crítica”. Lo cierto es que la voluntad de subordinar la producción artística e intelectual a las demandas de la política militante no resolverá el problema de fondo que llevó al derrumbe al momento tzántzico. Por el contrario, la tensión entre saber y práctica política se agudizaría. En última instancia, tras los conflictos entre intelectuales y las organizaciones políticas de izquierda con las que se alinearon se nos revela un problema inherente al propio proyecto emancipatorio que éstas afirmaban encarnar, la existencia de un conflicto en el seno marxismo resultante de su doble papel, en tanto que doctrina política y ciencia social a la vez. Por un lado, la doctrina marxista necesita apoyarse en esta última, ya que es de su supuesta base científica que aquella tomaría su fundamento. Por otro lado, sin embargo, esa aspiración a objetividad y cientificidad tenía implícita la revisión periódica de sus postulados fundamentales, la interrogación y puesta entre paréntesis

del supuesto de la validez de sus premisas. En efecto, la aspiración a la cientificidad tiene en su punto de partida una duda radical: la investigación científica no puede dar por sentado de antemano que el resultado de la misma no terminará contradiciendo las premisas en las que la doctrina política se asienta. De lo contrario, ésta se volvería una empresa tautológica, en la que las conclusiones no harían más que replicar las premisas. Pero esto resultaría inasimilable para la práctica política militante, puesto que entraba en conflicto con ese sentido de urgencia revolucionaria de la que esta nace; en definitiva, es incompatible con esa “pasión por lo real” que, como señala Badiou, constituye el rasgo determinante de la época histórica en que la subjetividad militante pudo surgir y desplegarse.

La “sociología crítica” encuentra allí su límite último: la simultánea necesidad-imposibilidad de pensar sus propios supuestos, aquellas que constituyen las premisas de su misma empresa. Lo cierto es que tampoco ésta podía resolver el problema que entonces había emergido como problema: cuál era el sujeto social (la clase) al cual el sujeto político (el Partido) debía dirigir su prédica. La clase obrera a la que se invocaba como principio político no tendría nada en común con su realidad empírica en Ecuador. Y los sujetos alternativos a los que orientarán su mirada (los campesinos) no eran, en verdad, más que un proyecto, el resultado de la acción revolucionaria (en este caso, la reforma agraria que los constituiría como tales), no su premisa. La expresión de Agustín Cueva que cita Polo Bonilla es elocuente al respecto:

El principal problema de la cultura ecuatoriana es el bajo nivel cultural de las masas, lo que tienen enormes repercusiones en todos los ámbitos y levanta una barrera entre los intelectuales y las grandes masas [a lo que hay que sumar] el poco desarrollo científico explica el bajo nivel de la reflexión crítica o filosófica ecuatoriana, su falta de rigor (Cueva, 1965: 8).

Llegado a este punto, la dialéctica entre alienación y emancipación se revela como un círculo en el que la izquierda ecuatoriana y latinoamericana se verá atrapada: sólo el supuesto de la radical alienación de las masas justifica el proyecto emancipatorio (de no ser así, no habría tampoco urgencia revolucionaria alguna), pero, al mismo tiempo, lo convierte en imposible, en la

medida en que la priva de las bases materiales para su realización. Y cuanto más una cosa, también más la otra; cuanto más necesaria y apremiante aparece la revolución, tanto más inviable ésta se revela. En definitiva, lo que se descubre ya no es un problema de orden meramente empírico, atribuible exclusivamente a las condiciones locales de aplicación del proyecto emancipatorio, sino un problema mucho más profundo, de orden conceptual, una contradicción inscrita en el mismo proyecto emancipatorio: que éste encuentre su punto de partida justamente en aquello que lo hace, a la vez, insostenible, que la priva de sus condiciones materiales de posibilidad.

El recorrido que traza Polo Bonilla nos revela así aquello que los propios actores del periodo no podrían nunca advertir, puesto que constituía el punto ciego inherente a su misma empresa. Su manifestación sintomática es el desplazamiento que se producirá en el foco de la reflexión hacia el papel de los medios masivos de comunicación, la subliteratura, y otros fenómenos culturales que introducirían una cuña ideológica insuperable entre la prédica revolucionaria y los sectores populares. El siglo XX de que habla Badiou empezaría así a entrar en su ocaso último. La expectativa de un quiebre radical en los destinos del mundo que le fue inherente, y que compartieron por igual tanto sus impulsores como sus antagonistas (como lo revela la serie de golpes militares que se sucedieron en América Latina en los años que aquí se estudian: su origen no era otro que el temor de los organismos de defensa ante lo que percibían como peligro cierto e inminente, confirmando así, *a contrario*, las propias expectativas de la izquierda), dejaría ya de funcionar como un eje articulador de horizontes de sentidos compartidos, ya no constituirá el rasgo determinante de una época, el principio que guiará la conducta efectiva de los sujetos.

En ese contexto se produce un nuevo giro en los lenguajes políticos, acompañando la mutación ocurrida en el suelo de problemáticas subyacente. Los debates políticos se ordenarán ahora en función de coordenadas ya extrañas al tipo de discurso en el cual se sostenía el proyecto emancipatorio al que los intelectuales de izquierda ecuatorianos se habían consagrado. Y este giro será un hecho objetivo, que ocurrirá con independencia de la voluntad de los agentes involucrados, que se les impondrá a los mismos más allá de su conciencia. En definitiva, como señala Polo Bonilla, no se trata de un cambio en las *ideas* de los sujetos sino en las condiciones de su



enunciación pública. Indica, en fin, la emergencia de un nuevo régimen de visibilidad de los objetos, en el interior del cual los conceptos políticos se verán profundamente resignificados.

Según vemos, la perspectiva histórico-conceptual que adopta Polo Bonilla en este libro logra romper el cepe en que la historia de ideas latinoamericana, tanto la nacionalista como la revisionista, se encuentra atrapada; le permite definir otros interrogantes y problemas. Ya no se trata aquí de ver si el pensamiento latinoamericano permaneció fiel a los modelos europeos, o si logró interpretar y dar expresión a alguna supuesta esencia nacional oprimida. No busca revelar una verdad sumergida. Polo Bonilla muta su foco y nos abre una ventana desde la cual observar cómo se expresan en contextos históricos concretos problemáticas que son inherentes a los procesos de modernización política. Su estudio contiene así claves para comprender cuestiones cuya relevancia excede incluso el marco específico local o regional, nos ayuda a reconstruir una estructura dada de saber de lo político, desmontar la serie de supuestos impensados en que se funda, hacer manifiestas las tensiones y aporías que lo recorren, que le son constitutivas suyas, determinan su dinámica, y subyacen y confieren un sentido substantivo a la serie de debates producidos en su interior.

## Bibliografía

Badiou, Alain (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.

Cueva, Agustín (1965). “La encrucijada de la cultura ecuatoriana”. *Indoamérica* 1, enero-febrero.

## Introducción

La situación reflexiva actual, señala Bolívar Echeverría, está gobernada por el *ethos* realista, en el que predomina la afirmación de la forma capitalista de reproducción social y la ausencia, ‘imposibilidad’, de un mundo alternativo.

Si lo que predominó en la percepción de la realidad histórica durante todo el siglo posterior a la redacción de *El Capital* fue un *ethos* reflexivo moderno de corte *romántico*, *ethos* que giraba en torno al mito y al concepto de *revolución*, lo que predomina en este fin de siglo es algo por completo diferente: un *ethos* reflexivo de un *realismo* abiertamente cínico, contrarrestado por un *ethos barroco* de alcances solo periféricos (Echeverría, 1998: 40).

Este cambio en la situación reflexiva es correlativo al agotamiento de las categorías políticas modernas (revolución, nación y democracia) como un modo de *expresión* de la crisis del esquema civilizatorio de la modernidad capitalista<sup>1</sup>. Está problemática, la crisis de la modernidad, fue interrogada a partir de varias perspectivas desde los primeros años de la década de los años ochenta del siglo pasado. El planteamiento que hace Echeverría de la posibilidad de una modernidad no capitalista recoge, en el modo de una problematización crítica del programa de modernidad capitalista, los imaginarios políticos y

---

1 “La crisis que afecta al mundo occidental y, por extensión necesaria, al conjunto del planeta es una crisis radical; no se trata únicamente de una crisis económica, de una crisis social, política o cultural. Se trata de una *crisis de civilización* que combina y trasciende a todas ellas...” (Echeverría, 1998: 46).

reflexivos de carácter revolucionario que brotaron en América Latina, y en el Ecuador, desde las décadas de los años sesenta y setenta. Sin embargo, este cambio en la situación reflexiva significó el desplazamiento, y en muchos sentidos el abandono del potencial crítico a la modernidad capitalista por la hegemonía conquistada por el neoliberalismo.

Desde la perspectiva de una escritura de la historia del pensamiento en el Ecuador, de las décadas que van del sesenta a la primera mitad de los años ochenta, se inscriben en una situación reflexiva romántica. Ésta atraviesa la producción ensayística, articulada en torno a la noción de crítica y al deseo de una transformación radical de la sociedad ecuatoriana. En este sentido, la investigación de la historia del pensamiento, que se presenta, busca reconstruir el tránsito por el que atraviesa la producción intelectual identificada con la ‘izquierda’ desde su emergencia como voluntad de crítica y de transformación, en el momento *tzántzico*, continuando con la constitución de objetos de pensamiento –que le permite una creciente sistematicidad–, hasta su desplazamiento en el campo cultural e intelectual que se produce desde mediados de los años ochenta del siglo pasado.

Con anterioridad al cambio de la situación reflexiva y de la circulación de conceptos y categorías que hoy nos son familiares, hegemónicas en el campo cultural (modernidad, posmodernidad, poscolonial, subalterno, hibridez, colonialidad del poder, prácticas de representación, imaginarios históricos sociales, alteridad, subjetividades, descentramiento del sujeto, etnicidad, diferencia, interdisciplinariedad, etc.) para dar cuenta de las formas culturales y políticas hubo un campo de visibilidad/inteligibilidad que fue desplazado. Cuyo vértice no fue solamente una comprensión positiva, sino, ante todo, un esfuerzo por hacer del conocimiento un arma crítica para/de la emancipación. Este desplazamiento significó una modificación en las formas de cuestionar y de preguntar, como del tipo de objetos sobre los que se interroga. De hecho, el lenguaje se ha modificado hacia una comprensión que resalta el aspecto de construcción social, cultural e histórica, de los enunciados, de los principios de inteligibilidad y de los horizontes de sentido. En la comprensión sobre los “sistemas de pensamiento” se ha elaborado una mutación con el reconocimiento de que las representaciones, los discursos, los conceptos, emergen de una práctica discursiva específica que se sostiene en un conjunto de supuestos contingentes. El

triunfo de una situación reflexiva correlativa al *ethos* realista significó el agotamiento del impulso utópico del *ethos* romántico, sin embargo, esto no puede considerarse como el fin del pensamiento crítico sino la posibilidad de una nueva configuración crítico-teórica y crítico-política.

Partiendo de la afirmación, reconocido por varios autores, que desde la década de los años sesenta se han producido importantes transformaciones en la modernidad tardía, correlativo a los procesos de descolonización<sup>2</sup> y a las luchas por la liberación nacional, la investigación que se presenta ha indagado acerca del apareamiento de objetos de pensamiento, en el contexto específico ecuatoriano; cuyo eje, que nos permite realizar este recorrido, lo constituye la noción de crítica, esto es la operación crítica que emerge en la década de los años sesenta hasta su desplazamiento en la segunda mitad de la década de los años ochenta. La importancia de reconstruir una configuración de la crítica moderna, y sus objetos, está ligado a la necesidad de la dilucidación crítica de la forma del capitalismo contemporáneo, enmarcado en la crisis civilizatoria del programa de modernidad. También está ligado a reconocer una tradición crítica y el tipo de la estructura narrativa que se ha producido de la historia política y cultural ecuatoriana. Sin embargo, su momento de despliegue, donde se producen las condiciones de posibilidad de la crítica, es lo que he denominado como *momento tzántzico*. Nombre con el que registro la centralidad inicial del grupo *tzántzico* en la búsqueda de un lenguaje de denuncia del capitalismo, y del sueño de la ‘revolución posible’, elaborado fundamentalmente en una producción poética y artística. A pesar de ello, su espíritu iconoclasta no aparece sólo como una expresión de rebeldía y ‘hartazgo’, sino, ante todo, como una respuesta ‘inconforme’ a los cambios que se producen en la estructura social, especialmente agraria, el crecimiento de las ciudades y la consolidación de una clase media que ha perdido sus impulsos revolucionarios

2 Jameson sitúa el final de los “sesenta” entre 1972-1974. Sobre los sesenta manifiesta: “...políticamente, los sesenta del Primer Mundo le debieron mucho al tercermundismo tanto en términos de modelos político-culturales, como en un maoísmo simbólico, y, más aún, cimentaron su misión de resistencia a las guerras dirigidas a reprimir las nuevas fuerzas revolucionarias en el Tercer Mundo... las dos naciones del Primer Mundo en las cuales emergieron los movimientos estudiantiles masivos más poderosos –los Estados Unidos y Francia– se convirtieron en espacios políticos privilegiados precisamente *porque* estos dos países estaban involucrados en guerras coloniales... [...]. Los sesenta fueron, entonces, el período en que todos estos ‘nativos’ se convirtieron en seres humanos, tanto interna como externamente...” (Jameson, 1997: 18-19).

(Cueva, 1986), desde una voluntad revolucionario, redentorista, y una sensibilidad nihilista ante los cambios que se producen. Pero, al mismo tiempo, ponen en entredicho la narrativa de la nación ecuatoriana hasta ese momento hegemónica, no desde un “deconstrucción” de sus supuestos, sino desde una exigencia ética plasmada en la figura del “compromiso” del intelectual. Será al final del momento tzántzico donde emergen un conjunto de objetos posibles para la dilucidación crítica: la nación, el capitalismo, el colonialismo, la cultura nacional.

Estos esfuerzos reflexivos van a tomar varias rutas. Una de ellas, es la constitución de un campo de sociología crítica cuya tarea es la desmitificación de la ‘ciencia oficial’ y la fundamentación de la acción política de los obreros. La noción de crítica, en este contexto, es correlativa con el apareamiento del objeto *desarrollo del capitalismo*. La denuncia a la explotación y dominación de la continuidad colonial en la República van a encontrar en el desarrollo del capitalismo su posibilidad de inteligibilidad y los medios necesarios para justificar la acción política de una izquierda pragmática. El otro, el intento de construir un *frente cultural de la revolución*, en cuya revista –La Bufanda del Sol, segunda época– se vehiculiza, construye e ideologiza la operación crítica, pero al mismo tiempo se percibe un conjunto de ensayos donde se construye una narrativa de los distintos momentos dialécticos de la nación ecuatoriana. Un supuesto subyace, la imposibilidad de la nación en las estructuras del subdesarrollo y de la enajenación capitalista, que va a determinar el modo de cuestionar sobre este objeto, con la finalidad de construir una modernidad sin capitalismo; en esta narrativa, el ejercicio de la crítica ideológica a la literatura, una sociología de la literatura, es proporcional a la denuncia a la dominación ideológica y a la tarea de rastrear los momentos de aparición de una voluntad nacional-popular de construcción de la nación. Sin embargo, en el problema agrario, que aparece como un componente del objeto desarrollo del capitalismo, investigado con mayor rigurosidad y con el uso más copioso del archivo, es donde se va perfilando una modificación del objeto.

En nuestro país la historia del pensamiento se ha llevado a cabo en dos perspectivas: la primera, ha planteado la comprensión de las ‘ideas’, las ‘representaciones sociales’, los ‘textos’ (literarios o sociológicos), desde la perspectiva de la teoría marxista de la ideología, como falsa conciencia

y lugar de objetivación de la conciencia social y de los intereses de clase, revisado extensamente a lo largo de este trabajo. La segunda, se ubica en el marco tradicional de la historia-de-las-ideas, expresado de modo conciso en los planteos formulados por Arturo Andrés Roig.

Nuestro trabajo se aparta de ambas perspectivas, pues la historia del pensamiento como producción de narrativas, al enfatizar la dimensión práctica conceptual de la producción de los *objetos de pensamiento* como un eje gravitacional de las narraciones, sostiene la importancia de hacer explícitos los supuestos que hacen posible esos objetos. Esto significa apartarse tanto de la historia como un juego de oposiciones –ciencia/ideología–, de la filosofía del progreso como filosofía de la historia, como de la perspectiva del sujeto soberano de la conciencia.

En su libro *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Roig sostiene la necesidad de encarar la historicidad de las ideas desde el enfoque de la historia-de-las-ideas, en las que se analiza las “formas del pensamiento, en particular el filosófico, como [una] forma del pensamiento social” (1982: 23). Propuesta que se inscribe en la búsqueda de la originalidad, la peculiaridad y el carácter del pensamiento latinoamericano en que se empuñó la ‘filosofía de lo americano’ (en autores como Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, entre otros). Para Roig, el saber filosófico es una práctica que surge de la inserción del sujeto empírico en el devenir histórico, donde el sujeto se “pone a sí mismo como valioso”; esto es, el sujeto se convierte en agente de su propia historia en la que busca hacerse cargo de sí mismo, a partir de la normatividad de lo que Roig denomina el ‘a priori antropológico’. “El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un ‘ponerse’, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de ésta última y es función contingente y no necesaria” (Roig, 1981: 12). El sujeto para hacerse cargo de sí lucha por su reconocimiento en el terreno de la praxis social. Para autoconstituirse como sujeto debe arribar a una toma de conciencia de su “circunstancia” no como un individuo singular, sino como parte de un ‘nosotros’<sup>3</sup>. Es decir, con el a priori antropológico se centra la

3 “...la filosofía cuyo comienzo sólo es posible desde un autoreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un ‘pueblo’, por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un ‘yo’, sino un ‘nosotros’, que se juega por eso mismo dentro del marco de las

preocupación sobre el sujeto en el proceso de su autoreconocimiento en el juego de las estructuras sociales, especialmente aquellas que impiden al hombre humanizarse. Autoconstituirse como sujeto implica, entonces, un proceso de desalienación, es un acto político. Con estos supuestos, elabora una historia de las ideas latinoamericanas en las que indica los distintos momentos de autoconciencia del sujeto latinoamericano.

Del mismo modo, en *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* propone rastrear los distintos períodos del pensamiento ecuatoriano en relación a los momentos de estructuración de la totalidad social. Comprende la filosofía como un saber normativo, donde se formula una demanda social de un sujeto en su proceso de autoreconocimiento. De modo que la naturaleza del discurso filosófico está dado por el “momento justificatorio”, esto es, el papel que las categorías y los conceptos operan en la justificación de la acción de una clase social y le provee de los elementos para estructurar una visión del mundo. “El quehacer filosófico no es ni puede ser ajeno a las características apócalas de los modos de producción y a las relaciones humanas que imponen” (Roig, 1982: 30). La formulación de la “demanda” se encuentra imbricada en el proceso de la sociedad como un todo, es decir, Roig busca la determinación material, la estructura del modo de producción, el lugar desde el cual las ideas son producidas, y por tanto, pueden ser explicadas. Finalmente, la periodización de las ideas está sometida a la periodización de los modos de producción social. El pensamiento filosófico, y las formas del pensamiento social están determinados, en ‘última instancia’, por las contradicciones en la estructura de la producción. De manera que la filosofía, y el pensamiento social, no están ajenos al conflicto ideológico, pero tiene la capacidad (la filosofía) de reconocer sus condicionamientos sociales desde donde elabora su discurso, esto es, “permite mostrar al pensamiento en su doble situación de condicionado y condicionante, como también su doble función de saber ideológico y de saber crítico” (Roig, 1982: 41).

Un ejemplo de la propuesta de Roig es “el paso del trabajo servil y esclavista, al trabajo asalariado” que hace posible la producción del discurso liberal. El liberalismo nace con el combate al trabajo servil, y justifica la

contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos” (Roig, 1981: 15).

nueva estructura de dominación que favorece a la burguesía emergente en el Ecuador y que va a tomar cuerpo en la ‘obra’ de José Peralta y de Belisario Quevedo. La historia de las ideas, en esta perspectiva, enfatiza el proceso de constitución de un sujeto en la toma de conciencia de su sujetividad en la totalidad de la estructura social<sup>4</sup>. La filosofía, de este modo, cumple un papel de fundamentación de una ‘visión del mundo’ no de problematización. La propuesta de llevar adelante investigaciones en la perspectiva de la historia-de-las-ideas se la realiza en el Ecuador a finales de la década de los años sesenta, insertado en el marco de la cuestión nacional, o de la cultura nacional, y de la interpelación por la constitución de una *auténtica* cultura nacional<sup>5</sup>. La emergencia de la historia-de-las-ideas no está separada de un impulso nacionalista al preguntarse sobre las posibilidades reales de la construcción de una cultura nacional las que debían ser rastreadas en el pasado con la recuperación de las formas de pensamiento que contribuyan a la creación de una cultura auténtica. Sin embargo, Roig no se ubica en la tesitura crítica que construyó la izquierda en el país, pero converge con ella en la preocupación acerca de un ‘sujeto latinoamericano’ que sólo alcanzará plenamente su autoconciencia y reconocimiento con la des-enajenación de la continuidad colonial en las estructuras del subdesarrollo.

Uno de los límites en la ‘analítica’ de la historia-de-las-ideas se encuentra justamente en uno de los supuestos de su operación: la constitución del sujeto a través de una toma de conciencia de su circunstancia histórico social, a partir del uso de un ‘sistema de códigos’ que opera como mediación entre la conciencia y las circunstancias. Al definir el lenguaje como mediación se enfatiza en su carácter instrumental. “No hay hechos económicos o sociales en bruto, sin la mediación de las formas lingüísticas” (Roig, 1981: 42), cuya última estructura se enunciaría en forma de ‘juicios de valor’. Sin duda, el sujeto es concebido como autoconciencia, como principio fundante del lenguaje y del sentido, en el que se reconoce intencionalidad en

4 “Así, pues, el ‘ponernos a nosotros mismos como valiosos’ se cumple desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado por cierto social y epocalmente. El ‘nosotros’ tiene de este modo su historia y su sentido. En cuanto signo lingüístico de naturaleza deíctica sólo puede ser puesto de manifiesto a partir del señalamiento del sujeto histórico que lo enuncia” (Roig, 1981: 22).

5 Estos planteamientos tomaron cuerpo con la publicación de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano editado por el Banco Central del Ecuador.

el discurso y en la acción. La historia-de-las-ideas, en este marco, plantea la descripción de la intencionalidad de un sujeto en un contexto discursivo. A pesar de lo dicho, Roig reconoce la importancia de la dimensión simbólica y discursiva de los procesos históricos; sin embargo, se queda a medio camino de una ruptura con la filosofía ilustrada de la conciencia al afirmar el carácter normativo del *a priori antropológico*.

La crítica a la historia-de-las-ideas se ha elaborado desde distintos campos y perspectivas. Con el planteamiento de la historia de los lenguajes políticos, elaborado por el historiador intelectual argentino Elías Palti, se problematiza la historia-tradicional-de-las-ideas al cuestionar el esquema de ‘modelos’ y ‘desviaciones’ que formó parte del universo conceptual de la filosofía de lo americano y que se empeñó en identificar la singularidad del ‘pensamiento latinoamericano’ en el contexto de la cultura occidental; específicamente su crítica se concentra en Leopoldo Zea. En su trabajo acerca de la historia del positivismo en México, Zea plantea las dificultades de estudiar las ‘corrientes universales’ en los países periféricos de occidente. Aunque esta corriente, el positivismo, es ‘ajeno’ a la circunstancia llamada México, sirvió para imponer un nuevo orden, el correspondiente al ascenso de la burguesía.

Lo verdaderamente relevante –para este modelo– no son ya las posibles ‘aportaciones mexicanas’ (y latinoamericanas) al pensamiento en general, sino, por el contrario, sus ‘yerros’; en fin, el tipo de refracciones que sufrieron las ideas europeas cuando fueron trasplantadas a esta región (Palti, 2007: 24).

De ahí el énfasis puesto en dar cuenta de las “desviaciones”, ya sea centrado en la estructura centro-periferia, ya en el culturalismo que identifica esencia –las ‘idiosincrasias’–, o en las peculiaridades locales, nacionales, de las ideas, o de las culturas:

Mientras que los ‘modelos’ de pensamiento (los ‘tipos ideales’), considerados en sí mismos, aparecen como perfectamente consistentes, lógicamente integrados y, por tanto, definibles *a priori* [...] las culturas locales, en tanto sustratos permanentes (el *ethos hispánico*), son, por definición, esencias es-

táticas. El resultado es una narrativa seudohistórica que conecta dos abstracciones (Palti, 2007: 38).

Este esquema, modelos/desviación, se sostiene en una comprensión eurocéntrica y teleológica, pues ‘europa’ opera como un principio epistemológico implícito de la historia-de-las-ideas.

En el interés por despojar a la ‘historia político-intelectual’ latinoamericana de los supuestos teleológicos, Palti replantea la noción de texto como factor de producción de realidad. El predominio referencial al momento de analizar los textos es uno de los supuestos cuestionados a la historia-de-las-ideas. Pues, al reducir a las ideas a ser un epifenómeno de las estructuras sociales, lo que se pierde es la dimensión performativa –en la esfera pública– de los discursos; particularmente, las ‘marcas lingüísticas’ de la transformación de los ‘contextos de enunciación’ (Palti, 2007: 43); reducción a partir de la cual las ideas son explicadas desde ‘fuera’ (la economía, los cambios estructurales, la acción intencional de los sujetos) que lleva a considerar la temporalidad de las ideas como condicionadas a las mutaciones de las estructuras sociales; del mismo modo esta reducción hace operar la analítica en una preocupación exclusivamente situada en los contenidos de los textos, descuidándose los modos de su articulación pública. La historia de los lenguajes políticos planteada por Palti al considerar el aspecto performativo de los discursos, los considera a estos como un componente de la realidad. De manera que no se trata de decir cuáles son los ‘contenidos’ de un texto, sino de rastrear la dimensión pragmática por los cuales esos textos fueron producidos, es decir, “la comprensión de los textos como *acciones simbólicas*, actos de habla siempre incrustados en contextos pragmáticos específicos de enunciación” (Palti, 2005b: 36). Uno de los aspectos en esta comprensión es el reconocimiento del carácter contingente de los supuestos de los lenguajes políticos, de su irreversibilidad temporal e incompletud de los ‘sistemas conceptuales’, pero sin descuidar la lógica de su articulación pública. De este modo plantea que:

lo que busca la historia intelectual no es determinar cómo cambiaron las ideas de los sujetos, sino cómo se transformaron, objetivamente, las condiciones de su enunciación, cómo se desplazaron aquella coordinadas

en función de las cuales se desplegaría el accionar político y social (Palti, 2010: 123).

A pesar de la crítica a los aspectos teleológicos de la historia-de-las-ideas latinoamericanas, los umbrales de historicidad que determinan la temporalidad de los lenguajes políticos están dados por la irrupción de los acontecimientos políticos que modifican los contextos de enunciación de los lenguajes políticos.

La pesquisa de la historia del pensamiento no va en búsqueda de las categorías universales abstractas del pensamiento o ejecuta una descripción de uno de sus momentos particulares en una suerte de localizar el momento fenoménico de una sustancia. Por el contrario, se destaca la temporalidad de los conceptos, de las categorías, de los enunciados y de los objetos de pensamiento; estas son construcciones histórico-sociales que emergen en el interior de los campos de poder específicos. Lo que exige estar en guardia con los supuestos teleológicos de la filosofía de la historia que se impuso en la modernidad capitalista, la del progreso y del sujeto sustancial. En guardia desde la radicalidad historicidad de las figuras y de los objetos del pensamiento, ya que sólo lo muerto puede alcanzar una definición estática, o como dice Nietzsche, “sólo lo que no tiene historia puede definirse”. De manera que la labor que lleva a cabo la historia del pensamiento es la explicitación de un conjunto de prácticas discursivas que de modo regular, estructurado en un conjunto de reglas, supuestos, definen un campo de objetos y el modo de su conocimiento; un orden en el campo del saber que define los principios de verdad de los enunciados, aquello que está o no localizado “en la verdad” (Foucault, 1999a).

A diferencia de la historia de los lenguajes políticos, la historia del pensamiento persigue la construcción de los objetos en las querellas en las que se encuentran sumergidos en la producción de sus categorías estructuradoras de visibilidad/inteligibilidad y de las fronteras con las instituciones políticas; pues, los objetos de pensamiento no emergen del vacío o de la voluntad de los sujetos conscientes, sino que surgen en un universo discursivo y en campos de poder específicos. Se trata de encontrar, y describir, el conjunto de supuestos desde los cuales se ha construido un problema teórico o histórico, puesto que los campos de visibilidad/inteligibilidad

son históricos. Se trata de advertir que detrás de la disputa por la definición de un concepto, o de las maneras más adecuadas de describir y explicar un objeto, lo que está en disputa es el horizonte de sentido; en otros términos, aquello que se va considerar como lo valioso, lo imprescindible, lo legítimo de un momento histórico. “Esa querella de interpretaciones es también una querella sobre la manera de determinar qué cosa del orden del mundo puede o no ser cambiada” (Rancière, 2006a). En este sentido, una ‘época’ puede definirse desde los objetos que ha producido y desde los cuales ha generado intervenciones políticas, culturales y sociales en el mundo histórico. Esto es lo que nos ha permitido identificar las décadas que van desde los años sesenta a la primera mitad de los años ochenta como la configuración de una forma de pensamiento crítico al advenimiento de una modernidad capitalista periférica.

Otro aspecto de la historia del pensamiento es el papel que juegan los objetos de pensamiento en la producción de narrativas. Está entendida como un diagrama de comprensión/descripción y de sentido, que se despliega sobre los procesos de la historia, de las subjetividades, del saber. La narración, entonces, contribuye a dotar de sentido al pasar de las cosas que pasan, pues los acontecimientos sólo adquieren significación en un saber que le provee de orden, de sistemas de clasificación, de criterios de determinación; en otras palabras, hace posible la inteligibilidad del apareamiento de los acontecimientos (históricos o discursivos). Pues, los acontecimientos adquieren orden y sentido en la estructura de una narrativa, si eso no sucediera lo que tendríamos es un conjunto heterogéneo de eventos fácticos.

Porque el sentido no es algo que esté por determinar [...] es siempre algo ya determinado, en tanto que hecho o en tanto que acontecimiento: es lo que hace que un hecho sea tal hecho y un acontecimiento un tal acontecimiento, y no un mero pasar (Morey, 1988: 85).

Lo que permite demarcar el qué de los acontecimientos y de los procesos son los supuestos, los conceptos y las categorías en la producción de enunciados con los que se estructura un objeto. Y esto es justamente aquello que permite distinguir una configuración de lo pensable de otra. En este sentido, en el trabajo se busca mostrar cómo el apareamiento de objetos

como ‘el desarrollo del capitalismo’ y articulado a éste, ‘la cuestión agraria’ y la ‘cultura nacional’, hacen posible la escritura de una narrativa histórica-política del Ecuador en esos años.

De ahí que los interrogantes que efectúa la historia del pensamiento sean en un mismo acto epistemológicos e históricos, puesto que la visibilidad es un acontecimiento histórico en sí mismo; lo que permite sostener una mirada procesual de los procesos de conformación de los objetos y de las narrativas, y afirmar el carácter contingente de la premisas en un campo de visibilidad/inteligibilidad. Las narrativas son un punto nodal en la configuración de un orden de lo sensible, pues éste, según Rancière, contribuyen a producir modos específicos de identificación de los procesos, de los ‘sujetos’ y del espacio de lo posible.

Los enunciados políticos o literarios tienen efecto sobre lo real. Ellos definen modelos de palabra o de acción, pero también regímenes de intensidad sensible. Construyen mapas de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir. Definen variaciones de intensidades sensibles, percepciones y capacidades de los cuerpos (Rancière, 2009: 49).

Existe una estrecha vinculación entre un orden de lo sensible con las narrativas, pues, éstas últimas le proporcionan espacios de visibilidad/inteligibilidad, lo imaginario y de lo imposible. Al cuestionar los supuestos de los objetos se pone en cuestión las narrativas. Sin embargo, hay objetos que pueden ser abandonados por efectos en la modificación de la hegemonía política, el predominio del neoliberalismo, y perder su centralidad a la mirada escrutadora, pues han surgido otros objetos de interrogación. No hay retorno a los ‘objetos’ abandonados, sino discontinuidad; ‘retornar’ no es un asunto de curiosidad ‘arqueológica’<sup>6</sup>.

El material que se ha usado para llevar a cabo esta investigación es, primordialmente, fuentes primarias. Libros, artículos, revistas que circula-

6 En un trabajo en preparación, que será publicado más adelante, se expondrá con mayor amplitud los problemas y las dificultades de hacer *historia del pensamiento* como el que se ha señalado rápidamente en la introducción a este trabajo y que formó parte de la tesis doctoral. Al respecto, sin embargo, para un acercamiento sobre esta problemática puede consultarse el ensayo “Campo de visibilidad y producción de narrativas” de mi autoría.

ron en el campo de la izquierda. Se hace uso de poco material secundario sobre el período, pues, por paradójico que parezca, los ensayos críticos que se han producido sobre ese periodo son escrituras de sus propios protagonistas, lo que nos ha servido inestimablemente para dar cuenta de una configuración de lo pensable.

El presente libro tiene su origen en la tesis doctoral. En la realización de este trabajo he contado con el apoyo de distintas personas e instituciones. Eduardo Kingman Garcés, tutor de la tesis, quien con numerosas –y largas– sesiones de trabajo, apoyo intelectual, hospitalidad crítica y generosa amistad contribuyó para hacer posible la ejecución de esta investigación. Las conversaciones permanentes mantenidas con Iván Carvajal quien, con generosidad, a través de narraciones y reflexiones críticas contribuyeron a imaginar la radicalidad utópica de los años sesenta y setenta en el Ecuador, que me permitieron comprender aspectos de esos años que no son fácil de encontrar en los documentos, ensayos y libros. Andrés Guerrero Barba por sus sugerencias, comentarios y críticas al proyecto de investigación. A Beatriz Miranda y Rafael Romero por sus críticas, sugerencias y largas conversaciones mantenidas en estos años. También conté con el apoyo institucional de FLACSO con una beca de investigación doctoral; al apoyo recibido en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador, y a su Decano Fernando López, para hacer uso del año sabático que facilitó la investigación en archivos. A Gabriela Sarzosa por la cuidadosa transcripción de las grabaciones.

Quiero agradecer a Elizabeth Arauz Ortega por su cariño, su generosa paciencia y apoyo permanente en la realización de la investigación y del tiempo dedicado a la escritura de este trabajo, como a sus hijos Paulo y Mateo León quienes me entregaron hospitalidad, cariño y apoyo. Su presencia y compañía en estos años me han regalado mucha alegría.

# Capítulo I

## El momento tzántzico

“Toda circunstancia histórica presentada dialécticamente se polariza y se transforma en un campo de fuerza en el cual se representa el conflicto entre la prehistoria y la posthistoria”.

*Walter Benjamin*

Si consideramos que una “época se subjetiva en sus textos” (Badiou, 2009), esto es, los textos como lugar de objetivación de categorías del pensamiento y de la práctica, además de ser testimonio del cómo pensó sus ideas un momento histórico concreto, –sin reducir los textos a un catálogo organizado por temáticas, sino a modos de problematización– la historia del pensamiento se enfrenta con un laberinto heterogéneo de textos. Que una época se subjetiva en sus textos, no se refiere a una impresión mecánica de palabras-reflejos de la ‘conciencia’ en una escritura; el texto no es la transcripción de una voz, de una conciencia, de una voluntad (Derrida, 1994). Al afirmar que un texto es el efecto de una práctica de subjetivación lo que se abre es la posibilidad de la interrogación: qué se pensó, cómo fueron razonados esos pensamientos y si existe continuidad o ruptura con las narraciones anteriores. Los textos, son artefactos culturales, diagramas de comprensión e interpretación, de apropiación y de definición de los acontecimientos y hacen objetivables los horizontes conceptuales con los que se piensa. De este modo, la subjetivación de un ‘época’ no se localiza solamente en los textos escritos, sino en el conjunto de las prácticas humanas de objetivación. Edwin Panofsky, en su libro sobre el pensamiento



escolástico y la arquitectura gótica, encontraba una relación de continuidad en formas de objetivación diferenciadas de los principios escolásticos de comprensión del mundo.

Enfrentar la tarea de realizar una reconstrucción de un momento del pensamiento *crítico* nos exige preguntarnos, aunque sea de modo provisional, acerca del lugar de la herencia, esto es, cómo asumimos las configuraciones conceptuales, narrativas, acumuladas bajo la forma de una tradición intelectual, cultural y política, y que opera como un saber acumulado y disponible. No se piensa y se investiga por fuera de un horizonte discursivo, esto es sin una superficie marcada por las preocupaciones y lenguajes conceptuales que ha creado una tradición. ¿Cómo se constituye históricamente ésta? ¿Cuáles son las bases, legítimas y no legítimas, de su autoridad?

El trabajo sobre la herencia del pensamiento, o los dispositivos conceptuales construidos en el pasado, pero redefinidos constantemente para enfrentar un cierto tipo de problemas es un acto polémico. Toda herencia intelectual no es un dato evidente y transparente en sí misma, sino un lugar problemático; esto es, un campo de conflicto, un campo de fuerzas histórico en que está en juego el fundamento de la verdad, que no se reduce a una querrela de las interpretaciones, sino que, además, es un modo de encarar el sentido sobre el orden de las cosas del mundo y sobre la posibilidad o no de cambiarlas. Por otra, al tratar de resolver los sentidos posibles de una herencia intelectual se produce efectos discursivos sobre la manera de decir, pensar, sentir y actuar en el mundo de la vida cotidiana, y a través de ella, en los dispositivos discursivos contemporáneos con los cuales se significa los acontecimientos históricos y se visibilizan los procesos intelectuales, políticos y sociales. En este sentido, la noción de herencia nos plantea una doble exhortación: saber reconocer lo que viene antes de nosotros y que nos llega sin que hayamos intervenido en su selección; y, nos plantea la exigente responsabilidad de *hacernos cargo* del pasado desde las problemáticas con las cuales enfrentamos la inteligibilidad del presente. Por tanto, el recibir nos exige seleccionar; es, en este sentido, una demanda contradictoria, pero no puede ser de otra manera (Derrida, Roudinesco, 2005: 12-13). Si se recibe sin tener la exigencia de seleccionar estamos frente a una relación religiosa, monumental, con esa herencia. Interrogar o dilucidar la herencia intelectual, que se nos presenta en forma de una

aglomeración de teorías o de tejidos conceptuales, forma parte ineludible del trabajo del pensamiento y de los desafíos del pensar. La historia del pensamiento se plantea, como práctica posicionada, a sí misma llevar a cabo esta tarea.

Los 'objetos' de los que se ocupa la historia del pensamiento no nos son inmediatamente aprehensibles. Más aún, si consideramos que no se trata de objetos preexistentes sino de constructos intelectuales desde los cuales se aspira a percibir las continuidades, discontinuidades y fracturas en la formaciones conceptuales-discursivas desde los cuales se ha hecho posible un conjunto de enunciados y de objetos del saber que operan como horizontes de inteligibilidad y sentido. Segundo, no se encuentra relacionado solamente con lo que se ha pensado, aquello que puede considerarse puede ser descrito a través de una narración que detalla lo que fue, sino con la idea que nos hacemos sobre lo que es el pensamiento, sus temporalidades, sus premisas y sus transformaciones. Tercero, no están definidas sus fronteras, ni son plenamente demarcadas. La historia de pensamiento se sitúa en una frontera problemática, relacionado y confrontado con otros saberes, provenientes de la epistemología, la teoría histórica, la filosofía. Con lo dicho, la producción de las premisas de la historia del pensamiento no es un diálogo sólo con el 'objeto' del que se ocupa, sino una producción en fronteras, por demás siempre móviles con otros saberes.

En el Ecuador, la década que va de los años sesenta al setenta se afirma un programa de modernidad, más aún, el de una modernidad periférica capitalista. Este proceso fue objeto de críticas sobre sus características, profundidad y forma. En la historia del pensamiento, entendida como producción de narrativas, comprendemos que los conceptos y categorías de inteligibilidad, que hacen posible la producción de los objetos del saber, son componentes de litigio sobre la visibilidad/inteligibilidad de los acontecimientos. ¿Cuáles fueron los *objetos* de la crítica que emergen en la década del sesenta? El paso del ensayo a la sociología crítica que se efectúa en el tránsito que va de los años sesenta al setenta, decisivo en el proceso de institucionalización de las ciencias sociales en el país, está orientado, por una parte, a un discurso reflexivo, de auto-comprensión del advenimiento de la modernidad y, por otra parte, al deseo de la revolución como *salida* posible al capitalismo, la búsqueda de un mundo poscapitalista. La tarea

que se emprende es la descripción histórica del apareamiento de los *objetos* de la crítica que emergen en este período. Se trata, en definitiva, de reconstruir el campo de lo pensable, de los objetos que ha hecho posible y de su lenguaje conceptual.

Con el sueño de la utopía posible, cuyo signo lo constituyó el triunfo de la revolución cubana en 1959 y los procesos de descolonización y de liberación nacional en el ‘Tercer Mundo’<sup>1</sup> (la independencia de Ghana, la revolución de Argelia, la revolución cubana, etc.), se abre la década de los años sesenta. Fue, se dice, una época revolucionaria, de optimismo expresado en los movimientos contraculturales y en los movimientos contestatarios que buscaron modos de vida alternativos al capitalismo hegemónico. Fue también un momento de ruptura y discontinuidad en modos de pensar y dilucidar acerca de la modernidad, la ciencia y el pensamiento, las mismas que en el contexto europeo intentaron ser pensadas con el apareamiento de las teorías de las revoluciones científicas de Kuhn, la arqueología del saber de Foucault, la deconstrucción de Derrida, la dilucidación crítica de la emergencia de la sensibilidad posmoderna (Harvey, 2004), la crítica al colonialismo político y cultural cuyo emblema lo constituyó los planteos de Fanón (Fanon, 1987); contexto que hace posible el paso a la crítica de las nociones usuales acerca del carácter acumulativo del saber, del sujeto sustancial y de la categoría de progreso en la teoría de la historia. Un momento que marcó un quiebre irreversible en la historia planetaria de la modernidad capitalista.

Con la revolución, la descolonización y la emergencia de ‘nuevas naciones’ independientes las promesas de la modernidad, para los llamados ‘países del tercer mundo’, parecía, al fin, ser posible. Todo parecía posible de alcanzarse, “fue un momento de liberación universal, una descarga global de energías” (Jameson, 1997: 80). En nuestro país se va a dar paso a la emergencia de una configuración en el discurso de la crítica ideológica, cultural y política, al cual, en este trabajo, hemos llamado el *momento tzántzico*. En esta década, al decir de Alejandro Moreano,

1 “Los finales de la década de los años cincuenta fueron años de descolonización mundial en que los condenados de la tierra alcanzaron plena condición de sujetos, en que el Tercer Mundo se descubre y se expresa a través de su propia voz, como postulaba Sartre en su prólogo a *los condenados de la tierra*” (Gilman, 2003: 45).

se produjo también otro fenómeno significativo: el develamiento de la dimensión ética y estética de la praxis social, política y cultural. Una ética y una estética de la insurrección, el hombre nuevo, la nueva sociedad. Se concibió la revolución no sólo como el camino inevitable para transformar las relaciones sociales imperantes, sino como un proceso de reapropiación del hombre total y creación de una nueva conciencia (1983a: 113).

Fue un momento donde se mezcló la rápida modernización económica expresada en los proyectos de los estados desarrollistas, con las grandes esperanzas y expectativas de los cambios revolucionarios. En otros términos, se vivió intensamente, sabiéndolo o no, el advenimiento de la modernidad capitalista, con su conflictividad y desgarramientos internos, con la utopía abierta de la posibilidad de una sociedad poscapitalista.

En nuestro país en la década de los años sesenta al setenta se asiste a un momento de modernización institucional y social, que culmina con la nacionalización del petróleo en la dictadura “nacionalista y revolucionaria” (1972-1976) del General Rodríguez Lara. A inicios de los años sesenta se vive una aguda crisis económica como resultado del descenso de los precios del banano y del café en los mercados internacionales, la que se expresa, según Agustín Cueva, en la quiebra de la estabilidad política que el país había vivido desde 1948. Sin embargo, durante esta década se efectuaron cambios en el agro con la descomposición del régimen de la hacienda y los procesos de reforma agraria (1964, 1973), que afirmó “un rápido desarrollo capitalista” (Larrea Maldonado, 1991). Se afirmó el Estado desarrollista y se desplegó un precario desarrollo industrial-urbano, especialmente en el área de la construcción. Este paso de una economía agroexportadora hacia un modelo de industrialización por sustitución de importaciones fue un determinante, en el aspecto económico, de un impulso de modernización social e institucional muy importante para el advenimiento de la modernidad capitalista.

En la sierra, la modernización se tradujo en que el eje de articulación social, el régimen de hacienda (Larrea Maldonado, 1991: 108) asista a un proceso de desarticulación, también comprendido como la modernización de la clase terrateniente serrana. Proceso que se constituirá años más tarde en uno de los objetos importantes en la dilucidación crítica. A pesar de los

cambios que se operan en el agro, sin embargo, el imaginario del “mundo de la hacienda” va a permanecer sin cambios sustanciales, especialmente en el terreno de los intercambios cotidianos donde se mantiene en vigencia los sistemas de clasificación racialista y estamental de matriz colonial. Una genealogía histórica del régimen de la hacienda aún está por hacerse, tarea que nos permitirá objetivar los mecanismos de dominación y de poder, discursivos y de formas sensibles, como de los dispositivos de subjetivación, en los que confluyen distintos estratos de tiempo –coloniales, republicanos, modernos–, cuya labor ‘fundacional’ lo constituyen las investigaciones llevadas adelante por Andrés Guerrero.

Los cambios en el agro en el eje de acumulación de capitales, la afirmación del Estado con las prácticas de la planificación estatal y el precario desarrollo industrial, que se vive en estas décadas de modernización, crea las condiciones de la expansión de las clases medias, especialmente en las ciudades de Quito y Guayaquil. Las clases medias, en estas ciudades, se ven favorecidas por el incremento del armazón institucional del Estado y por una inequitativa redistribución de la renta petrolera a partir de la década de los años setenta<sup>2</sup>; su expansión significó, para algunos autores, la “profundización de la crisis de los mecanismos tradicionales del poder oligárquico” (Goetschel, 2008: 131), es decir, un cuestionamiento a las prácticas, hábitos e imaginarios naturalizados que hasta ese momento habría prevalecido como parte integrante del discurso de la nación (Guerrero, 1994), lo que no significó su disolución, en la medida en que persisten habitus racialistas (de la Torre, 1996). Estos cambios se traducen en un vertiginoso crecimiento urbano que mantiene una tensión creciente entre una masificación y una escasa generación de fuentes de trabajo que provenga de la industria. La masificación en las ciudades se efectúa por la migración campesina e indígena a los principales centros urbanos,

2 La aparición de las clases medias en la historia social y cultural ecuatoriana se produce desde la revolución liberal, cuya expansión está ligada al apareamiento de las instituciones del Estado, al desarrollo de una capa de pequeños propietarios y trabajadores de las profesiones ‘liberales’. Sin embargo, la exploración sociológica del significado histórico de las clases medias en el país aún es escaso. Entre otros trabajos sobre las clases medias en el país (Ibarra, 2008: 37-61; Goetschel, 2008: 123-135).

se consolida [...] un polo marginal de la economía metropolitana, en la cual predominan empleos inestables, poco productivos y mínimamente remunerados [...] Estas actividades dan origen a un extenso sector de la economía urbana, generalmente no capitalista, dedicado a la producción y comercialización de una gama extensa de alimentos, bienes de subsistencia y servicios, cuyos bajos precios apenas permiten la supervivencia de quienes lo producen o venden (Larrea Maldonado, 1991:140).

Expansión de las clases medias que fue contemporánea con la descomposición del artesanado y con el surgimiento de una clase obrera en Quito y Guayaquil. En Quito se acelera la transición de una ciudad de *modernidad temprana* (Kingman, 2006) con fuertes rasgos estamentales (la de los años cincuenta y sesenta) a una ciudad que se abre a la modernidad. Las clases medias viven fuertemente la tensión del paso de la ciudad de *primera modernidad* a la ciudad moderna, sin la destrucción completa de las matrices culturales en las que se asentó la ciudad señorial, en lo que Agustín Cueva identificó como *ambigüedad cultural* de la *cultura mestiza* (1974).

En las clases medias es el lugar donde se objetiva con mayor complejidad la experiencia de modernidad y las dificultades de abandonar los criterios sociales y los sistemas de clasificación que habitan el sentido común ciudadano en los intercambios cotidianos (Guerrero, 2000). La modernización de los años sesenta y setenta abren un proceso de transformación en las formas de percepción y de apreciación del mundo de la vida, en la tensión entre una ciudad señorial que no termina de derrumbarse y una ciudad moderna que no termina de nacer. El advenimiento de la modernidad supone la reestructuración del mundo de la vida desde los requerimientos de la productividad capitalista, el individualismo (en los dos registros señalados por Bolívar Echeverría, como nación y como individuo autónomo (Echeverría, 1995), la exigencia de hacerse cargo de uno mismo, y la percepción del ritmo de los acontecimientos desde una noción temporal marcada por la innovación y la aceleración, donde la tradición y sus formas sensibles de autocomprensión son desechas, donde “lo sagrado, a decir de Marx, es profanado”. En este sentido, será en las clases medias donde aflore la voluntad de modernidad en la década de los años sesenta, o por lo menos será uno de los imaginarios posibles. Podemos decir que es

un momento de transición y consolidación a una modernidad capitalista dependiente y periférica, y por ende, atravesada por contradicciones.

La expansión de las clases medias opera en la tensión de la ciudad señorial a la ciudad moderna, sin la destrucción completa de las bases socio-económicas, y de los imaginarios sociohistóricos, en las que se asienta la ciudad señorial, esto es el régimen de hacienda. Podemos decir, que el advenimiento de la modernidad se complejiza con una tradición sedimentada, con la afirmación de las fronteras étnicas, estamentales y de clase, “las formaciones del poder no institucionalizadas habitan un ‘mundo’ (el contexto del sentido común) delimitado por los parámetros de una inmediatez brumosa y evanescente; sus dimensiones son fijadas por la temporalidad efímera de los intercambios orales y gestuales” (Guertero, 2000: 34). Los intercambios cotidianos en la *ciudad señorial* se encuentran desplegados en un marco de clasificación estamental y étnica, donde las jerarquías sociales se encuentran estructuradas desde valoraciones de propiedad de la tierra, el racismo, el simulacro de la “nobleza” y en la sociedad patriarcal; en esta ciudad conformada por el imaginario ‘blanco-mestizo’ donde el otro, los indios, eran percibidos como parte del paisaje natural del mundo rural y, “la percepción de lo urbano dependía principalmente de la reproducción de las relaciones sociales de origen colonial” (Kingman, 2006: 145).

La imaginación literaria nos ha entregado un conjunto de novelas, y cuentos, donde se explora la subjetividad de los años sesenta y setenta, ahí donde ha faltado dilucidación sociológica, histórica y filosófica. En este sentido, en la literatura encontramos un modo de subjetivación de esos años en narrativas donde predomina la tragedia y la nostalgia. Estas escrituras se desenvuelven en dos direcciones contrapuestas: en Javier Vásquez, nos encontramos con la nostalgia aristocrática-hacendaria; Fernando Tinajero, Raúl Pérez Torres, Abdón Ubidia, Alejandro Moreano con la nostalgia de la utopía posible<sup>3</sup>. Ambas nostalgias evocan un período de cambios con el advenimiento de la modernidad, de una separación progresiva de lo objetivo con lo subjetivo, de la descomposición del régimen de hacienda, la afirmación de la estructura estatal-nacional y el estableci-

3 Las novelas a las que hacemos referencia: Tinajero (1976); Pérez Torres (1987); Ubidia (1978); Moreano (1990).

miento de una vida plenamente urbana, o ‘normalizada’ por los criterios urbanos. Como enuncia uno de los personajes de la novelística de Ubidia:

Es que había tantas cosas de qué hablar. Empezando por la misma ciudad, súbitamente modernizada y en la que ya no era posible reconocer las trazas de la aldea que fuera poco tiempo atrás. Ni beatas, ni callejuelas, ni plazuelas adoquinadas. Eran ahora los tiempos de los pasos a desnivel, la avenidas y los edificios de vidrio (1984: 26).

Ya para los años setenta la modernidad capitalista se ha instalado, modificando las prácticas y subjetividades, que en otra hora hacían de Quito una ciudad conventual, ‘señorial’ (Kingman, 2006).

“Años de la fiebre” denomina Fernando Tinajero<sup>4</sup> a la década de los años sesenta donde emerge el momento tzántzico. Iván Carvajal llamó a los tzántzicos, ‘nuestros detectives salvajes’ (2005)<sup>5</sup>. Nominaciones encaminadas a capturar el sentido de la voluntad iconoclasta y de impugnación a la *cultura oficial* identificada con la tradición liberal y conservadora. Lo que se nomina, finalmente, es la respuesta dada por los ‘grupos culturales de izquierda’ al advenimiento de la modernidad, que emergen en esa década a partir de un esfuerzo de des-identificación (Rancière, 1996) con el régimen del pensamiento y con el campo cultural hegemónico, identificado con la narrativa ‘mestiza’ de la nación institucionalizada en la CCE (Casa de la Cultura Ecuatoriana) y condensada en la figura de Benjamín Carrión. En la década de los años cincuenta nos encontramos con una voluntad nacionalista, restauradora, de la nación ecuatoriana bajo el lema, propuesto por Benjamín Carrión, de ¡volver a tener patria!, formulado en la “teoría de la pequeña nación” y en la labor desarrollada por la CCE a partir de 1944. Este es el momento de restauración de una hegemonía cultural articulada alrededor de la noción de mestizaje y del sujeto-nación, cuyas matrices de identificación se habrían desplegado en la ‘literatura de los años treinta’, donde predomina la literatura del realismo social y el indigenismo (Polo,

4 Estrella (2005). El libro toma el nombre del ensayo escrito por Fernando Tinajero a la presentación del libro de Ulises Estrella, *Memoria incandescente*, donde a través del recurso autobiográfico se narra algunos acontecimientos vinculados con la ‘voluntad’ tzántzica de modernidad.

5 Carvajal juega con el título de la novela de Roberto Bolaño, “Los detectives salvajes”.

2002; Arcos, 2006), en las que se definieron las coordenadas de la modernidad cultural ecuatoriana.

El momento tzántzico de los años sesenta va a producir una “insurrección contra el orden instaurado en la cultura y contra los valores políticos y estéticos expresados en la generación del treinta” (Arcos, 2006b: 148). La impugnación, noción usada permanentemente por los integrantes tzántzicos y los críticos sociales y culturales que emergen en esa década, fue contra la cultura oficial. Ésta fue caracterizada como ‘cultura inauténtica’, ‘postiza’, ‘colonial’, que no representaba al sujeto nacional ‘auténtico’, al que identificaron con la construcción de la nación desde una perspectiva nacional-popular. Una cultura oficial que “había agotado sus posibilidades y no hacía otra cosa que repetirse a sí misma” (Tinajero, 1987: 81), en la que predominaba, se dijo, un “mediocre conformismo”. Se cuestionó la tarea del intelectual dictaminada por Carrión, la de volver a tener patria, y se desplazó a la noción del *intelectual comprometido* con la revolución como único vehículo de construir la nación. Los rezagos coloniales, dijeron, imposibilita el arribo a la modernidad, identificando la nación como el espacio de lo universal. Sólo seremos cosmopolitas, modernos, se repetía, si llegamos a constituirnos en una *cultura nacional auténtica*. De ahí que la pregunta por la verdadera cultura nacional operó como una puesta en duda de la posibilidad de la nación en la estructuras del subdesarrollo.

Lo que denomino como *momento tzántzico* hace referencia al conjunto de revistas como *Pucuna*, medio con el cual se difundirá la producción de los poetas autodenominados tzántzicos agrupados alrededor de Ulises Estrella; *Indoamérica*, dirigida por Agustín Cueva y Fernando Tinajero; *Bufanda del Sol*, dentro del cual participa Alejandro Moreano, *Revista Z*, dirigida por Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi la que se publica un solo número y *Ágora*, dirigida por Wladimiro Rivas. Éstas constituyeron el vehículo de producción estética y reflexión política e intelectual de una generación intelectual de clase media en los momentos del advenimiento de la modernidad capitalista. En este momento va a surgir una noción de crítica como denuncia de los mecanismos de poder, de cuestionamiento a la actitud de los intelectuales de la generación anterior a partir de la noción del intelectual comprometido, y como crítica ideológica a la literatura nacional y a las formas de dominación. Este momento tzántzico

está caracterizado por la radicalización política de los escritores, poetas, ‘jóvenes’ que buscaron replantear el juego de la legitimidad en el interior del campo cultural, al tiempo que propugnaban por la realización de la transformación radical de la sociedad; sin duda alguna, una ruptura y un asalto a la modernidad. En estas revistas se objetivan las preocupaciones y las conceptualizaciones que llevaron a cabo “hombres y mujeres de una sociedad que lenta y fatigosamente se abría un espacio más allá de la hacienda y que comenzaba a fluir en el mundo urbano” (Arcos, 2006:157) lo que fue, en definitiva, una irrupción moderna.

La historia del pensamiento se propone describir la aparición de los objetos del pensamiento, de los objetos de la crítica; lo que está en juego es la descripción de la misma noción de crítica, el modo en cómo fue operada y apropiada en esta década. Se trata de comprender a la crítica como una trama de objetivación en sus objetos, esto es, como una escritura que construye por medio del lenguaje conceptual, o nocional, los *objetos* sobre los cuales busca producir conocimiento. En la producción de éstos acontece la historia como esfuerzo de conceptualización, dilucidación y explicitación de sus estructuras. Sin embargo, hemos realizado la descripción económica-social precedente para describir el contexto en el cual se van a poner en juego la producción de los objetos. Se trata de describir las condiciones de posibilidad que han hecho posible el apareamiento de los objetos de la crítica y del tipo de narrativa al que dar lugar, o sea, que campo de visibilidad y de intervención que propician (Foucault, 1985; Rancière, 1993). Se trata de historizar la *mirada* de la crítica.

En esta perspectiva consideramos que lo que llamamos ‘realidad’ se encuentra ya siempre textualizada, esto es comprendida en el interior de prácticas discursivas. Por tanto, no se reducen los enunciados (declaraciones, programas, textos, etc.) a la función referencial, donde operan como reflejo, o expresión, de lo que se encuentra aconteciendo por fuera del lenguaje (la estructura económico-social, la lucha de clases, el proceso nacional), sino, como un instrumento de poder y de visibilidad. Los lenguajes no se sostienen en las realidades que traducen o explicitan, solamente, sino en un conjunto de premisas contingentes que los sostienen y de las que hay que dar cuenta. Esto es, hacer explícitas las condiciones de posibilidad de los enunciados, es decir, las redes conceptuales al interior de los cuales

se forman los conceptos y las problemáticas. Esto nos evita considerar a los conceptos y nociones como efectos mecánicos, como epifenómenos, de la economía o de las instituciones sociales, sin dejar de considerar que los enunciados son materialidades que producen efectos de realidad y de verdad (Balibar, 1995).

La historia del pensamiento busca restituir los problemas y los presupuestos epistemológicos desde los cuales estos fueron elaborados, sin dejar de reconocer que estos problemas se discuten en la esfera pública versan sobre las condiciones estructurales e institucionales, políticas y culturales del mundo de la vida; por tanto, poseen una implicación política y cultural.

### La emergencia tzántzica

Reduciré vuestras cabezas engrandecidas de placer,  
de gastada tranquilidad, de dioses o de perros falderos  
Con furia, sí, con furia,  
vuestras narices irán a oler el surco,  
vuestras bocas temblarán antes de decir hombre,  
vuestrós ojos podrán mirar por fin un día.  
*Ulises Estrella*

En *Memoria incandescente* (2003) Ulises Estrella evoca la atmósfera político-intelectual que hace posible el apareamiento del grupo tzántzico<sup>6</sup>. La inquietud contestataria, recuerda, se formó en la Universidad Central del Ecuador, a inicios de los años sesenta, entre quienes estaban estudiando filosofía (Fernando Tinajero, Ulises Estrella, Bolívar Echeverría, Luis Corral), enmarcado en el proceso previo a la 'segunda reforma universitaria', encauzada por Manuel Agustín Aguirre, en ese entonces secretario general del Partido Socialista, quien en 1961 es nombrado vicerrector de

6 Rafael Quintero y Erika Silva afirman: "El tzantzismo, el movimiento cultural más importante de los años sesenta, que agrupaba a una joven intelectualidad autodefinida como 'parricida' por impugnar la inconsecuencia entre la vida y la obra de sus mayores, virulentamente crítica de la ratio occidental, y profundamente empeñada en la 'búsqueda de las auténticas raíces', poniéndola de manifiesto en su propia autoidentificación, no escapó a la influencia de la revolución cubana" (2001: 222).

la Universidad Central del Ecuador; y luego en 1966, es nombrado rector. Aguirre promueve un proyecto de democratización caracterizado por tres aspectos: la promoción del conocimiento fundado en la investigación científica no-positivista, sino 'dialéctica' (materialismo histórico y dialéctico); promueve una reorganización administrativa de la universidad que contribuya a la integración interdisciplinaria del conocimiento; y, la función transformadora de la sociedad mediante el conocimiento y la extensión universitaria (Campuzano, 2005: 432-435). Entre los planteamientos de Aguirre<sup>7</sup> se encuentran la necesidad de desarrollar una ciencia social que aborde la totalidad histórica, ya que consideró que el sociólogo, al antropólogo, el economista, el historiador desarrollan una "visión microscópica, pulverizada, que impide la visión macroscópica del *todo social*", en cuyo marco, según Campuzano, se crea la Escuela de Ciencias Políticas. Este planteamiento se encuentra estrechamente relacionado a otra exigencia: la relación política que debe darse entre los estudiantes con los campesinos y obreros para emprender la revolución socialista. Ya entonces, el mito de la revolución posible, como dice Tinajero, era factible.

Revolución, antiimperialismo, soberanía e identidad nacionales, un hombre nuevo y una nueva moral, emergencia de las masas y poder popular: he allí las ondas sonoras propagadas por la revolución cubana y que llegaron a los oídos receptivos de la joven intelectualidad ecuatoriana (Moreano, 1983a: 114).

Los tzántzicos hacen su aparición pública en abril de 1962 con la presentación, en el auditorio Benjamín Carrión de la CCE, de *Cuatro gritos en la oscuridad*, donde se leyó el primer manifiesto tzántzico. "Comenzamos el acto totalmente a oscuras, recuerda Estrella, encendimos luego unas velas y leímos desenrollando un papel higiénico, a voz de cuello: "como llegando a los restos de un gran naufragio, llegamos a esto..." (Estrella, 2003: 10). Años más tarde, otro de sus protagonistas, rememora:

7 La importancia histórica del pensamiento político y social de Manuel Agustín Aguirre aún está por explorarse y permanece en deuda para el trabajo de la herencia, política e intelectual en la historia del socialismo en el Ecuador. Al respecto se puede consultar (Aguirre, 2009; 1973; 1985).

Era un público formado por *mamases y tías* que habían recibido la habitual cartulina de invitación; por lánguidas señoritas amantes de la poesía que habían leído el anuncio en el periódico, y por lo menos de una docena de *habitúes* de la Casa de la Cultura, y la espera, que se iba haciendo densa, les lleva a mirarse mutuamente con recelo, con ese mismo disimulo barroco que en un momento más iba a romperse. Porque, inesperadamente, estando el escenario todavía desierto y notándose ya ciertos amagos de retirada de los menos fervorosos, se produjo un apagón en el local y se escuchó un alarido en la parte posterior izquierda del hemiciclo, arriba, junto a la puerta de acceso. Con ese pánico indefinible que suelen provocar los peligros desconocidos, el público se puso de pie y se volvió precipitadamente hacia la salida, pero tropezó con la pálida llama de un fósforo que encendía una vela, cuya luz dejó ver un rostro aguileño, puntiagudo, adornado por una tenue barbita rubia y coronado por un cabello en desorden, debajo del cual unos ojos pequeñitos se clavaban sobre un papel: era Leandro Katz, que iniciaba el poema de apertura. Pero apenas había empezado, y cuando el público aún trataba de aceptar ese insólito comienzo, otro alarido salió del otro extremo de la sala, acompañado también por otra vela que causó un nuevo sobresalto y dejó ver otro rostro, no aguileño sino protegido por anteojos: era Marco Muñoz, a quien siguieron Ulises Estrella y Simón Corral, cada cual con su vela y su alarido (Tinajero, 2005: 9-10).

La puesta en escena de un ‘anti-ritual’, es en el mismo acto un rito de transgresión que legitima e institucionaliza. Fue un acto de impugnación del campo cultural hegemónico y de la ‘teoría de la pequeña nación’ que le servía de fundamento, por tanto, una voluntad de denuncia a las reglas y valores naturalizados que regían la vida cultural; eran, dice Cueva, anhelos de transformación social (Cueva, 1986) y la búsqueda de un nuevo lenguaje artístico, cultural y político. El rito iconoclasta era fundamental como gesto de ruptura con la tradición cultural institucionalizada y con un lenguaje abigarrado de estereotipos y de imitaciones de la literatura de los años treinta. El manifiesto dice lo siguiente:

Como llegando a los restos de un gran naufragio, llegamos a esto. Llegamos y vimos que, por el contrario, el barco recién se estaba construyendo y que la escoria que existía se debía tan sólo a una falta de conciencia de los constructores.

Llegamos y empezamos a pensar las razones por las que la poesía se había desbandado ya en femeninas divagaciones alrededor del amor (que terminaban en pálidos barquitos de papel) ya en pilas de palabras insustanciales para llenar un suplemento dominical, ya en “obritas” para obtener la sonrisa y el “cocktail” del Presidente.

[...]

No decimos que encima de estos restos nos alzaremos nosotros. No. Se alzarán por primera vez una conciencia de pueblo, una conciencia nacida del vislumbre magnífico del arte. Será el momento en que el obrero llegue a la poesía, el instante en que todos sintamos una sangre roja y caliente en nuestras venas de indoamericanos con necesidad de soltar, de combatir y abrir una verídica brecha de esperanza (Primer manifiesto tzántzico, *Revista Pucuna*, número 1, 27 de agosto de 1962).

Se plantearon salir de la *provincia*, de la *parroquia* con la creación literaria y la acción política transformadora.

Nuestro planteamiento es de ruptura porque creemos que solamente mediante ella se puede apartar y sepultar a la blanda literatura y el arte ‘artificial’; dejando y dando paso robusto a la auténtica expresión poética que busca recuperar este mundo mostrándolo tal cual es: desnudo, trágico y a la vez alegre y esperanzado” (Ulises Estrella, *Pucuna* 1).

Desprovincializarse no era otra cosa que la búsqueda de universalidad. Esto significó para estos grupos dos cosas: apostar a la tarea de la transformación revolucionaria de la sociedad e impulsar la conquista política –y cultural– del socialismo (imaginario sostenido en una percepción progresista y teleológica de la historia); y, construir la nación, llevar a cabo el ‘sincretismo cultural’, cuya ausencia fue síntoma del atraso y del subdesarrollo. La conquista de la universalidad y el ‘sincretismo cultural’ fue entendida como concreción de la promesa moderna.

El ‘movimiento tzántzico’ representa una primera síntesis de la aspiración de la revolución y la crítica anticapitalista, cuyo modelo fue la revolución cubana y los procesos de descolonización de Occidente, con la voluntad de la modernidad expresada en el cambio cultural. Dicho de otro modo, el ambiente a favor de la revolución cubana que habitaba en la Uni-

versidad Central, cuya figura más sobresaliente fue Manuel Agustín Aguirre, y la urgencia de la renovación en la crítica de la cultura y de las artes, toma cuerpo en la impugnación tzántzica. No se trató sólo de cuestionar la ‘flaqueza’ de la producción literaria, sino de comprometerse políticamente con la transformación. Esto hace que los integrantes lleven adelante lo que llamaron *actos recitantes* que fueron presentaciones públicas con la finalidad de producir una *toma de conciencia* de los espectadores. De manera que su traslado de la CCE a la Universidad Central no fue casual, ni azarosa, encontraron allí el ambiente propicio para el despliegue de sus críticas a la cultura oficial como un momento de la crítica a “las relaciones sociales imperantes”. Estos actos se desarrollaron en los distintos núcleos de la CCE, en los colegios, en las fábricas, en los sindicatos,

los tzántzicos... trasladaron a la cultura la estrategia de la guerrilla, renunciaron a la investigación y a la elaboración estética, y adoptaron la oralidad y el montaje casi teatral como vehículos de una comunicación directa con un público de obreros y estudiantes que, sin embargo, permaneció casi siempre distante de lo que no podía comprender, excepto si los poetas recurrían al más explícito lenguaje de la palabra fuerte y la alusión malévola a los episodios del día (Tinajero, 2005: 19).

La crítica como des-identificación del orden cultural hegemónico operó en la manera de hacer literatura (la novelística indigenista y el realismo social) y política de la generación anterior, y de la ‘generación del treinta’. Replantearon, desde una matriz sartreana, la tesis del *intelectual comprometido*. Esto, sin embargo, tuvo un antecedente: el intelectual ‘comprometido’ en re-hacer la Patria de Carrión, que operaba en el quehacer cultural desde finales de la década de los años cuarenta. El compromiso continúa con la ‘nación’, pero ahora, comprendido como superación del subdesarrollo, de la inautenticidad, de la herencia colonial, como crítica a la ideología de la dominación con la necesidad de construir una teoría de la revolución en las décadas siguientes. Desplazamiento en la tarea, y continuidad con la edificación de la nación. De otra manera no se comprende los esfuerzos de hacer otro relato de la historia ecuatoriana, distinto al nacionalista-liberal-democrático identificado con la ‘teoría de la pequeña nación’, desde

la perspectiva de la emancipación, entendida ésta como superación del subdesarrollo con la construcción de una auténtica cultura nacional. Sin embargo, hay una premisa subterránea que es la imposibilidad de la nación por la condición de dependencia estructural<sup>8</sup>.

La retórica redentorista, propia de una radicalización política que planteó la búsqueda de una alternativa al capitalismo, se encontró asociada a la construcción de un sujeto: el ‘pueblo’, a cuya toma de conciencia está dirigida a los actos poéticos. “Sabemos que sólo existe una posibilidad para lograr una buena obra y una verdadera actitud: la rebeldía”, como señala Ulises Estrella, en el editorial del primer número de la *Revista Pucuna*, publicado en 1962. Irrumpir en la esfera pública, especialmente en los sindicatos y entre los estudiantes universitarios, más la publicación de la revista *Pucuna* está orientada a la acción política. La política se va a constituir en el principio de legitimación de la producción intelectual, poética y crítica, durante esta década; es decir, la política da sentido a las diversas prácticas sociales, especialmente la intelectual (Gilman, 2003). Con la irrupción tzántzica se abre la posibilidad del apareamiento de los objetos de la crítica, esta va a ir apareciendo en la contraposición auténtico/inauténtico desde la cual se hace legible la alienación cultural y el dominio político.

Un debate frecuente constituyó la *función* de los intelectuales. Se consideró que una de sus tareas era convertirse en un agente de la transformación radical de la sociedad. Hablaron, escribieron y actuaron a nombre de lo universal, de la justicia, de la historia, de la redención humana (Gilman, 2003; Foucault, 1979). El intelectual fue considerado una *conciencia crítica* de la sociedad. La pertenencia a la izquierda era una de sus condiciones para adquirir legitimidad y poder convertirse en un portavoz (Bourdieu, 2001) de la ‘nación’, el ‘pueblo’, la ‘clase obrera’. Para lograrlo era necesario vincular al artista con la sociedad,

el artista forma parte de la sociedad en que viven, es un reflejo de ella y se debe a ella. El llamado divorcio solamente existe por culpa del sistema social. Al proletariado no se le ha dado la oportunidad de llegar al arte” (Elisa Alis)<sup>9</sup>;

8 Problemática desarrollada por Agustín Cueva (1977), en la década siguiente.

9 Viteri, Osvaldo, Cifuentes, Hugo, Alis, Elisa (1962). Mesa redonda: Problemática y relación del



solo al Arte le toca, hoy, la tarea gigantesca de devolver al ser humano esa mitad sensible que un sistema ha tratado de quitarle (Jorge Enrique Adoum)<sup>10</sup>.

Se vive una tensión intensa entre ‘ser un artista’ y dedicarse al arte, o asumir la tarea de la transformación y dejar de hacer obra, o “equilibrar la intención y el trabajo de artista con el requerimiento de su pueblo” (Elisa Alis). Tensión que no será resuelta en estos años. Sin embargo, se vive la convicción de que el arte cambia la sociedad. Se vive una politización del arte, de la literatura. “La poesía debe ir al hombre”, se dijo.

La tarea del artista, del intelectual, de denunciar la injusticia e incrementar la conciencia del pueblo, pero, ante todo a la necesidad de salir del *provincialismo*, cuya posibilidad real era efectuar la revolución social,

Existe en nuestro país, desde hace mucho tiempo, un manifiesto *provincialismo* en la cultura (...) aquí es imprescindible que las artes y la literatura sean quienes señalen rutas y orienten al pueblo en su accionar de liberación (Ulises Estrella, *Revista Pucuna*, 2, énfasis de Estrella).

Esto significaba la salida del subdesarrollo. Los blancos de la crítica que permitía la denuncia de la ‘inercia’ cultural, del ‘atraso’ fueron los escritores de la generación precedente, especialmente aquellos identificados con el proyecto ‘aristocrático-terrateniente’ como Gonzalo Zaldumbide,

Es verdad... G. Zaldumbide deja un sello de ‘originalidad’ en su manera de tratar al indio. Nadie con mediada conciencia de latinoamericano y con un poco de sensibilidad puede tratarlo así. Nadie, sino quien ha pasado blandamente por la vida, de almohada a almohadón, poseedor siempre y nunca necesitado, perdido en su vanidad de sangre y su fanatismo de clase [...] En verdad, como dice Adoum, Égloga es una isla, pero una isla pestilente en medio de las letras ecuatorianas. [...] ¿Hasta cuándo se pondrá tan alto a estos viejitos inservibles? (Estrella, 1963: 8-9).

artista con la sociedad, en *Pucuna* 1, Quito.

10 Adoum, Jorge Enrique, Estrella, Ulises, Muñoz, Marco, entre otros (1962). Mesa redonda: Función de la poesía y responsabilidad del poeta, en *Pucuna* 1, Quito.

La crítica toma cuerpo, ya no se trata sólo de realizar la denuncia de la injusticia, es necesario emprender la tarea de identificar los contenidos de la literatura con la clase social que expresa y representa. Se lee la literatura desde la relación dominación/clase social/proyecto histórico.

La revista *Pucuna* es el vehículo de expresión de la radicalización política de la ‘joven intelectualidad’ comprometida con la transformación radical de la sociedad agrupada hasta ese momento en el grupo de los tzántzicos, en oposición a ella la revista *Noesis*<sup>11</sup> va a ser identificada como de ‘derecha’. En ambas revistas se publican cuentos, poesía. Esta va a defender los ‘valores democráticos’ y consideran que el ‘hombre’ actual se encuentra en peligro por el totalitarismo.

Frente a la confusa situación del hombre actual, en la que se han perdido de vista los valores trascendentales, se hace necesario restablecer un ordenamiento natural, que lleve al hombre a la realización plena de su destino (*Noesis* 1);

Al examinar el desenvolvimiento de las comunidades, se observa una constante evolución de las formas de gobierno, desde la organización del Clan Patriarcal en la épocas primitivas, hasta la presente confrontación de totalitarismo y democracia. [...] El primero tiende a considerar al hombre como un mero elemento constitutivo de la sociedad, desprovisto de importancia individual y reducido a ser pieza de una compleja maquinaria, [en el segundo] se reconocen en la persona humana valores primordiales, para cuyo desarrollo la sociedad es el medio (*Noesis* 2).

La discusión política tiene como lugar el problema de la literatura, del arte, pero, ante todo, lo que aparece como problema es el intelectual. Las revistas que se publican en esta década en toda América Latina, por un lado, van a ser el vehículo del modernismo estético, y por otro, “un lugar de enunciación y práctica para el intelectual comprometido” (Gilman, 2003: 78-79). La noción de *intelectual comprometido*, y de las distintas connotaciones que abre, va a actuar como un operador de demarcaciones políticas.

El compromiso del artista, del poeta, del escritor, como de la literatura y el arte son dos aspectos de un mismo problema. La noción de compro-

11 Quienes firman la revista entre otros nombres son: Fernando Ortiz Crespo, Patricio Ribadeneira, Patricio Quevedo, Pedro Velasco Espinosa, Javier Ponce, Marco Lara Guzmán, Hernán Rodríguez Castelo, Vladimiro Rivas. Algunos de ellos participaron en la revista Ágora.

miso e intelectual comprometido van a ser claves para producir demarcaciones, evaluar una obra de arte o literaria. El compromiso es una apuesta ideológica por la revolución, se está comprometido con el pueblo, o con la creación de una 'auténtica cultura nacional', con los 'problemas colectivos'<sup>12</sup>. En el caso del tzantzismo, el intelectual se encontró identificado fundamentalmente con el escritor, novelista o poeta, y como portador del atributo de lo universal al ser una conciencia crítica de su *situación*. Este modo de comprender al intelectual sintetiza el ideal moderno ilustrado del individuo autoconsciente y capaz de orientar su acción con el pensamiento social, lo que le permite operar desmitificaciones a partir del conocimiento de las leyes universales; en este sentido, el intelectual encarna la idealidad del sujeto de la modernidad. En la irrupción tzántzica el compromiso político de los intelectuales forma parte de un proyecto político, de un anhelo político de modernidad, identificado con el cambio radical de la sociedad, lo que exigía a su vez la revisión crítica de la historia ecuatoriana.

La exigencia de la revolución marcó, sin duda alguna, la actividad intelectual de esa década. La referencia al filósofo Jean Paul Sartre en los tzántzicos, como en *Indoamérica*, y *La Bufanda del Sol*, son constantes, lo que ha llevado a la conclusión equívoca de que esto constituye un rasgo específico del Ecuador (Arcos, 2006: 152), sin embargo, su 'influencia' puede rastrearse en todo el continente Latinoamericano en la década del sesenta (Ponza, 2006; Gilman, 2003). Fue Sartre quien elabora la noción de compromiso desde la perspectiva fenomenológica existencial y plantea una ética de la libertad. El escritor, o poeta, al estar comprometido con su *situación*, está entendida como el entorno sociopolítico y económico donde opera su actividad creativa y que tiene como tarea develar las estructuras que imposibilitan la creatividad y libertad humanas. De manera que hacer explícitas las estructuras que impiden la realización de su *proyecto vital* como escritor, artista, o simplemente como ser humano, debe contribuir con el conocimiento crítico a la transformación radical para abrir paso a la libertad.

12 "Casi ya es un lugar común decir que el escritor es un hombre comprometido... personalmente considero que esa noción tan ambigua, a condición de ser clarificada es la única que puede darnos la clave para comprender la condición de poeta [...] el compromiso puede ser identificado como un modo de adquirir la libertad...un hombre es libre en la medida en que se compromete: en otras palabras, un hombre es libre en la medida en que hace suyos los problemas colectivos..." (Tinajero, 1963: 19).

El escritor tiene una *situación* en su época; cada palabra suya repercute [...] Pero, desde ahora, podemos llegar a la conclusión de que el escritor ha optado por revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades (Sartre, 1957: 10).

¿Qué es la literatura? (Sartre, 1957) constituyó el texto clave donde este autor desarrolla el papel transformador del intelectual comprometido, esto es contribuir a la toma de conciencia del pueblo a través de la obra literaria o artística. En este sentido, se escribió acerca del arte, del teatro y del escritor comprometido<sup>13</sup>. El modo de intervención, ya lo hemos indicado, fue la publicación de revistas<sup>14</sup>, el teatro-ensayo que se efectuaban en los sindicatos de obreros, en las universidades, la literatura oral.

¿eh? poeta solitario en nuestra época. ¿Qué haces? No estás al tanto de la política, de la economía, de los movimientos sindicales, de la lucha campesina. ¿qué haces?... ¡No!, ni ella; en el fondo de su corazón tu amada esperas que combatas. Si eres de los que se apartan con su Dios. Él no tardará en decirte: 'Vamos Hombre, ve y mira lo que pasa en tu pueblo' (Contraportada, *Pucuna* 3, 1963);

Lo supimos y tomamos nuestro sitio, decidimos arrojar la sangre en torentoso abrazo por el mundo, aclamar al hombre y su lucha, a la hormiga y al trigo, decidimos confiar en la perpetuidad de un amanecer jubiloso tras la noche pletórica de aullidos y fantasmas" (Editorial, *Pucuna* 4, 1964).

Nadie puede negarme este derecho  
Tengo conciencia  
De que viviendo  
Podré ayudar al ahogamiento  
(Rafael Larrea, poeta tzántzico).

13 "Ser sartreano significaba ser actual, moderno y comprometido. Porque el compromiso era lo único que podía dar sentido a la libertad. Sin él, la libertad no sería sino un universo vacío y vano. El absurdo esencial de la existencia se manifestaría con toda su 'nauseabunda' gratuidad" (Ubidia, 2007: 208).

14 "La revista político-cultural constituyó un modo de intervención adecuado a los perfiles de la época y de la relación programática buscada entre cultura y política como un modo de pensar la militancia en el plano cultural" (Gilman, 2003: 77).

El escritor, el poeta, es mencionado como el cantor de la unidad latinoamericana, es el evocador de la nación emancipada por-venir. Los editoriales están cargados de retórica vanguardista o contracultural, sin embargo, se puede delinear una sensibilidad moderna: angustia, soledad, deseo de cambio colectivo, sin perder la individualidad, pero atacando al individualismo ‘burgués’. ¿Cómo se puede aclarar esta aparente contradicción? Hay una urgencia de salir de los terrenos líricos y afirmar la condición del intelectual comprometido. Se cuestiona todo aquello que parecía oponerse a la ‘tarea revolucionaria’. Esto, sin dudas, generó equívocos, persecuciones a otros artistas e intelectuales. En una rápida entrevista, característica de esta revista, el pintor Osvlado Guayasamín hace una crítica al arte abstracto, lo califica de inhumanos, además de que los artistas son “fomentados por el imperialismo”<sup>15</sup>. La noción de crítica está empeñada en la acción política urgente, en el compromiso con la transformación radical. Las demarcaciones que se opera desde esta imbricación sólo tienen sentido en el terreno ideológico político. Sin embargo ¿qué hace que la escena de la discusión política sobre la ‘cultura nacional’, ‘cultura oficial’, sea el terreno de la literatura inicialmente? No fue sólo la necesidad de redefinir los criterios de legitimación del campo cultural y de imponer las nuevas concepciones acerca del arte y de la literatura, sino, la comprensión de la literatura como un vehículo de objetivación de la conciencia social. La literatura, desde la perspectiva de la fenomenología existencial sartreana, es el documento existencial más completo que cualquier otro. Refiriéndose al uso de la literatura por Sartre, Alain Badiou, indica, “...vemos una utilización de la literatura que consiste en remontarse desde la escritura hacia la existencia, es decir, desde la escritura hacia el proyecto fundamental” (2007: 68). En este sentido, la afirmación constantemente esgrimida por los escritores y poetas de la década de los años sesenta de que la literatura muestra la vida adquiere legibilidad. De modo que en la crítica que se va a ensayar, lo que

15 Osvlado Guayasamín manifestó en la entrevista realizada por la Revista *Pucuna*: “El arte como toda manifestación creativa, es esencialmente nacida de la entraña de cada pueblo, de su historia. [...] Los Estados Unidos –con intenciones políticas– tratan de destruir formas de creación nacionales. Y esto lo hacen desde el Departamento de Artes Visuales de la Unión Panamericana en Washington, fomentando un universalismo extraño (abstracto), donde el hombre no es nada. Ayuda a artistas jóvenes, comprándoles sus cuadros abstractos, inhumanos. Me opongo absolutamente a todo esto” (con Osvlado Guayasamín, *Pucuna* 4, 1964: 16).

se busca leer en la vida de los personajes novelísticos no es otra que la historia de la construcción de la subjetividad revolucionaria –o de la ‘conciencia social’– ecuatoriana. En la querrela por la literatura lo que está en juego es una ética política, la del compromiso del escritor.

La inquietud por el compromiso significó un proceso de des-identificación con el quehacer de los intelectuales de la generación precedente, pero a su vez es un proceso de autolegitimación. Al poner en duda la tarea de ‘volver a tener patria!’ y hacer suya la apuesta por el compromiso del cambio radical de la sociedad estos escritores promueven una identificación imposible, la de ser intelectuales de lo universal, del sentido histórico y de la verdad: se constituyen como ‘sujetos intelectuales’ de la revolución. Se va produciendo una des-clasificación, una des-identificación con la figura del intelectual de la patria promovido desde la fundación de la CCE<sup>16</sup>, sin por eso abandonar la narrativa de la nación. Podemos afirmar que la emergencia a la crítica que hace posible la irrupción tzántzica da paso a una política de subjetivación entre los escritores, poetas, artistas, enmarcados por la noción del intelectual comprometido.

Se puede leer en el único ejemplar de la *Revista ‘z’*, publicado en diciembre de 1964, que esta noción se encuentra impregnando el “ambiente intelectual”. Esta revista que surge como una respuesta al grupo de los tzántzicos, participa, sin embargo, de la necesidad del compromiso político del intelectual, de la crítica del realismo social, y ante todo, de una sensibilidad para advertir los cambios con el advenimiento de la modernidad. La lectura de Dada, hecha por Moreano, es el diagnóstico del advenimiento del sin-sentido, el triunfo del nihilismo. La angustia, el vértigo, forman parte de la experiencia de la modernidad como ha señalado Marshall Berman. Esta es una experiencia paradójica, pues nos arroja al mundo del vértigo, de la aceleración, de la angustia, pero al mismo tiempo, tenemos la voluntad de cambiar el mundo y de cambiarnos a nosotros mismos (Berman, 2008). La percepción de los cambios que se operan en la estructura urbana, en el agro, como el apareamiento precario de una *cultura de masas*, muestran un mundo en transición definitiva a la modernidad capitalista y a la revolución social. En el diálogo

16 Sobre la noción de des-identificación, ver Rancière (2006).

(*Apreciaciones sobre la anti-novela*) entre Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandi:

El escritor no puede estar condicionado por una evolución artística puramente formal. Es ante todo un hombre, y como tal, no puede evadirse de su mundo, de su época, de los demás hombres.... la anti-novela en cambio, es un experimento, una empresa gigantesca por olvidarse de todo... [...]. Un artista, al hacer su obra, debe saber de la existencia de Guinea, cree Sartre. Un nuevo novelista, no quiere saberlo; pretende ignorar a Guinea, a Francia, al mundo. En un siglo centrado en el hombre, trata de desconocerlo. Una literatura así, indudablemente no puede subsistir (*Revista 'Z'*, 1964).

Dar cuenta del compromiso artístico de la poesía o de la novela formó parte de sellar un compromiso con la política y con lo universal. “¿Es posible, se pregunta Cueva, el compromiso artístico? y ¿es legítimo exigir que el novelista se comprometa?” (Cueva, 1964: 8-9). Considerar que uno de los valores del arte es la intrascendencia, que sólo es objeto del placer estético, es renunciar a la importancia de la imaginación creadora. Toda obra artística al trascender la realidad hace posible capturar la lucha por la vida. Es la agudización de los problemas sociales, señala Cueva, una condición del compromiso<sup>17</sup>, “la terrible realidad ecuatoriana impulsa al escritor a crear una literatura comprometida, percutiente”. Esta realidad le impone al artista, prosigue Cueva, “una respuesta al desafío de una realidad al extremo comprometedor que sólo puede venir de un arte comprometido” (Cueva, 1964: 9). Una de las aristas del compromiso es la subordinación de la creación artística, poética y novelística, a la urgencia de la política revolucionaria y a la militancia política. Sin embargo, el compromiso también abrió paso a la necesidad de una “indagación” de lo que “han hecho de nosotros”, a plantearse la necesidad de una re-escritura de la historia que rompa con el discurso de la nacionalidad<sup>18</sup> ecuatoriana.

17 “Cuando los problemas sociales se agudizan, el escritor tiene privilegios, tiende a hacer una literatura comprometida sin que nadie se lo impida; cuando los problemas parecen menos apremiantes, la tendencia al formulismo se hace presente. Habría pues, inicialmente, un impulso social inevitable” (Cueva, 1964: 9).

18 En la sección *Pucuna crítica* se dice, “Esta palabrita ‘nacionalidad’ que quizá significó algo en

Del *intelectual comprometido* a la exigencia de la *reflexión crítica*

“...nosotros salíamos de una moral conservadora y represiva...”.

Alejandro Moreano

La mayor actividad de estos grupos culturales de izquierda, especialmente al tzántzico, que los acoge, comparte sus inquietudes, sus búsquedas y actividad política antes de su disolución está contextualizada por la dictadura militar. El 11 de julio de 1963 es derrocado Carlos Julio Arosemena Monroy por la Junta Militar de Gobierno, presidida por el Almirante Ramón Castro Jijón, con la finalidad de “evitar otras Cubas”, con la complicidad del Pentágono y de la clase dominante local (Cueva, 1988). La Iglesia, previa al golpe militar, encabezó una cruzada anti-comunista reivindicando los valores de la familia, la religión y la nación. Esta junta militar convive con la paradoja: persigue a los comunistas y lleva adelante un plan de modernización de la sociedad,

la Junta Militar [...] reivindica la necesidad de la modernización capitalista, de la industrialización, la modernización estatal y la reforma agraria” (Suárez, 1990: 17). La modernización de la Junta buscó la reorganización de las universidades y de la CCE. La Universidad Central fue clausurada por la Dictadura por varias ocasiones: el 3 de enero de 1964, y luego, el 25 de marzo de 1966, cuando se produce el ‘asalto a la universidad’<sup>19</sup>.

los lejanos tiempos en que éramos un pueblo con civilización propia, hoy a quedado relegada a grasosos manuales de cívica colegial, vocinglería de tramposos políticos, desfiles filo-nazistas o programones de semi gimnasia masiva” (*Pucuna* 4: 37).

19 Al respecto Álvaro Campuzano afirma: “Son varias las cicatrices que ha dejado tras de sí este proceso. [...] Me refiero a la brutalidad de saqueos de casas y destrucción de bibliotecas de alumnos y profesores; a los encarcelamientos y torturas; a las heridas de bala que llegaron a sufrir algunos alumnos mientras recibían clases (lo último se refiere a las facultades de economía y química específicamente); a la sombría presencia de francotiradores en la Universidad ubicados en las instalaciones del Centro Ecuatoriano Norteamericano; y al elogio de la imbecilidad con que se llegó a detonar una bomba en el edificio de la Editorial Universitaria. Marcas de la violencia todas estas, de entre las que resalta el asesinato de estudiantes y destacados jóvenes intelectuales como René Pinto o Milton Reyes, ambos de la escuela de Sociología y Ciencias Políticas, o Rafael Brito, de la escuela de Derecho en Guayaquil” (2005: 437).

Cerrada la Universidad Central, e intervenida la CCE por la Junta Militar, el grupo tzántzico se traslada al café Águila de oro, rebautizado como “Café 77”<sup>20</sup>. Este se convierte en un centro de agitación política, de polémicas y de coloquios. Allí surge la Asociación de Escritores y Artistas Jóvenes del Ecuador (AEAJE), con el cual se buscó llenar el vacío dejado por la intervención de la Junta en la CCE; fue un lugar de encuentro, de mutuo reconocimiento, de debate y de consagración. Ahí se debatió las tareas del intelectual comprometido, fue un lugar de agitación política, en el que se consideró a la revolución como un acontecimiento cultural en sí misma. Estar fuera de la lucha revolucionaria fue sinónimo de encontrarse por fuera de los desafíos de la cultura, más aún, de la voluntad de universalidad y de modernidad. El militante se confundía con el poeta, el escritor y el intelectual; la creación artística no fue desvinculada de la acción política,

Su vocación debe llevarle por un lado a ‘crear cultura’ y a la vez a participar en las ‘grandes realizaciones sociales’: respaldar con su autoridad la lucha revolucionaria o participar activamente en ella, propagar las ideas insurreccionales, tirar piedras, gritar, contribuir a la delineación de una política cultural revolucionaria, etc. Su misma exigencia vocacional exige la autenticación de la cultura nacional, posible únicamente en y por el proceso de resolución de las contradicciones políticas, económicas y sociales. Es, entonces, también un como escritor que grita o tira piedras (Moreano, 1967: 20-21).

Hemos dicho que con el tzantzismo se gestaron condiciones para la emergencia de la crítica. En 1965, con el apareamiento de otras revistas culturales de izquierda como *Indoamérica*, *Bufanda del Sol*<sup>21</sup>, el debate y la dilucidación adquieren mayor extensión y densidad. Estas revistas prosiguen la ruptura iniciada por la irrupción tzántzica. A las problemáticas del intelectual comprometido y del arte comprometido van a sumarse otros, la construcción de ‘una auténtica cultura nacional’, el ‘parricidio’, el ‘mes-

20 El “Café 77” se encontraba situado en el centro histórico en la calle Benalcázar y Chile, a una cuadra del Palacio de Carondelet, en la casa que perteneció a Marieta de Veintimilla.

21 *Indoamérica* fue dirigida por Agustín Cueva y Fernando Tinajero, se publicaron ocho números entre junio de 1965 hasta 1967. *La Bufanda del Sol*, primera época, la dirigieron Alejandro Moreano y Francisco Proaño Arandí, hubo tres entregas, entre junio de 1965 a julio de 1966.

tizaje’. Nombres a partir de los cuales van a hacer su aparición una serie de objetos-problemas que exigirán un mayor afinamiento de las *armas de la crítica*. La radicalización política toma al marxismo como la matriz de toda crítica.

En *Indoamérica* se retoma el problema del intelectual comprometido, con un matiz distinto, el compromiso va a significar el *ejercicio* de la crítica. Luego de un diagnóstico rápido en el que se sostuvo la profundidad de la crisis de la historia, se plantea la revista como un vehículo para la labor de la crítica:

nuestro tiempo no le ofrece...un camino: radicalizar su actitud en busca de nuevos y más coherentes principios para fundamentar el mundo... [...] el propósito de *Indoamérica* es devolver a la función intelectual el lugar que nunca debió haber perdido [...] sabemos que esa búsqueda de principios a la que hace un momento aludíamos, no puede concebirse sino como un ahondamiento *crítico* en nuestra condición. No se trata de *conocer* nuestra condición, sino de *entenderla*... desde ahora nos interesa saber *cómo* estamos (Tinajero, 1965: 2-5; énfasis de Tinajero).

La crítica, entendida como un acto de desciframiento del “sentido último de las cosas”, está encaminada a mantener viva la promesa de la emancipación. Esta comprensión de la crítica, asentada en un presupuesto teleológico –‘el sentido último de las cosas’– va a imponer la tarea de una re-escritura de la historia ecuatoriana, la producción de otra narrativa que sea al mismo tiempo crítica a la ideología de la dominación.

Una de las primeras aproximaciones críticas a la *cultura ecuatoriana* entrecruza la literatura, el mestizaje y el subdesarrollo. El reconocimiento del subdesarrollo planteó a los intelectuales la tarea de contribuir a superarlo, en la medida en que los problemas son del orden social la única respuesta posible es una “respuesta social”. A partir de la premisa de que el subdesarrollo es desfavorable a la producción cultural, Cueva, señala algunos de sus efectos,

el principal problema de la cultura ecuatoriana es el bajo nivel cultural de las masas, lo que tienen enormes repercusiones en todos los ámbitos y

levanta una barrera entre los intelectuales y las grandes masas [a lo que hay que sumar] el poco desarrollo científico explica el bajo nivel de la reflexión crítica o filosófica ecuatoriana, su falta de rigor (1965: 8).

En esta perspectiva, también se indica la falta de *síntesis* en el ‘mestizaje’, por la novedad que significa su presencia. Salir del subdesarrollo, alcanzar el mestizaje plenamente, forma parte de la promesa de modernidad.

Y tenemos la seguridad que de ese diálogo fecundo de los hombres con la tierra, y de los hombres entre ellos, así como de esa capacidad de asimilación y de síntesis que es propia de los pueblos mestizos, nacerá la respuesta adecuada a las difíciles preguntas que nos hace esta cultura tan nueva como problemática (Cueva, 1965a: 14).

La noción de crítica va a ser dilucidada, más aún si consideramos que ésta va a constituirse en una piedra angular en la producción de los objetos-problemas, la que nos permitirá realizar la descripción de los presupuestos en los que se sostiene. Una primera aproximación es la afirmación de que la crítica no es imparcialidad, es intencionada, es una *puesta en perspectiva*, ésta debe contribuir a la solución de los *grandes problemas*. De este modo el intelectual crítico no puede soslayar los

problemas fundamentales presentándose como un ser etéreo que flota por encima de los conflictos, luchas e intereses de su pueblo. Ya que no puede ser imparcial, al menos le queda la posibilidad de ser sincero y comenzar por definir inequívocamente sus pretensiones. Si estas coinciden con los intereses de la mayoría será *justa*: porque engrosando las filas de los que ahora son más débiles habrá contribuido al establecimiento del equilibrio en el mundo (Cueva, 1965b: 94-95, énfasis de Cueva).

La crítica es la búsqueda de la libertad del pensamiento, pero ésta no será posible mientras persistan las estructuras coloniales y el subdesarrollo. “La historia de nuestro país ha sido hasta ahora la historia de conquistas sucesivas; nada hemos escogido, todo se nos ha impuesto. Es ya hora de que decidamos por nosotros mismos, *por primera vez*, lo que queremos ser” (Cueva, 1965b: 97, énfasis de Cueva). La crítica, por tanto, es un impulso

hacia el futuro. Re-escribir la historia pasa a significar la explicitación crítica de la persistencia de los mecanismos de dominación coloniales entremezclados con los de la dominación capitalista.

El colonialismo, como acontecimiento capital, ha hecho posible, se dijo, “la presencia continuada de dos culturas”, hecho por el cual ni el desarrollo del capitalismo, que subsume la división estamental y cultural de la colonia, ha logrado constituir una “totalidad en sentido pleno”. Las fronteras de estas culturas, estamentales, clasistas, étnicas y culturales, en un mismo acto, son poco permeables y favorables al intercambio. Esta determinación estructural se expresa, para Cueva, en las posibilidades y los límites de la novela indigenista, “en el que es notoria la dificultad del novelista de penetrar en el *para sí ajeno*” (Cueva, 1965c: 118; énfasis mío). La posibilidad de una ‘novela indígena’ es casi inexistente,

Yo, por mi parte, me temo que nunca venga. Los indígenas estarán en la capacidad de producir literatura cuando hayan alcanzado un cierto nivel cultural. Pero ese nivel que tienen que *alcanzar* no es precisamente indígena: es mestizo (Cueva, 1965c: 119, énfasis de Cueva).

Esta literatura describe desde el exterior a los *indios*, los retrata. El otro es inconmensurable. En este sentido, “El indigenismo no ha sido una literatura comprensiva sino una literatura explicativa”. La literatura, opera en Cueva como un pretexto para el ejercicio de la crítica. Aunque se juzgan los valores estilísticos y narrativos de las novelas, su mayor utilidad se encuentra en ser el lugar de objetivación de los antagonismos reales. Como se observa, el ejercicio de la crítica va de la literatura a la cultura ecuatoriana, la ‘unción social de los intelectuales a dar cuenta de las determinaciones del pasado. La crítica tiene como tarea contribuir a la emancipación de las mayorías. La discusión sobre el indigenismo es, ante todo, un hecho político: se discute la necesidad de la des-identificación con el *mundo de la hacienda*, pero desde el archivo literario. La des-identificación es un acto de poner en duda un orden de lo visible/inteligible con la germinación de posibilidades imposibles, por ejemplo, una cultura plenamente mestiza. Al igual que la crítica, la política es comprendida como una preocupación por los problemas colectivos, por el pueblo. La actividad política no se desconecta con el pasado.

Considerar la persistencia de las formas coloniales exige una noción acerca de la temporalidad, la que estuvo inscrita en una comprensión teleológica, lineal, ascendente de la historia propia de la categoría de progreso. Preguntarse sobre su significado no es una tarea que sólo concierne a la historiografía, sino, ante todo, a la voluntad de proyectarse, de trascender. Si toda indagación acerca del pasado se realiza desde una perspectiva del presente, se lo efectúa con el único objetivo de proyectar un futuro<sup>22</sup>. Sin embargo, la historia es comprendida como un proyectarse de la *naturaleza humana* atravesada por la contingencia y regida por la “intencionalidad de la conciencia”. La crítica de *nuestra condición* exige la historicidad de lo que *han hecho de nosotros*, esto es, hacer la historia de la ‘cultura ecuatoriana’.

Si queremos saber cuál es nuestra condición, no nos basta mirarla y analizarla en lo que es, sino que debemos hurgar en sus entrañas para descubrir cuáles fueron las acciones que en el pasado posibilitaron lo que hoy es. Con ello, evidentemente, no seremos capaces de modificar el pasado, en tanto él ya no es una genuina realidad, pero, en cierta medida, nos será dable alterar el sentido de las posibilidades de las cuales ha surgido nuestra condición. Así asumiremos una responsabilidad, no sólo sobre nuestro presente, sino aún sobre nuestro pasado y, naturalmente, sobre nuestro futuro. Y aquí nace la severa moral de la historia (Tinajero, 1965: 41).

Lo que encontramos es una comprensión lineal, ascendente, de la temporalidad histórica. A pesar de estas notas, la reflexión crítica sobre la historia es casi desierta. De hecho, en esta década no existen materiales de una reflexión ya sea desde la filosofía de la historia, menos aún desde una perspectiva que comprenda la historia como contingencia<sup>23</sup>.

El advenimiento de la modernidad capitalista hace de la historia un problema, una necesidad reflexiva capaz de dar cuenta de las transformaciones en curso. Sin embargo, no se puede afirmar que fue objeto de un tratamiento

22 “Filosofar sobre la historia es re-encontrar lo *que* somos (el *presente*) y *cómo* somos (nuestra *situación*), para decidir lo que *seremos* (el *porvenir*). Por eso, paradójicamente, más que una ocupación del pasado, la historia es ocupación del presente y del futuro” (Tinajero, 1965: 28, énfasis de Tinajero).

23 Los trabajos de reflexión acerca de la historia, de la conciencia histórica y del tiempo histórico desde una perspectiva próxima al marxismo, así como de filosofía de la historia, emergerán a finales de la década de los años setenta. Al respecto puede consultarse, Agoglia (1980).

sistemático, su exploración fue, más bien, fragmentada y dispersa. A pesar de reconocer la radical exigencia de revisar los fundamentos que hasta ese momento se han considerado como válidos, de la exigencia de reemplazar una cosmovisión por otra (Tinajero, 1965b), lo que se va a consolidar es una visión de la temporalidad como progreso. Aunque se parta, como en el caso de Tinajero, de una concepción antropológica en la que se afirma el trabajo como principio de la transformación material; ya que esto define al ‘hombre’ en su ‘quehacer’ y lo sitúa en un mundo de relaciones de modelaciones socio-históricas, y, por tanto, le hace al hombre un ser que hereda.

Nuestros antepasados hicieron con su esfuerzo un mundo y nos lo legaron; pero nosotros, al recibirlo, lo hacemos con beneficio de inventario: desechamos muchas de las cosas que nuestros antepasados nos dejaron y en su lugar hacemos otras nuevas. Por esa formidable y fundamental ingratitud histórica el mundo *progres*a. ...Entre el antes y el después se da un proceso de cambio cuyo agente es el hombre, y a ese proceso, que representa el mundo propiamente humano, solemos llamar *historia* (Tinajero, 1965: 277, énfasis de Tinajero).

Pero fundamentalmente aquello que define al *hombre* es el *cogito*, esto entendido como la capacidad de adquirir conciencia de sí mismo, de su mundo y de los fines que cada ‘época’ le impone. Inscrita en una clave ilustrada acerca del devenir histórico se reconoce la relevancia de la subjetividad individual como componente necesario de este proceso. En un mundo donde se resquebraja el régimen de la hacienda y con ello algunas de las comprensiones teológicas de la historia no es extraño que se destaque la individualidad como fuerza creadora capaz de vincularnos con la totalidad.

La historia, entonces, pasa a ser comprendida como un proceso constante de liberación en cuyo centro se encuentra el problema de la libertad<sup>24</sup>.

24 “La libertad que hoy debemos concebir no es ningún ente absoluto ni abstracto, sino un continuo ejercicio de la conciencia individual. El hombre es libre, se hace libre por su propia elección... Lo que sí debemos agregar es que no se puede aceptar simultáneamente que el hombre comience a ser auténticamente tal en el *cogito*, por la toma de conciencia de sí mismo, y que su vida sea una ínfima fase del proceso universal de la realización de la libertad... [más adelante]. Por lo que hemos dicho nos autoriza ya a afirmar que, si la libertad no es nada a priori sino una categoría propia de la estructura del hombre individual, la historia es un proceso de liberación ¿por qué? Sencillamente porque el hombre, cada hombre, hace su vida, su libertad, y al hacerla, hace la historia. Frente a

“El problema de la libertad ocupa el centro de la cuestión de la historia” (Tinajero, 1965b). El horizonte de la libertad va a tener como fundamento las transformaciones que son posible por la técnica, ya que ésta, al desnaturalizar el mundo, “lo vuelve más humano, histórico y cultural” (Tinajero, 1965b). Sin embargo, la comprensión metafísica de la historia que podemos percibir en este escrito no escapa de un suelo teológico, pues la comprensión de la *historia* como progreso, como juez futuro, como ‘*sujeto*’ se constituye en una figura extrema desde la cual se valorarán los compromisos. Estar con la historia o dar la espalda se constituirá en una matriz valorativa. La historia como sujeto sólo puede entenderse en el marco de una comprensión teleológica-progreso –ya sea lineal o dialéctica. Paradójicamente W. Benjamín, dos décadas atrás, las había puesto en duda, y los ‘jóvenes intelectuales’ al estar atentos a los acontecimientos revolucionarios a cuáles adherirse dejaron de reflexionar sobre esta categoría moderna. Si, como dice Tinajero, es la categoría que define nuestra época, se la asume desde una voluntad metafísica de despertar en el advenir del futuro, que arribaría ya prefigurado.

La necesidad de ir articulando una teoría de la revolución se percibe de modo más intenso en los escritos, de estos años, del ‘joven’ filósofo Bolívar Echeverría. En la revista *Pucuna 6* (Echeverría, 1965b), éste va a dilucidar acerca de la *conciencia revolucionaria* como factor de la transformación revolucionaria. La crítica a los valores del capitalismo tiene que ser un enjuiciamiento radical cuya analítica es la economía política fundada por Marx.

La conciencia revolucionaria tiene necesariamente que ser el enjuiciamiento más radical de toda organización interna de dicho modo de producción. Es por eso que sólo el análisis económico político minucioso de un modo de producción determinado nos puede indicar que estructura puede tener la conciencia revolucionaria en un momento y un sitios determinados y cuáles van a ser sus contenidos concretos (Echeverría, 1965b).

Para este autor, la ‘conciencia’ ya no se comprende solamente como un efecto en la superestructura de los cambios en la infraestructura, se le reco-

la tesis hegeliana que afirma un proceso creciente de una libertad cósmica, afirmamos nosotros el proceso creciente de una libertad individual, singular” (Tinajero, 1965b: 282-283).

noce cierta ‘injerencia’ en los cambios sociales, de manera que desarrollar la conciencia de las masas, del pueblo, se va a convertir en un asunto político. El desarrollo de esta ‘conciencia’ no es un hecho que sólo puede suceder a un nivel local, nacional, sino que forma parte del ‘despertar’ de América Latina y de los países del llamado Tercer Mundo. Posibilidad abierta, por tanto, para salir de la *pre-historia* humana identificada, con Marx, con el modo de producción capitalista.

América Latina [...] tiene ante sí el planteamiento y la solución de la contradicción culminante a que ha llegado la ‘pre-historia’ humana: la contradicción inherente al modo de producción capitalista...la conciencia revolucionaria latinoamericana, cuyo surgimiento coincide con el descubrimiento del sentido del modo de producción imperialista, tiene, necesariamente, que poner en cuestión la relación íntima de *apropiación* y la actitud interpretativa de invocación *religiosa*. Este, precisamente, es el sentido *universal* que va presidiendo la constitución de la conciencia revolucionaria en América Latina (Echeverría, 1965a<sup>25</sup>).

La revolución va a considerarse como la posibilidad de salir de la prehistoria, de la premodernidad, para entrar al reino de la modernidad capaz de superar la condición del hombre premoderno, su condición alienada, esto es, su persistencia en formas coloniales de vida. Se puede intuir que las reflexiones de finales de los años ochenta, que lleva adelante Echeverría, en la que se plantea la posibilidad de imaginar una modernidad no capitalista tiene como su punto de partida estas décadas.

Al año siguiente, la revista *Indoamérica* da a conocer un fragmento de la tesis de grado presentada por Echeverría en la Universidad Libre de Berlín donde busca fundamentar las características de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Echeverría, 1966). La revolución, al decir de Echeverría, es actual; actualidad determinada por la presencia de los movimientos revolucionarios como un componente importante de la estructura social de los países del tercer mundo. Esta presencia se acentúa

25 Para una revisión de la trayectoria intelectual de Echeverría se puede ver (Gandler, 2007: 83-138). Gandler sostiene la existencia de un “círculo de Quito” (89) en la que estarían Ulises Estrella, Fernando Tinajero, Iván Carvajal, Luis Corral, con la colaboración de Agustín Cueva. Planteamiento con el cual no nos encontramos de acuerdo.



por la defensa del imperialismo de sus intereses como en los casos de Cuba (1961) o Vietnam (1964-65). Estos movimientos ponen en evidencia las contradicciones a nivel mundial en la fase imperialista que ha generado las condiciones del “surgimiento de la conciencia revolucionaria”<sup>26</sup> en los países del tercer mundo cuyo objetivo es la conquista de la “liberación del pueblo, al triunfo de los objetivos de la revolución”. El anti-imperialismo constituye una de las características esenciales de estos movimientos y el conocimiento de sus peculiaridades una demanda implícita,

¿Cómo pueden, entonces, los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo fundamentar una estrategia válida para su acción sin el conocimiento preciso de las peculiaridades económicas y políticas de la época imperialista? (Echeverría, 1966: 47).

El desciframiento de la estructura y funcionamiento del imperialismo es vital para conseguir las estrategias adecuadas en la transformación revolucionaria, más aún, para ello es necesario continuar con la tradición económico-política desarrollada por Marx y Lenin, con la finalidad de arribar a una comprensión del “imperialismo como modo total de producción” (Echeverría, 1966: 48). La propuesta de comprensión del imperialismo como modo de producción mundial sólo es comprensible si se recuerda una de las exigencias de la analítica marxista: considerar las peculiaridades singulares desde la totalidad histórica. De manera que las revoluciones nacionales, por la construcción de la nación en los países del tercer mundo, y la lucha anti-imperialista no entran en contradicción, pues, son dos “objetivos idénticos para los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo” por tanto, la revolución comunista es “internacionalista y nacionalista simultáneamente” (Echeverría, 1966: 48).

En Echeverría, la nación –su posibilidad– es pensada desde el contexto mundial imperialista, dentro de la cual las *burguesías nacionales* cumplen el papel de socios secundarios, ‘intermedias’, al encontrarse subsumidas –

26 “El hecho de que la posibilidad para el surgimiento de la conciencia revolucionaria anticapitalista se de en los países de desarrollo económico estancado...indica también que, con la transformación del capitalismo nacional en imperialismo, el proceso de acumulación y concentración del capital... ha adquirido un modo nuevo y peculiar de funcionamiento” (Echeverría, 1966: 47).

real y formalmente– al capital internacional. De manera que conquistar el “poder real” significa desplazar a las burguesías *neocoloniales* de los aparatos del Estado y de la economía.

La conquista del poder real en una nación del Tercer Mundo no consiste, pues, en la mera usurpación del ‘poder’ de la burguesía neocolonial... los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo comprenden que, en la situación que les impone el imperialismo, *conquistar el poder significa construirlo* firme y pacientemente, antes, durante y después de la guerra de liberación<sup>27</sup> (Echeverría, 1966: 50, énfasis de Echeverría).

Señalado el desafío de la construcción revolucionaria en el contexto de las contradicciones imperialistas, es importante reconocer estas exigencias: la organización de las fuerzas armadas de la liberación nacional y la labor pedagógica que éstas asumen en la guerra revolucionaria; una política de alianzas con la ‘burguesía neocolonial’ que asumen posturas antiimperialistas ‘oportunistas’; el desarrollo de una ‘teoría económica’ favorable al socialismo, y, por último, desarrollar el internacionalismo proletario, esto es alianzas y conexiones con los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo (Echeverría, 1966: 50-51). De esta manera se sintetiza la exigencia que años anteriores estuvo ‘sobrentendida’: vincular la tareas críticas del intelectual comprometido a las ideologías de la dominación con la posibilidad de la revolución, para Echeverría, de carácter comunista.

En este tránsito, sin embargo, emerge la pregunta por la nación. Nacionalismo, nación y revolución van poco a poco tejiendo una comprensión sobre la historicidad. Se recalca permanentemente la importancia de ‘salir del subdesarrollo’ –lo que también significa salir del colonialismo– como la

27 El párrafo completo dice: “La conquista del poder real de una nación del Tercer Mundo no consiste, pues, en la mera usurpación del ‘poder’ de la burguesía neocolonial. Es verdad que la victoria sobre el ejército regular de esta burguesía y de los interventores imperialistas significa un golpe decisivo en el camino a dicha conquista. Mas tal victoria es realmente efectiva sólo como consecuencia de una victoria más sutil y más amplia en el seno de las masas proletarias y en el contexto de las contradicciones internacionales imperialistas y sólo como preliminar de una tarea efectiva de desarrollo económico, asegurada por una dictadura democrática de la clase trabajadora y por el apoyo del socialista internacional. Los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo comprende que, en la situación que le impone el imperialismo, *conquistar el poder significa construirlo* firme y pacientemente, antes, durante y después de la guerra de liberación” (Echeverría, 1966: 50, énfasis de Echeverría).

única posibilidad de advenir a la nación. Salir del subdesarrollo va a significar dejar de ser *premodernos*. El colonialismo como problema se dibuja con mayor claridad. La crítica al colonialismo está orientada por la *búsqueda* de la auténtica cultura nacional. Se produce, sin embargo, un desplazamiento de la ‘nación-país’ a la nación latinoamericana y al contexto mundial. Es el momento que en América Latina se dan las condiciones acerca de su historicidad en lo que se conoce con el nombre de *filosofía latinoamericana* y su búsqueda de lo propio, lo auténtico, y la peculiaridad del pensar latinoamericano. Ya, a esta altura, ha surgido el problema de la cultura nacional. Se ha pasado de la denuncia iconoclasta a la problematización de la ‘ausencia’ de la cultura nacional, sin embargo, bajo el presupuesto de que es una cultura inauténtica.

La importancia del estudio de los textos responde a la exigencia de mostrar los contextos en que emergen los enunciados que hacen posible la aparición de los objetos del saber. Estos no sólo objetivan un campo de visibilidad/inteligibilidad, sino que además, por las exigencias políticas, descubren o hacen posible un campo de intervención. En este sentido, los textos están permeados por las tensiones socio-políticas, lo que no significa que sea a partir de estas tensiones que puedan ser descifrados. Ellos abren un espacio a la escritura objetual, es decir, en la configuración desde los conceptos de una comprensión analítica de una situación histórica. El esfuerzo de conceptualización y comprensión que forma parte de las prácticas discursivas no se reduce a ser ni un reflejo, ni una toma de conciencia, sino la labor de producción de conceptos y de objetos de saber. Las tensiones sociales, como el devenir histórico, se condensan y sedimentan en determinadas problematizaciones y en determinados conceptos. De ahí, que consideremos que los conceptos que van apareciendo en el decurso de un proceso social no son simples palabras, sino esfuerzos intelectuales de determinación de la singularidad de un proceso.

Nos encontramos en una dirección opuesta a la historia-de-las-ideas que organiza los textos a partir de temáticas, agrupando textos que han sido producidos en contextos diferentes y en tiempos distintos. Damos importancia a la ‘cronología’ en el apareamiento de los textos (Palti, 2009), pero plantea una exigencia más compleja de enfrentar la relación del texto con el objeto del pensamiento. La relación temporal de la emergencia de

un *objeto* va más allá de la coyuntura, a la que nos remite inexorablemente la secuencia cronológica, y responde a procesos de temporalidades diferentes, a distintos estratos del tiempo (Koselleck, 2001). La emergencia de un objeto del saber atraviesa por un proceso de fractura del orden visible anterior que puede durar algunas décadas, el cual consiste de una sistemática destrucción del orden de los conceptos, de sus objetivaciones y de las teorizaciones que lo acompañan. A este momento de ruptura lo hemos llamado el *momento tzántzico* donde se cuestiona un orden de lo visible y de lo pensable que abrió las condiciones de emergencia para el apareamiento de nuevos objetos del saber para la crítica. Esta es una de las características de este momento, de ahí que encontremos formulaciones cuya ambigüedad parecen volverse inteligibles solamente en el momento previo.

La pregunta sobre las tareas del intelectual comprometido va a continuar a lo largo de esta década llegando en algunos casos a tener un marcado ‘dogmatismo’ y de un fuerte desconocimiento de los debates más amplios que se estaban desarrollando en ese momento en Europa y América Latina, por ejemplo, en el campo de las artes. Lo que se buscó recalcar es el compromiso, muchas de las veces entendido de modo mecánico y religioso, con la transformación radical de la sociedad. Alejarse de las ‘masas’, del ‘hombre común’, fue considerado una suerte de ‘traición’, de ‘aburguesamiento’, de los artistas o intelectuales. La exigencia fue *hablar el lenguaje del pueblo*. Enunciado empírico, pues se suponía que el pueblo estaba claramente identificado con los obreros, los campesinos, los trabajadores, olvidándose que esta categoría política es una construcción y un objeto de la lucha política. El *arte decorativo* de los ambientes de burgueses no contribuía en nada al incremento y la toma de conciencia.

Y no es que quiera atacar las modalidades abstraccionistas, geométricas o informalistas –dice Ulises Estrella al llamar la ‘atención’ de los pintores ecuatorianos hacia el ‘compromiso’– por el simple hecho de ser tales y representar a un esquema occidentalizante, no. [...]...todo eso de nada sirve porque a nadie mueve, necesitamos un cambio urgente de concepto y de entendimiento del pintor acerca de su función en la historia ascendente a la liberación de este Ecuador neo-colonizado (Estrella, 1965: 133-134).

Si se observa bien, el compromiso del intelectual, del poeta, del artista, significó su subordinación a la política, a la exigencia de una relación viva con *las masas*. “¿No será necesario más bien que los pintores busquen nuevas formas expresivas, medios más eficaces de entrar en la sensibilidad del hombre común, de representarlo y simbolizar su lucha?” (Estrella, 1965: 134). No existe, se sostuvo, ningún arte descomprometido. Todo arte, o literatura, al estar producido en sociedad está implicado socialmente; de modo que el arte está siempre comprometido. En una sociedad de clases el arte es de clase, ya que el arte es vehículo de la ideología de una clase determinada, y que oculta, a nombre del *arte por el arte* el interés político de clase que subyace. La clase dominante alentará aquello que afirme y no cuestione su dominación. “De tal suerte, sucede que las clases o de las capas sociales dominantes tratarán de imponer su ideología como la única verdadera y en arte propiciarán aquello que permita su dominación y no atente contra ‘el orden y la seguridad’ de esa clase” (Ron, 1965: 161-168). ¿Cuántos creadores, poetas, literatos, teóricos, fueron sacrificados con este modo de comprender el ‘compromiso’? La exigencia de estar con el ‘hombre común’, la comprensión teleológica de la historia, la aceptación del ‘mito de la revolución’ (Echeverría, 1995), las tensiones entre la creación individual y la exigencia social del compromiso van a convertirse en una suerte de *obstáculo epistemológico* en la producción intelectual.

La noción de arte o literatura comprometido fue la constante en el cuestionamiento a las ideologías del ‘arte por el arte’. Estas tienen como su principal vehículo de circulación a la revista *Ágora*, cuyo editorial, *Autojustificación* expone su punto de vista,

Misión fundamental de la revista es trabajar por la reivindicación de la palabra; trabajar porque el escritor desempeñe y cumpla su papel con honradez: la función primordial del escritor es dominar su instrumento (lo demás vendrá por añadidura)... Los charlatanes, sabemos, se reúnen en la plaza pública y allí el pensamiento es más caótico que en ninguna otra parte (Editorial Revista *Ágora*, 1965, citado por Arcos, 2006: 153).

Esta declaración que constata un línea de demarcación con las revistas que hemos recorrido, marcadas por la urgencia política en las cuales, ya lo

hemos mostrado, la literatura como el arte deben contribuir al incremento de la toma de la conciencia del pueblo. En la revista *Ágora*, número 7, Diego Araujo Sánchez realiza una toma de posición en este debate con la publicación de su artículo “Arte puro y arte comprometido” (Araujo, s/a: 20-26) donde efectúa un cuestionamiento duro al realismo socialista y al arte soviético, con la finalidad de afirmar la ‘voluntad del arte’ sin que se encuentre subordinado a las doctrinas políticas redentoras. El arte puro, dice Araujo, no es una posibilidad real, sería sacar a la obra del mundo sociohistórico<sup>28</sup>.

El arte comprometido ha venido a menos por un ala de propagandistas de avanzada que rechazan toda norma para el arte, excepto...la que ellos divulgan. Además, enristran sus teorías contra los artepuristas que para ellos, son y todos los que no siguen las pautas del realismo socialista (Araujo, s/a: 22).

El realismo socialista, para Araujo, no es otra cosa que una ideología estética, cuya justificación no es estética “...sino didáctica, utilitaria y política...”. De manera que para Araujo los defensores del arte comprometido encubren la manipulación política de los ‘hombres de carne y hueso’ al servicio de una doctrina política. No sólo estaba en disputa una comprensión del arte y la literatura, sino la comprensión de la política como núcleo de los enfrentamientos en el campo del poder cultural.

El compromiso ideológico y político en ningún momento fue negado por las revistas culturales de izquierda como *Pucuna*, *Indoamérica* o *Bufanda del Sol*. Al contrario, permanentemente se recalcó la búsqueda de un lenguaje capaz de conjugar la producción intelectual con la militancia política por la transformación. El artepurismo fue reducido a una aspiración individualista, subjetiva, es un absurdo que no debe “tomarse en cuenta”

28 “Pero un arte puro en sentido riguroso resulta absurdo entre los seres humanos. Para ser tal, debería renunciar al menor contacto con la realidad, filtrar de él toda preocupación por los destinos humanos, buscar solamente sólo sus propias reglas... El artista no es un espíritu sino un hombre. Sus exigencias son también las exigencias de un cuerpo. Por ello, cualquier intento de encontrar en el arte por sí mismo un valor absoluto, parece una ilusión descabellada [...] al aceptar que el arte es sobre todo creación... crear es producir algo de la nada. La analogía permite, claro está, aplicar el término al quehacer del artista. Este, por consiguiente, alcanza su apogeo cuando se libera de toda servidumbre” (Araujo, s/a: 22).

en momentos en que la exigencia era, se dijo, la transformación revolucionaria. Esta exigencia también planteó en la práctica un alejamiento de la reflexividad crítica y teórica. La militancia operó como un factor de anti-intelectualismo<sup>29</sup> (Gilman, 2003: 165-167). Se dijo que los defensores del *artepurismo* eran estetas a los que solamente les interesaba la forma, no el contenido<sup>30</sup>, y la ‘belleza’ en abstracto. Al magnificar la dimensión formal de la obra de arte, el artepurismo no hace más que expresar su no involucramiento con los sucesos en el mundo, “...en el fondo, el esfuerzo por desvalorizar el contenido significativo del arte no se propone otra cosa que evitar la política en favor de la política” (Tinajero, 1965a: 234). El silencio sobre las contradicciones de la realidad, de los antagonismos sociales, no hacen más que poner en evidencia que el artepurismo no es un “fenómeno estético sino una actitud política”. Como ya lo hemos mostrado la noción de compromiso operó produciendo *líneas de demarcación* en las *actitudes* respecto al arte, la pintura, la literatura.

¿Cuál es entonces la misión del escritor latinoamericano? Nos estamos refiriendo, claro está, a una *toma de conciencia* de su responsabilidad, de su proyección política, incluso lo que ha dado en llamarse arte puro, posición servidora... de una doctrina política que finca sus posiciones en el individualismo total (Alejandro Moreano, 1965b, énfasis de Moreano).

Arte comprometido, literatura comprometida. La literatura debía contribuir a la ‘movilización’ de las masas por medio de incrementar su conciencia sobre la dominación; de este modo, la literatura contribuye a la emancipación.

29 “En realidad, el antiintelectualismo obligó a todos los intelectuales progresistas al procedimiento jurídico de *inversión de prueba*. Puesto que la historia demostraba que el riesgo de todo intelectual era devenir contrarrevolucionario, para defenderse debía demostrar que *no lo era*, sino *lo que no era*, y estar eternamente disponible para dar fe de su fidelidad a las posiciones revolucionarias [...]. El clima de antiintelectualismo estigmatizó como burgueses, contrarrevolucionarios o mercantilistas a todos aquellos que postularon la especificidad de su tarea y reclamaron la libertad de creación y crítica [...]. Para el antiintelectualismo, la literatura era un lujo al que se debía renunciar, porque, al fin y al cabo, para hacer la revolución sólo se necesitaba de revolucionarios” (Gilman, 2003: 180-181).

30 “La fórmula ‘el arte por el arte’ deja entender sin lugar a dudas que el principio fundamental del artepurismo consiste en negar que el arte tenga un fin extraño a sí mismo... es evidente, sin embargo, que la obra de arte está hecha de elementos de la realidad, y esta es la primera dificultad que el artepurismo debe salvar. Para hacerlo, sus defensores escinden la obra de arte en dos momentos: arte y contenido...” Tinajero (1965a: 227).

El escritor latinoamericano debe dirigirse no sólo a quienes pueden escucharlo, a quienes deben hablar; para crear, en lo posible, los condicionamientos de la praxis, esto es, la conciencia de la opresión y, por ende, movilizar esas masas hacia sí mismas y sus problemas y, sobre todo, a las soluciones auténticas (Moreano, 1965a: 175).

Desde esta perspectiva, sin duda, el artepurismo contribuye a la evasión y a la alienación, carece de importancia colectiva y, por tanto, no tiene ninguna proyección histórica. Drama y tensión desde el compromiso político, o estético, respecto a una individualidad que es negada en los mismos momentos en que el programa de modernidad va copando los distintos ámbitos sociales. Paradójica experiencia de la individualidad, la tragedia de su no clara definición es negada por la misma exigencia que la promueve.

La aspiración al cosmopolitismo del momento tzántzico se confunde con el internacionalismo, la vinculación de los artistas e intelectuales de América Latina con la tarea de construir la ‘nación latinoamericana’. Se busca acabar con el provincialismo, esto es, la actividad cultural e intelectual aislada de un país a otro, y de una región a otra. Esta noción de provincialismo opera como un modo de criticar la ‘ausencia de universalidad’, entendida como cosmopolitismo y construcción del estado-nación, pues lo que se ha vivido hasta ese momento es una cultura nacional *inauténtica, postiza*. Pero la construcción de una cultura nacional auténtica va ligada con la ‘recuperación’ de la historia. De dejar de ser ‘objeto’ de la historia europea y convertirnos en ‘sujetos’ de nuestra propia historia. Sin embargo, los momentos de utopía política plantea una identificación imposible en la necesidad de producir una des-subjetivación/subjetivación política (Rancière, 2006b)

Indoamérica, esta porción de tierra al borde de su agitación política liberadora, obliga hoy a sus poetas e intelectuales nuevos y viejos a integrarse en modos y artes hacia definida expresión de *conciencia nacional*. Conciencia de y acerca de todo el conglomerado humano con el mismo origen étnico, similar historia y vocación cósmica, que constituye esta mestiza y subdesarrollada nación latinoamericana, por encima de las convencionales fronteras que nos ha dejado esta larga sucesión de colonialismo, caudillaje y demagogia (Estrella, 1965: 3, énfasis de Estrella).

La tarea es la lucha contra la herencia y continuidad del colonialismo, en el momento de una crisis del capitalismo y de la cultura occidental-burguesa, desde la posibilidad de construir una auténtica cultura latinoamericana cuyo acontecimiento fundador no es otro que el proceso revolucionario anti-capitalista<sup>31</sup>. En la comprensión que desarrollan acerca de la ‘historia’ se impone una perspectiva progresista-teleológica donde se producen algunas identificaciones: subdesarrollo = prehistoria, feudalismo = estructuras caducas = falsa cultura, estos formarán un ‘axioma’ interpretativo. La revolución aparece como signifiante de la promesa, de la discontinuidad, del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, pero no se encuentra en ningún lugar, –hasta este momento– de un modelo social alternativo al existente que no sea en términos abstractos. Lo falso, lo inauténtico, va a estar relacionado con la colonia, con la cultura burguesa, pero es un presupuesto implícito no desarrollado. La literatura como movilizadora de la conciencia, una apuesta estética para un cambio político.

### De la denuncia a la posibilidad de la escritura crítica

Con la irrupción tzántzica a inicios de la década de los años sesenta se abrió una posibilidad de un pensar crítico, entendido como denuncia de la ideología y de los mecanismos de la dominación, al mismo tiempo que se fue fraguando la posibilidad de la constitución de objetos del saber en los que esta crítica adquiriera cuerpo. Con la aparición de las revistas, como vehículos de circulación de un conjunto de enunciados, emerge una escritura en la que se buscó dar concreción a la crítica, de este modo aparecen algunos *objetos* como la nación, el mestizaje, el colonialismo, el imperialismo. Para la historia del pensamiento, como producción de narrativas, no se trata tan sólo de perseguir la aparición de conceptos-guías para descifrar

31 “...la conformación de una verdadera cultura requiere de un proceso revolucionario, sobre todo si tenemos en cuenta que las formas y estructuras caducas –feudales– de nuestros países impiden la cristalización válida de esa cultura... Hace falta una suerte de nacionalismo, en la medida en que ese nacionalismo representa una legitimidad cultural, un preanuncio de un integrarse universal. No ‘chauvinismo’, sino reflexión orientada a una personalización –y consecuente universalización– creciente y vital” (Tinajero, 1965c: 4).

los campos de poder como nos ha propuesto la historia conceptual<sup>32</sup>, sino que rastreamos la aparición de los objetos del saber, considerando a estos como aquellos *objetos* que emergen en un emplazamiento discursivo, y no como un reflejo de un estado de cosas, o como mera representación. Para decirlo de otro modo, cuando atendemos la aparición de nuevos conceptos, estos no se encuentran desligados de un objeto de saber al que hace posible, al que describen, explican y del cual buscan descifrar sus dinámicas. Conceptos como colonialismo o mestizaje no aluden solamente a un estado de enfrentamiento de las fuerzas políticas, sino a esfuerzo de conceptualización respecto a la realidad histórica. Este esfuerzo toma cuerpo en la configuración de objetos del saber. No sólo que los conceptos, como sugiere la historia conceptual, son indicios de un campo de fuerzas, sino que los objetos son campos de querellas ‘hermenéuticas’ y, sin duda, políticos. Ahí lo que está puesto en juego es un orden de lo pensable. Ningún concepto opera aisladamente por fuera de un régimen discursivo. Lo que se abandona en nuestra perspectiva es la consideración de las ideas, de las representaciones, o de los enunciados, como epifenómenos de la realidad, los considera como prácticas específicas: producen conceptos, enunciados, objetos y, por tanto, plantea un horizonte de visibilidad/inteligibilidad.

La posibilidad de una ruptura se había producido. Esta ruptura no puede ser explicada desde la biografía intelectual de alguno de sus protagonistas, sino que se debe considerar todo el campo discursivo como condición de posibilidad. Además, la ruptura no es un hecho que se da en un momento, sino un proceso que una vez arrancado produce efectos, que se llevarán a cabo en el orden de lo pensable. La aparición de nuevos objetos del saber para la operación crítica que emerge en esta década sitúa una discontinuidad relevante respecto al régimen discursivo mantenido por el discurso de la CCE desde su fundación y que fue blanco de las críticas *parricidas* del grupo tzántzico. Al mismo tiempo que se ve anclada en determinados límites.

32 Como Reinhart Koselleck nos advierte en la introducción al diccionario histórico de conceptos: “Que la historia se deposita en determinados conceptos y que precisamente llega a ser historia mediante ellos tal y como ésta se entiende es la *premisa teórica* del método histórico aquí utilizado [...]. Interpreta la historia a través de sus respectivos conceptos así como entiende los conceptos históricamente: la historia de los conceptos tiene como tema la convergencia de concepto e historia” (Koselleck, 2009: 102).

La dictadura de la Junta Militar de Gobierno (1963-66) contribuyó a radicalizar la crítica y la acción política de los grupos culturales emergentes. El programa de modernización de la Junta se planteó la reorganización de la Universidad Central y de la CCE. Años más tarde con el derrocamiento de la Junta Militar (marzo de 1966), y la presidencia interina de Clemente Yerovi, se abrieron las condiciones políticas para plantear la reorganización de la CCE, esto es “barrer de ella los vestigios de la dictadura”, con un movimiento nacional coyuntural que se autodenominó Movimiento por la Reorganización de la Casa de la Cultura (Tinajero, 1987: 99); se buscó poner en jaque a los ‘los sepultureros de nuestra cultura’ como los denominó el editorial de la revista *Indoamérica*, número 6:

No sabemos si hasta el momento en que aparezcan estas líneas se habrá conseguido ya la reorganización de la CCE, solicitada por *todos* los escritores y artistas jóvenes de la capital [...]. ¿Es que aún no han advertido, los señores casaculturistas, que sólo les ha sido necesarios tres años para sepultar nuestra cultura, o al menos hacerla retroceder al estado de la Colonia, cuando no servía más que de diversión de salón, ofrenda a la autoridad de turno o medio de ascenso personal? [...]. No señores, no. La farsa tiene que terminar. La cultura, cuando no es una actividad auténtica dedicada a buscar y revelar el ser íntimo de un pueblo, carece de razón de existir: se convierte en sainete, a veces de tan mal corte como el actual... [para terminar afirmando] Hoy sólo cabe una actitud francamente crítica (Editorial, *Indoamérica*: 2; énfasis de la revista).

Las gestiones por la reorganización no prosperaron por lo que optaron por la toma de la Casa de la Cultura.

Los cuestionamientos a la CCE crecieron cuando esta institución fue ‘intervenida’ por la Junta Militar, quien puso como su presidente a Jaime Chávez Granja. La oposición a la Junta Militar hace posible que los escritores y artistas, agrupados en el AEAJE, fundado en la ciudad de Latacunga en noviembre de 1964, no sólo se opongan a ella por razones políticas, sino que se plantean inquietudes respecto al problema de la cultura nacional. La ‘intervención’ fue considerada promotora del anquilosamiento cultural. De manera que con la caída de la Junta Militar se planteó la necesidad

de una ‘reparación’, de una ‘reorganización’, de la institución rectora de la cultura nacional<sup>33</sup>. Al no concretarse la reorganización ofrecida por el Gobierno se realiza la ‘toma’ de la CCE<sup>34</sup>, por alrededor de un centenar de escritores y artistas, el 25 de agosto de 1966, cuando se realizaba una plenaria; se afirmó que en ésta se iba a realizar una reelección de los miembros ‘no-renunciantes’. La toma se realizó sin violencia. Los miembros ‘no-renunciantes’ fueron obligados a retirarse<sup>35</sup>. Al día siguiente reciben el apoyo de organizaciones sindicales y universitarias. El Gobierno establece un diálogo con los ‘rebeldes’ y se busca una salida legal a los sucesos que llevaron a la ‘toma’, “...el problema se redujo a la búsqueda de cauces legales para una revolución que se había impuesto por sí misma” (Rodríguez Castelo, 1968: 37). Lo que buscaba este ‘movimiento de reorganización’ eran dos planteos: acabar con la inoperancia y el academicismo y, segundo, llevar a cabo la ‘popularización de la cultura’. Se expide una nueva ‘ley de estructuración de la Casa de la Cultura’, el 29 septiembre de ese mismo año, y en el mes de noviembre se elige al nuevo Presidente de la CCE, al fundador de la CCE, Benjamín Carrión, quien fuera destituido por la dictadura. El editorial de la revista *Pucuna* número 7, de marzo de 1967 dice:

33 “...el que la Casa de la Cultura hubiese sido intervenida por la dictadura exigía una reparación; una institución rectora de la cultura nacional debía acabar con posturas de fácil conformismo y hasta de adulación para con la dictadura... La Casa de la Cultura cerrada a sólo un círculo, había de abrirse a todos los ecuatorianos que quisieran hacer obra cultural auténtica” (Rodríguez Castelo, 1968: 14).

34 “...a pesar del clamor unánime de escritores y artistas de Quito y de todo el país, a pesar de las repetidas llamadas del Ministro de Educación, a pesar de cuanto dijera el Presidente...los miembros no-renunciantes de la Casa de la Cultura se reunieron e iban a reelegirse. Entonces, puestos ante la disyuntiva de ver burlada una vez más la voluntad mayoritaria por una oligarquía que...se había acostumbrado a imponer su parecer... [fue cuando] escritores y artistas resolvieron: ‘hay que tomarse la Casa’” (Rodríguez Castelo, 1968: 25).

35 “Parecería ridículo o mezquino que una multitud tan grande de gente joven intimidase la salida de una sala de sesiones a un par de decenas de pacíficos caballeros, tanto de ellos ancianos; y, en verdad, sería insignificante, falto de interés, si no se atiende a que esas dos docenas de hombres sentados alrededor de una mesa representaban el grupo que había dominado la cultura ecuatoriana de los últimos veinte años, en proceso constante de enquistamiento y esclerosis, y que detrás de ellos, sosteniéndolos, estaban grandes fuerzas de presión: tres de ellos eran de la plana del diario más rico de la sierra, otro era de la familia propietaria de uno de los dos grandes diarios de Guayaquil. Había un elemento del clero, respetadísimo en las esferas religioso-sociales; profesores y autoridades universitarias, con gran poder en círculos ministeriales. Rarísimo sería entre ‘gentes de orden’, entre la ‘sociedad’ y aún en los círculos gubernamentales los que viesan con buenos ojos esta irrupción de la juventud y los creadores sin castas, en el salón aquel convertido con el paso de los años en reducto académico” (Rodríguez Castelo, 1968: 30).

Ya decíamos que la bronca surgiría cuando la decrepitud llegara a su límite. No fue sorpresa que el pasado mes de octubre nuestro movimiento decidiera la toma de la CCE. Acto de hecho, de fuerza para desplazar a las sanguijuelas y exigir –de cuerpo presente– no al Gobierno sino a los trabajadores una solidaridad que haga posible la reforma substancial de este organismo en todo el país. El pronunciamiento que, finalmente con el Primer Congreso de los Trabajadores de la Cultura, definía el verdadero camino de la Casa de la Cultura, es decir, una institución financiada por el Estado destinada a fundamentar la auténtica cultura nacional [...]. Sin embargo, al paso de tres meses y habiéndose adoptado una conciliación que permitió la vuelta de Benjamín Carrión...vemos claro que no se ha tratado mínimamente de reforma, sino más bien se mantiene el criterio de restauración (Pucuna 7, 1967: 3)

Para algunos de sus protagonistas, la revolución cultural había triunfado (Rodríguez Castelo, 1968), para otros, era un acto de restauración<sup>36</sup>. En la interpretación de Rodríguez Castelo se perfila una comprensión generacional, lo que se vivía era una ruptura generacional. En los textos escritos años más tarde por los protagonistas también se refieren a los ‘jóvenes rebeldes’, esta palabra opera como índice de otra presencia no dicha: la modernidad y la recomposición de fuerzas en el campo cultural. También se puede leer como un síntoma de comprensión que se tenía de la política y de la revolución: tomar una institución, sea la CCE o el Estado. La propuesta que se menciona, pero que no se encuentra expuesta en ningún documento es la popularización de la cultura. ¿Qué significó esta propuesta en el momento en que empieza en Quito a desarrollarse la *cultura de masas*? Si la política produce subjetivación, nombrar, constituir un sujeto –según Rancière–, la toma de la CCE no puede considerarse como acontecimiento político, sino como una afirmación de la normativa institucional policial. Nombrado Carrión, el ‘movimiento de reorganización’ se desintegra. Los miembros de la izquierda, especialmente el grupo tzántzico, se retiran de la institución,

36 “El 12 de noviembre se eligió a Benjamín Carrión para presidir nuevamente la institución que había fundado veintidós años antes, y a Oswaldo Guayasamín para ejercer la vicepresidencia más nominal que efectiva: la reorganización de la Casa de la Cultura había culminado en una restauración” (Tinajero, 1987: 100).

Al día siguiente empezaron a retirarse los intelectuales de izquierda, para quienes no tenía sentido la permanencia en la institución. Desbordado de sus propias premisas que nunca habían llegado a diferenciar la producción artística y literaria de la acción agitacional, el movimiento de la izquierda no podía afirmarse en la aplicación de una política cultural que tuviera como asiento una institución oficial, y exigía para sobrevivir un ámbito que iba más allá de sí mismo y se confundía con la transformación general de la sociedad (Tinajero, 1987: 101).

Como signo del debate de los años sesenta la ‘toma’ de la Casa de la Cultura, al decir de Cueva, es un resultado ‘pírrico’ (1986: 186).

No es casual que surgiera el lema ambiguo de la *popularización de la cultura* en una atmósfera donde se demandaba el trabajo de los intelectuales, y de los artistas, en la toma de conciencia de las masas a favor del cambio revolucionario; efecto pragmático de una comprensión instrumentalista de la política. En el editorial de *La Bufanda del Sol* 3-4, de marzo-julio, Alejandro Moreano planteaba el punto de vista de la revista:

Esta no es una revista política, en el sentido usual de dicha acepción. Pero en la medida en que se inscribe en el proceso por una auténtica cultura nacional y latinoamericana; por una nueva conciencia y una nueva humanidad –a lograrse solo cuando los verdaderos valores de la cultura se integren en el movimiento de transformación socioeconómica del Ecuador y Latinoamérica [...] ‘La Bufanda del Sol’, cree que la vanguardia consciente de la clase intelectual, de la clase universitaria, debe vincularse a las masas desposeídas, organizarlas, para la conquista de la dignidad humana; para la integración y la construcción de una auténtica cultura (1966: 4).

El pragmatismo político e intelectual, el intelectual comprometido, tenía ante sí un imperativo ideológico, contribuir a parir la nueva sociedad. El proceso de radicalización y politización de los intelectuales y artistas produjo un fenómeno paradójico, o bien se convertían en hombres de acción, o bien ponía su arte al servicio de la revolución, con lo cual su condición misma de intelectuales, como aquellos que tienen la capacidad de decir toda la verdad al poder (Gilman, 2003: 160; Said, 1996), está puesta en entredicho. Sin duda alguna, fue un momento de definiciones políticas

para los intelectuales y los artistas, por el cambio social, pero también, el advenimiento de la modernidad se imponía y exigía la necesidad de construir un nuevo espacio de lo visible. La revolución fue considerada como un *acto cultural* en sí mismo, por lo que los intelectuales fueron percibidos como militantes que contribuían al incremento de la conciencia mediante prácticas agitacionales, pues, no tenían que encontrarse *divorciados* de las masas, debían ir hacia ellas para *educarse* y luego *devolver* lo aprendido con la producción de obras de arte, novelas, etc., en el lenguaje *sencillo* del pueblo. Su tarea crítica consistía, fundamentalmente, en contribuir a la desalienación de la conciencia de las formas coloniales. Esto supuso, ya lo hemos mencionado, la impronta de construir una narración crítica de la historia cultural del Ecuador. La vitalidad de la ruptura es correlativa a la insuficiencia de la transformación, el “tiempo de la revolución” fue lugar activo de la promesa emancipadora de la modernidad.

Con la irrupción tzántzica, lo hemos dicho, se abrió el campo de la posibilidad de la crítica y se evidencia sus límites. Las diversas revistas culturales del período cuyo punto de inflexión lo constituyó la ‘toma’ de la Casa de la Cultura, van a ir poco a poco dejando de publicarse. Los objetos del saber que surgieron en este momento van a adquirir una escritura más sistemática, donde las aporías y las modalidades de la crítica van a ser objetivados con mayor claridad. El momento tzántzico va a tener en los libros *Entre la ira y la esperanza* de Agustín Cueva, y *Más allá de los dogmas* de Fernando Tinajero, la exposición de la ruptura de modo más acabado. Son novedosos en este sentido; la novedad sólo se establece en la posibilidad de modificar las premisas de los archivos culturales (Broys, 2005).

Ambos textos son publicados en el año de 1967 en circunstancias en que el momento tzántzico se encuentra en franca disolución. En estos se exponen de modo más acabado los problemas-objetos que surgieron: la inautenticidad cultural, el mestizaje, el colonialismo y la tarea de la búsqueda de lo auténticamente propio, la nación, la relación entre la literatura y la política; finalmente, el capitalismo, aunque no se haga referencia al régimen de hacienda<sup>37</sup>, se convierten en problemas-objetos a dilucidar. Estos *objetos*

37 No es casual, por tanto, que en la década de los años setenta y la primera mitad de los ochenta, las renovaciones más consistentes en el campo de la crítica provenga de los estudios agrarios, de la crítica al régimen de hacienda.

toman una forma escrituraria. En este sentido, si consideramos que los textos son objetos culturales complejos, estos no pueden ser comprendidos como el lugar donde vienen a reflejarse los conflictos sociopolíticos, o como la objetivación de una conciencia individual o social, sino como construcción en una práctica discursiva. Lo que se busca comprender es un fenómeno intrínseco al pensamiento y no como un efecto en la conciencia de cambios de otro orden, ya sean económicos, políticos, etc. La relación del concepto/teoría con ‘lo real’ no es de espejo o de reflejo, sino de tensión (objetivación, como índice, pero también de determinación, como factor, Koselleck, 1993). Las teorías, en este sentido, son textualidades donde se percibe la historia como escritura. En la reconstrucción de la producción de los *objetos* lo que se busca describir son los ‘puntos ciegos’ (Palti, 2007) en los que sostienen los distintos presupuestos que hacen posible un sistema de pensamiento.

Como sabemos, no existe sistema de pensamiento que se sostenga sin principios de visibilidad/inteligibilidad, aunque estos no sean inmediatamente percibibles, ni tampoco conscientes. Operan en las estructuraciones que hacen posible las comprensiones, los enunciados, las escrituras. De ahí la exigencia de hacer uso de los textos, de los artículos, de los programas, como de las declaraciones o de los escritos de ‘circunstancias’. La historia del pensamiento se plantea la descripción de estos ‘puntos ciegos’, esto es, hacer visible el orden de presupuestos implícitos que sostienen una ‘discursividad’<sup>38</sup>. Ya se ha dicho de muchos modos que no arribamos a la realidad tal y cual es, que siempre vamos cargados de un capital cultural, cualquiera que este sea, cuando entramos en contacto con la facticidad; los ‘hechos’ están siempre convertidos en textos (o en enunciados) que ya los han descifrado, que le han dado un sentido y significación. Pero lo que interesa conocer son los principios, siempre contingentes, que estructuran los ‘hechos’ en textos. Lo que hemos hecho es interrogar los distintos textos que circularon en las revistas culturales, y políticas, con la finalidad de

38 Como sugiere Palti en *Aporías* se trata de buscar “comprender el sistema de preguntas que subyace a cada sistema de pensamiento, pasar el ‘cepillo a contrapelo de la historia intelectual’ para descubrir sus puntos ciegos, y tratar de seguir las líneas de las que toman sus consistencia, necesariamente precarias. Se trata, en fin, de reconstruir las *problemáticas* que tensionaron o modelaron cambiantes constelaciones de ideas, más o menos inestables, remontar su arquitectura lógica a partir de aquel nivel en que ‘verdades’ y ‘metáforas’ resultan aún indisolubles” (2001: 12, énfasis del autor).



descubrir un proceso de estructuración de objetos de pensamiento; lo que se ha hecho es ir en búsqueda de las figuras de lo pensable en donde toman cuerpo los esfuerzos de comprensión y conceptualización del devenir histórico en momentos de advenimiento de la modernidad capitalista.

*Entre la ira y la esperanza* de Agustín Cueva marca un quiebre irreversible en la interpretación cultural e histórica de la cultura ecuatoriana y señala la ruta que ha de asumir un pensamiento crítico de la ideología y de la cultura, constituyéndose en una matriz fecunda a emularse en la siguiente década. El problema de la inautenticidad de la cultura ecuatoriana y del colonialismo se encuentra estrechamente vinculado, de modo, que la crítica al colonialismo es, en un mismo movimiento, crítica de la inautenticidad. Para llevar a cabo su operación crítica realiza una descripción de la historia cultural y literaria en una perspectiva de largo plazo, aunque se puede percibir que el uso que hace del archivo histórico-literario no es extenso. De modo que la historia que construye es la del discurrir de la producción histórica de la inautenticidad cultural como efecto de la dominación colonial, y más tarde, de la dependencia estructural a la estructura desarrollo/subdesarrollo del capitalismo mundial. Al hacer explícito la continuidad de la *herencia colonial* en las estructuras sociales y culturales de la sociedad nacional se lleva a cabo una crítica a la hegemonía que el eurocentrismo había alcanzado en nuestro país, aunque esta crítica en este texto inicial fuera realizada desde las mismas premisas eurocéntricas<sup>39</sup>. Podemos decir, inclusive, que uno de los impulsos iniciales del momento tzántzico fue justamente la crítica a la continuidad colonial, a la *enajenación cultural* fruto de la colonización y del neocolonialismo, a partir de la premisa de la ‘ausencia de una nación’. Aunque, en la totalidad de los ensayos que se han escrito sobre este período, no se alude a la existencia de una ‘sensibilidad nacionalista’ ésta, sin embargo, es reconocible en la denuncia y crítica al imperialismo, a las empresas transnacionales, en la necesidad de recuperar la memoria y el lenguaje del pueblo auténtico, en la construcción de la *auténtica cultura nacional*, que adquiere la figura de la promesa moderna.

39 Compartimos la crítica realizada por Cecilia Méndez (2009) a la supuesta ‘paternidad’ de la crítica al eurocentrismo por parte de los ‘poscoloniales’. Esta ya se había realizado en nuestro continente, cuyo exponente más destacado fue José Carlos Mariátegui en la década de los años veinte. En nuestro país, este texto de Agustín Cueva puede ser considerado en la misma perspectiva.

La disputa acerca del intelectual comprometido tendrá en este texto una respuesta desde la historia, al mostrar las distintas funciones que ha llevado a cabo el intelectual en la historia ecuatoriana desde la Colonia hasta la sociedad nacional. La identificación del intelectual con el escritor, o poeta es característica de los años sesenta, los que a su vez fueron valorados como la conciencia crítica de la sociedad. Sin embargo, en la historicidad de esta figura hecha por Cueva no siempre se percibe esa condición de ‘conciencia crítica’, al contrario, el esfuerzo mayor de los intelectuales radica en la legitimación del poder, en la producción de argumentos que contribuyan a sostener con legitimidad un orden social<sup>40</sup>. El énfasis puesto por Cueva en la relación literatura-clase social es determinante en la historicidad que realiza de los intelectuales<sup>41</sup>. Las funciones intelectuales en la Colonia son presentadas como fabricantes de la inautenticidad, como el punto de partida de negación de ‘lo propio’, el ‘colonizador’ niega la realidad para no sentir el peso de la realidad<sup>42</sup>. Esta negación de ‘lo otro’ es efectuada en la medida que se extiende el dominio de Occidente. Pero esta negación no es sólo un hecho político o militar, es, ante todo, una realidad discursiva. De este modo se comprende que la poesía colonial y los poetas coloniales, en los planteos de Cueva, “...construyen un espacio poético de exilio, libre dizque de contaminación por lo nativo: espacio lírico ‘puro’ que se convierte en refugio, en campo de mistificación, en antídoto contra lo vívido” (Cueva, 1987: 27). La condición del intelectual-escritor en la Colonia es de *servidumbre*, de *sometimiento* a los designios de la metrópoli y de la administración colonial. Se encuentra al servicio de la clase dominante, escribe para su diversión y enajena la realidad.

40 En la formidable genealogía del ‘intelectual’ latinoamericano realizada por Ángel Rama, no se duda en ningún momento del papel de constructor de legitimidad del poder que lleva a cabo el intelectual. “Es propio del poder que necesite un extraordinario esfuerzo de ideologización para legitimarse; cuando se resquebrajan las máscaras religiosas construirá opulentas ideologías sustitutivas. La fuente máxima de las ideologías procede del esfuerzo de legitimación del poder” (Rama, 2004: 39).

41 “Decir que una literatura es *de clase* equivale a nosotros a afirmar: a) que fue o es producida por el grupo al que se le atribuye, o al menos bajo su estricto control; b) que refleja su concepción del mundo o siquiera su situación en él, y sus predilecciones estéticas; c) que estuvo o está al servicio de los intereses de ese grupo” (Cueva, 1987: 31, énfasis de Cueva).

42 “Lo que ocurre es que la realidad americana fue para el colonizador un inenarrable, un verdadero innumerable artístico. Inframundo poblado de sub-hombres...” (Cueva, 1987: 26).

¿Qué más pruebas pueden decirse, efectivamente, de la eficacia de la palabra colonial y del papel social del escritor? Poeta, su misión consistía en distraer; orador sagrado, tenía que atraer y contraer. En ambos casos, era una pieza de la maquinaria de colonización; servil, fiel, arribista, adulator, vacío, superficial, nos ha dejado una herencia que aún en nuestros días es difícil repudiar” (Cueva, 1987: 34).

Lo que se pierde es la posibilidad de desarrollar la autenticidad, al decir de Cueva, por una literatura destinada al *encubrimiento*, a la imitación de los modelos peninsulares, al ansiado reconocimiento por parte de la clase dominante<sup>43</sup>. Pero al enfatizar en la pérdida o, en caso contrario, solamente en la *servidumbre*—esta noción usada por Cueva para describir el comportamiento de la ciudad letrada colonial forma parte de la semántica de la dominación del régimen de la hacienda, leída en el momento tzántzico desde la noción de feudalidad—, es eficaz, justamente, para indicar la imposibilidad de lo propio, de lo auténtico. La noción de enajenación constituye un centro importante en la narración crítica elaborada por Cueva. Entendida la enajenación como *extrañamiento* de los sujetos respecto a su propio mundo de la vida, de vivir una vida ajena, impuesta. El eurocentrismo tendrá en el intelectual colonial a un mercenario simbólico.

Al considerar las relaciones de fuerza y de enfrentamiento entre las clases y la literatura como un lugar donde se muestran la conciencia de estos enfrentamientos hace posible, de acuerdo a Cueva, observar en los desplazamientos temáticos que ocasionan los cambios estructurales, con ello, la modificación del *rol* de los intelectuales. De manera que un cambio en la estructura de clases va a significar un cambio en la ‘arena’ de los escritores, y artistas<sup>44</sup>, como el señalado en el ‘caso’ de Eugenio Espejo.

43 “Toda esta literatura no fue más que una *coartada*: un esfuerzo del colonizador por eludir su *hit et nunc*. Y eso explica, por ejemplo, su empecinamiento en ostentar ‘erudición’: habitante de un mundo ‘bárbaro’, tenía que, [...] poner en evidencia su calidad de miembro de la ‘civilización’ citando, pertinente o impertinente, cualquier autor ‘universal’, leído o no. Y aquello explica también el auge del culteranismo, así como el lenguaje engomado, abstruso de los sermones: discursos destinados a una imaginaria exportación [...] los segundos no eran eficaces aquí por su contenido, más o menos indiferente para un pueblo que ni siquiera conocía a fondo el español o lo desconocía en forma total, sino por ser anuncio (y recuerdo) de la consiguiente represión” (Cueva, 1987: 35, énfasis de Cueva).

44 “Una grieta se ha abierto en el edificio colonial: la fracción de la clase alta que aspira a tomar para sí sola el poder, se apoya en las clases inferiores hasta lograr su cometido, o al menos amenaza con

Espejo libra, pues, el primer combate contra la cultura colonial, que coincide con la entrada de una nueva clase en la arena literaria. Esto, no sólo porque él fuera totalmente mestizo, sino y sobre todo porque nunca antes se había escrito en el Ecuador *contra* el grupo detentador del poder político (Cueva, 1987: 43, énfasis de Cueva).

Espejo anuncia, según esta narrativa, la aparición de una *preconciencia* nacional, constituyéndose de este modo en el punto de partida cuya formulación más acabada se alcanza con la ‘literatura del treinta’. Se asume que Espejo es un intelectual crítico, esto es, denuncia las arbitrariedades del poder colonial. La noción de crítica, en Cueva como en otros ensayistas del período, es comprendida como denuncia de la ideología del poder. Sin embargo, señalada la discontinuidad que se abre con Espejo, “...con él se inicia el largo proceso de secularización de la cultura”. Se subraya la *continuidad cultural* de la Colonia, que significa, para Cueva, en la literatura la continuidad de las temáticas evanescentes, una de cuyas expresiones es la *literatura* feudal de los *decapitados*<sup>45</sup>. La aparición de la novela, a finales del siglo XIX, es un momento en donde la ‘clase dominante’ toma conciencia de ‘su historicidad’ en la contraposición de la literatura de Montalvo y Mera. La literatura es considerada en mejor documento donde se puede leer la conflictividad de la conciencia social, de este modo, el desciframiento de la novelística es un pre-texto para ejecutar la crítica ideológica a la dominación. El siglo XX, “edad de la narrativa”, va a ser testigo de la aparición de un literatura crítica, a una “repetición de lo ocurrido en los períodos preindependentista y prerrevolucionario (liberal)” (Cueva, 1987: 52) por *la literatura del realismo social*. En ella se ‘reivindica’ al dominado, como el cholo, el indio, el mestizo, el montubio. Esto se hace posible, nuevamente, por la modificación en la estructura de clases, con la emergencia ‘insurreccional’ de las clases medias<sup>46</sup> y la aparición del

acudir a ellas. Y como proclama el carácter universal de sus reivindicaciones, mal puede impedir que se exprese los intelectuales de extracción popular...” (Cueva, 1987: 44).

45 Este planteamiento de Cueva mantenido en varios ensayos acerca de la literatura ecuatoriana resulta polémico por su mecanicismo, e inexacto por su formulación.

46 “la astucia cede el paso a la amenaza, porque la voz del escritor de clase media ya no sale por la grieta abierta en la parte alta del edificio social [...], sino que viene del eco del clamor popular. Como nunca antes, esta literatura cumple, por eso, con un papel revelador y, puesto que lo que

proletariado. La posibilidad de una conciencia nacional-popular, con esta literatura, está abierta,

la literatura [del treinta]... no es nacional por el solo hecho de utilizar el lenguaje nuestro. Lo es, también y sobre todo por haber hallado una respuesta artística adecuada a nuestra original condición, dentro de los límites y posibilidades de la época (Cueva, 1987: 55).

El énfasis expuesto en la relación literatura-clase social permite a Cueva trazar una descripción de larga duración de la historia cultural ecuatoriana. A pesar de indicar la inscripción estructural de la literatura en las relaciones de fuerzas y de enfrentamiento entre las clases, aquella es comprendida como un lugar de objetivación de la conciencia de clase. De este modo, la nación aparece como un *sujeto* que va adquiriendo conciencia de sí misma por medio de la narrativa, la poesía, el teatro, la arquitectura. Además, lo que se narra son los distintos momentos de discontinuidad-continuidad de la conciencia ecuatoriana. La finalidad de esta reconstrucción es obvia, se trata de percibir la posibilidad de construcción de una cultura *auténtica* desmistificando, deconstruyendo, a la 'falsa cultura', explicitándose la *herencia colonial*. De manera, que la posibilidad de una 'auténtica cultura nacional', significa el fin del colonialismo y de la inautenticidad. Aparece *la nación como sujeto*. Sin duda alguna, es un intento de totalización de la historia ecuatoriana desde los momentos de la conquista hasta la 'sociedad nacional'.

No olvidemos que este trabajo de Cueva se asienta, como telón de fondo, en un proceso de tránsito hacia una afirmación de una modernidad capitalista periférica, donde las transformaciones agrarias son constitutivas de una nueva sensibilidad y experiencia sociales. Si continuásemos con el modo de operar de la crítica propuesta por Cueva, la crítica a la herencia colonial elaborada por este autor se ubicaría perfectamente en los desplazamientos estructurales señalados, pero también sería la expresión de la 'conciencia' de las clases medias urbanas emergentes en la década de los años sesenta. Una limitación para la crítica que actúa como un círculo

se quiere es mostrar es la distancia existente entre el horror de la realidad y la imagen idílica que tradicionalmente se ha presentado de la misma, estos escritores recurren principalmente a la narrativa..." (Cueva, 1987: 53-54).

vicioso: la *cuestión agraria* es apenas considerada en la ensayística crítica de esta década. Sin embargo, los apuntes que realiza acerca de los momentos de la 'conciencia feudal' en el Ecuador, son uno de los pocos esfuerzos por descifrar y desmontar lo que él concibe como las categorías de la 'conciencia feudal'. No entra, en todo caso, a una discusión de los conceptos o categorías del pensamiento, menos aún, a su pervivencia como principio estructurante de la experiencia y sensibilidad social. Su crítica va dirigida a la denuncia de la continuidad colonial para la acción política. La crítica de la literatura feudal es una forma de combate político. Crítica a Mera, Gonzalo Zaldumbide, los decapitados, es decir, a los intelectuales en sus obras. Se comprende esta tarea como un momento de la desmistificación de la Colonia aún persistente en la 'República'. Descolonizar las conciencias abre la posibilidad de advenir a una nación que parece esperar su turno, y cuyo protagonista, que no dudaron en señalarlo, sería el mestizo y el proletariado. La producción poética en la conciencia feudal, señalada permanentemente por Cueva, radica en contribuir a la evasión, a la fuga de la imperiosa y lacerante realidad. Contribuye aceptar la realidad sublimándola. La enajenación no sólo nos hace extraños de nosotros mismos y de nuestro mundo, sino que además, proporciona referentes ilusorios.

Hacer la historicidad de la *conciencia social* usando como pre-texto la literatura, y por esta estrategia, resolver el problema del intelectual comprometido fue alentador, contribuyendo a identificar las tareas del intelectual: la denuncia de la continuidad colonial en la inautenticidad de la nación y llevar a cabo la crítica de la ideología de la dominación. Colonia e inautenticidad forman un prisma desde el que es posible imaginar la autenticidad, lo propio, con la construcción de una nación moderna. Un rostro de la promesa moderna es la construcción de una nación poscolonial. Para Cueva, la clase media fue el lugar donde se condensó la promesa moderna y la *síntesis* del mestizaje, sin embargo, su perspectiva era más bien trágica, pesimista (Arcos, 2006: 155) condensado en el ensayo *Mito y verdad de la cultura mestiza*<sup>47</sup>. Su planteo es el inacabamiento del proceso de mestizaje, y por ende, la ausencia de una constitución de una nación.

47 Este ensayo fue publicado originalmente en 1965, en *Indoamérica*, número 4-5, Julio-Diciembre.

En fin y para ir a lo fundamental, la cultura de este país no es firmemente mestiza en cuanto no ha logrado un verdadero y sólido sincretismo, capaz de definirla como entidad original y robusta...para que pueda hablarse de cultura *mestiza* es menester no sólo la concurrencia heteróclita de elementos de prosapia diversa, sino además la fusión de los mismos en un todo orgánico y coherente, *estructurado* en una palabra (Cueva, 1987: 114, énfasis de Cueva).

El mestizaje es presentado como una promesa, como una posibilidad. Conseguir el *sincretismo cultural* no es otra cosa que la construcción de la nación. La imposibilidad de alcanzarlo se explica, al menos así lo hace Cueva, por la persistencia de las formas coloniales en los mundos de la vida. El deseo de homogeneidad nacional no permitía, en esta crítica, concebir la fragmentación, la heterogeneidad estructural, como un componente de la modalidad de modernidad que se abrió en nuestros países. Se percibió una realidad

destotalizada, hecha de retazos mal ensamblados, de materiales imperfectamente fusionados, a menudo disonantes; en la cual los diferentes componentes no parecen haber sido elaborados a partir de una concepción estructural sino, a la inversa: que a última hora se hubiese buscado, es decir improvisado una estructura con los elementos dispares de que se disponía (Cueva, 1987: 118).

Una metáfora ilustrada nos indica una sensibilidad plenamente identificada con la temporalidad del progreso, no hemos llegado a la 'mayoría de edad', "...lo que deseo subrayar que la nuestra no parece haber llegado todavía a un grado suficiente de madurez...". ¿De qué madurez se trata? Para Kant, la 'mayoría de edad' está ligada a la conquista de la autonomía, de la capacidad de hacer uso de propio entendimiento sin la necesidad de la guía de otro, para plantearse fines racionales, para ejercer la posibilidad de la libertad. ¿La inmadurez es identificada con la 'herencia colonial'? ¿Con la 'ausencia' de la nación? En este problema del mestizaje se puede percibir la urgencia de modernidad. El mestizaje cultural, entendido como una configuración que supera a la colonial, es la base de la autenticidad, y por tanto, de la posible edificación de una nación plenamente moderna.

La imposibilidad de conseguirla se deben a los efectos sociales y culturales ligados al proceso de colonización, "el pecado original de la conquista", a la ausencia de una 'burguesía nacional', a la existencia de una clase media, aunque llamada a ser la portadora de un proyecto de nación capaz de llevar a cabo el sincretismo cultural se encuentra enajenada<sup>48</sup>.

El problema fundamental de la clase media radica en su inautenticidad. En ello quiero hacer hincapié porqué este grupo social, a diferencia de los inferiores que son los verdaderamente aplastados por el sistema, ha tenido y tiene mayores posibilidades de forjar una cultura (Cueva, 1987: 123).

Motivo desde el cual caracteriza a la cultura ecuatoriana como débil, impersonal, donde el pueblo está excluido y la clase media no asumen su 'responsabilidad histórica'. El mestizaje cultural no es otra cosa, para Cueva, que una figura posible de la promesa moderna que sólo será posible con la transformación radical de la sociedad<sup>49</sup>. La crítica del colonialismo se despliega con la promesa de construir la nación auténtica y ensaya un cuestionamiento al eurocentrismo, en tanto imposición cultural y política, pero no interroga ni dilucida las categorías modernas que vienen dadas con el proceso de expansión y producción de la modernidad capitalista. Como algunos identificados con las posiciones *poscoloniales* han planteado, América Latina contribuyó a la constitución de la modernidad como forma histórico civilizatoria (Quijano, 1990). La crítica levantada consideró al mestizaje como un proceso frustrado. Al no efectuarse el sincretismo cultural (Cueva, 1967) la nación no es posible, está en promesa,

48 "Presa de un consubstancial desgarramiento interior, veleidosa, proclive al cambio súbito, a oscilar entre la fidelidad a la idea (razón teórica) y la traición por la vida (razón práctica), a pasar súbitamente de la actitud romántica a la cínica, la clase media es la portadora del elemento contingente de nuestra historia; de esta historia suspendida hasta ahora entre la indecisión de una pequeña burguesía políticamente activa, y la decisión refrenada y pretérita de las clases populares" (Cueva, 1987: 127).

49 "...por lo dicho, la cultura mestiza es hoy una virtualidad, basada en el mestizaje étnico, y no una realidad. Para que llegue a serlo, es menester una revolución que ponga en movimiento las dormidas, estancada aguas de la patria, allanando todos los obstáculos económicos, sociales y psicológicos que hoy impiden la toma de conciencia de nuestro verdadero ser" (Cueva, 1987: 132).

hay ya algunas razones de peso para poner en duda la consistencia de este mestizaje cultural, que en el momento presente –la década del sesenta– es más bien una expectativa, un proyecto, una posibilidad; una meta a la cual tenemos que llegar, antes que un hecho cierto y bien configurado (Cueva, 1967: 120).

Si el mestizaje es imposible, por ende, la nación es imposible. En la falta de mestizaje es donde se objetiva la colonización, la inautenticidad, la cultura postiza. Es importante dejar claro que estos autores no comprenden el mestizaje como homogenización, sino como una problemática ontológica, política y cultural a dilucidar. El discurso del mestizaje como discurso del poder que afirma el dominio del aparato del Estado corresponde a Benjamín Carrión y a su ‘teoría de la pequeña nación’.

Los objetos del saber raramente se encuentran expuestos de modo acabado. Son excepcionales los momentos en que es posible su elaboración sistemática, cuando esto sucede se expone la experiencia a un límite, se traza una línea desde la cual es imposible el retorno, se marca un punto de no retorno<sup>50</sup>. El texto de Cueva expresa la posibilidad de esa ruptura y de fundación de otra aventura de la mirada.

El momento tzántzico abrió la posibilidad de la ruptura, creó las condiciones de la emergencia de la crítica y para ello era necesario un lenguaje radical, agresivo; no sólo de compromisos radicales, sino de replantearse la posibilidad de otra narrativa, de construir otros objetos de reflexión y de crítica. Su radicalidad les llevó a proponerse re-fundar la nación, la literatura, la crítica. No sólo que fue necesario hablar de los intelectuales y sus compromisos, de plantear renunciar a lo que justamente los definía como intelectuales y convertirse en sirvientes de la política de la transformación, fue necesario llevar a cabo el *parricidio*. Asesinar a los padres de la cultura nacional se traducía en asesinar la inautenticidad. En *Más allá de los dogmas*, Tinajero se propuso aclarar su sentido político y cultural, además, de plantearse una “explicación de la actitud de la generación a la que perte-

50 En la perspectiva en la que situó este trabajo la historia del pensamiento estudia los regímenes de pensamiento que hacen posible la producción de narrativas, esto es, los principios de producción de los objetos, como los objetos mismos. Para llevar a cabo su descripción es importante mostrar su lenguaje conceptual, el modo en que este opera, el campo del litigio en que se abren, y las implicaciones en el horizonte de visibilidad.

nezco” (Tinajero, 1967: 138-9, nota 7). Los intelectuales, sostiene, son intelectuales colonizados<sup>51</sup>, no sólo están al servicio de la Iglesia, del Estado, o de la clase dominante, sino, que además continúan con la ramificación de la cultura inauténtica, *postiza*, que nos fue impuesta por la Conquista y la Colonia, y que continúa vigente por las estructuras del subdesarrollo. La misma existencia sociológica de una ‘inteligencia’ está puesta en duda, “en el Ecuador sólo puede plantearse el problema por extensión” (Tinajero, 1967: 31). La ambigua definición y localización de la ‘clase intelectual’ tiene su origen en el subdesarrollo, fenómeno que favorece la distancia de los intelectuales y las masas.

La inautenticidad es el efecto sociohistórico del colonialismo, su vigencia, no es otra cosa, que la continuidad de las formas coloniales. La revolución es considerada como el camino más apto para el *rescate* de la autenticidad perdida. La posibilidad de la autenticidad, plantea al igual que Cueva, sólo será posible con la consecución del mestizaje. Sin embargo, el mestizaje por el predominio de los valores inauténticos siempre ha sido ‘mal visto’<sup>52</sup>. La posibilidad de conseguir el mestizaje está negada, pues la clase media, llamada a conseguirlo y a llevarlo a cabo, está sumergida en la más “espantosa inautenticidad”. Estamos sumergidos en la enajenación,

nuestro espíritu nacional no es él mismo: se lo ha convertido en otro. Ocu- rre que la tragedia histórica de la conquista ha vaciado... nuestro espíritu, para llenarlo de inmediato de elementos distintos y contrapuestos. Por ello estamos ahora lejos de nosotros como hombres y como pueblo (Tinajero, 1967: 151-152).

51 “...nuestra *inteligencia*, además de ser una clase fantasma, carente de contenido propio y víctima de múltiples contradicciones, es una *inteligencia* colonizada...” (Tinajero, 1967: 68, énfasis de Tinajero).

52 “Sabemos que la estructura social y la cultura están definitivamente ligadas, y por ello, al proponernos una renovación de la cultura no podemos prescindir de un examen serio de nuestra condición social. Nuestra cultura no ha logrado desarrollarse, no ha podido adquirir una personalidad propia, no se ha producido una totalidad orgánica porque en ella no se ha producido el necesario mestizaje. Y ese mestizaje no se ha producido porque, debido a los principios que inspiran nuestra organización social, el mestizaje étnico ha sido siempre mal visto. [...] El renunciamiento de lo propio se ha convertido en el valor primario de nuestra inauténtica cultura” (Tinajero, 1967:142).

Con la literatura de los años treinta se produjo un *despertar* de la enajenación, los “escritores toman conciencia de su responsabilidad” y contribuyeron a nuestro descubrimiento.

Pero en 1930 se inició en el Ecuador un movimiento fecundo y renovador. La literatura –cuya historia es siempre el reflejo de la vida de un pueblo– nos da su testimonio. Profundamente dolida, la literatura ecuatoriana de los años 30 denuncia, por primera vez, nuestra condición social (Tinajero, 1967: 152).

A pesar de ello, para Tinajero, la enajenación persiste llevándole a dudar de la utilidad de la literatura, “puesto que no logra inspirar cambios en la realidad”, pero, ante todo, a sospechar de las generaciones precedentes, a responsabilizarlos de la continuidad de la inautenticidad.

El parricidio fue el nombre propio que se dio a la apuesta radical de negación del lo actuado precedente. También, podemos decir, es la declaración más firme de re-fundar los principios de la nación. Es, sin duda, un gesto de modernidad.

Herederos de una cultura que reconocemos inauténtica y conscientes de que nuestros antecesores, a pesar de sus buenas intenciones, son responsables de esta situación en la medida en que fueron inadecuados sus medios que usaron para superarla, los jóvenes intelectuales que hoy iniciamos nuestra acción no podemos menos que volvernos contra nuestro pasado para negar su validez. Volvernos contra nuestro pasado significa asesinar a nuestros predecesores y asesinarlos sin piedad. Somos, en cierto modo, sus hijos, puesto que de ellos recibimos esta cultura que nos incomoda; pero nos duele serlo. Asumiendo en toda su grandeza el peso de nuestra ingratitud, nos volvemos parricidas (Tinajero, 1967: 154-155).

El gesto parricida que se planteó la eliminación de la cultura inauténtica con la finalidad de buscar las rutas con la que se haga posible la construcción de una auténtica cultura nacional, por lo que se reconoce, que el problema es político. El intelectual debe convertirse en un intelectual comprometido, esto es, asumir los problemas de las colectividades, contribuir a la *nacionalización de la cultura*, entendida como la producción de

*valores propios* (Tinajero, 1967: 166), popularizando la cultura, dejar que el pueblo se exprese por sí mismo, con la finalidad de conseguir la ‘totalización de la realidad’. El camino que señala Tinajero, es ya en la atmósfera del momento tzántzico un sentido común, la transformación radical de la sociedad. La *actitud* parricida, sin duda alguna, es una figura del momento tzántzico<sup>53</sup>. Ante todo, una figura política de negación radical, de grito, de voluntad iconoclasta. No sólo por afirmar la continuidad de la ‘inautenticidad’, sino, además por afirmar que el mestizaje es un proceso inconcluso. Sin duda, la dualidad inautenticidad-mestizaje sólo se hace inteligible en la urgencia de su *superación dialéctica*, de la salida de la prehistoria y entrar en la historia. ¿Qué llevó a identificar a la clase media como la portadora del mestizaje, de la posible revolución, de la supresión de la inautenticidad?

La nación, la cultura nacional, el mestizaje, el colonialismo se han convertido en objetos para la crítica, que sin duda han surgido entremezclados con el problema del intelectual comprometido, aunque se encuentren atrapados en una retórica de la radicalidad política, y en muchas ocasiones la evocación de la necesidad de una revolución social. Ya pasamos a un campo donde la problematización se ha hecho posible. No sólo por la publicación de dos libros que sintetizan, por decirlo, el momento tzántzico y evidencia su declive definitivo para dar paso a otro modo de articulación de los ‘intelectuales’. Lo fundamental, es el apareamiento de la nación como problema, en sus respectivas variantes: nación-revolución, nación-literatura, nación-cultura popular, o la historicidad de los procesos sociológicos-políticos de la dominación en la historia ecuatoriana. La denuncia de la instauración de la inautenticidad de la nación, en la literatura y la política. Podemos afirmar que el momento tzántzico produce una ruptura, o al menos, un quiebre en el orden de la verdad, es decir, una discontinuidad que funda unas posibilidades, que produce otro ritmo en el advenir de los procesos y que exige otro lenguaje.

El declive definitivo del momento tzántzico, sin embargo, es dado. El noveno número de la revista *Pucuna* será el último. Ya habían dejado de

53 Diego Araujo Sánchez ensaya una crítica a la propuesta del parricidio, “¿Qué es más efectivo? Enterrar o aceptar el pasado. Aceptar no es conformarse. Aceptar el pasado es hacerse responsable del presente; superar el propio presente. El parricidio, en cambio, como actitud es una actitud injusta; como actitud meramente temporal, una temporal evasión”, (Ágora 8, Enero, Quito, 1968).

circular las otras revistas –*Bufanda del Sol*, *Indoamérica*– que contribuyeron a darle mayor densidad y complejidad al debate inicialmente propuesto por la revista *Pucuna* y el grupo de los tzántzicos. En éste anuncia la formación del frente cultural, donde convergen los distintos ensayistas de izquierda, con lo que se cierra el momento tzántzico. De la disolución de la AEAJE nace el Frente Cultural de Artistas e Intelectuales, en 1968, con la “aspiración de ser la vanguardia cultural de la revolución”. Algunos se encontraron vinculados al naciente PCMLE (Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador), de orientación maoísta y en menor número, a las organizaciones socialistas o guevaristas. Muchos de los integrantes del Frente Cultural fueron posteriormente expulsados o rompieron con las organizaciones políticas de la izquierda maoísta. También supuso otro proceso que fue la ocupación de las cátedras en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de algunos de sus integrantes: Agustín Cueva, Alejandro Moreano, entre otros. “Los jóvenes pensadores de izquierda son quienes se mudan a las aulas y despachos vacíos” (Campuzano, 2005: 443), donde desarrollarán investigaciones más meticulosas aunque de tono ensayístico acerca de la teoría de la dependencia, la formación social ecuatoriana, etc. De este modo se produjo una separación entre una vertiente literaria y una vertiente ensayística y política.

## Capítulo II

### Frente Cultural de la Revolución

Si asumimos la historia del pensamiento como producción de narrativas la pregunta no es ‘quién’ hace la narrativa, ya sea un sujeto individual o uno social, sino qué tipo de narración se hace, es decir, las reglas por las cuales “un saber se escribe y se lee” (Rancière, 1993). Objetivar las premisas desde las cuales un orden de verdad se ha instituido. De manera que perseguir una *tradición* de pensamiento, identificado con la crítica, detenerse en uno de sus momentos, quizás el más intenso, donde el *pathos* de la promesa política de la emancipación moderna parecía cubrir todos los aspectos de la escritura, desde el ensayo sobre la literatura hasta la sociología más sistemática que interrogaba las formas de la estructura social y de su historia, exige dar cuenta del apareamiento de un conjunto de objetos del saber. ¿Por qué la crítica operó alrededor de esos objetos, como el colonialismo, el mestizaje, la cultura nacional, el intelectual comprometido, etc.? Se ha insistido demasiado en nuestro país que esos *objetos* sólo son inteligibles en el contexto de la lucha política nacional e internacional. Sin embargo, ¿son inteligibles esos objetos por fuera de un lenguaje desde el cual son descritos y conceptualizados? Como hemos sostenido no existe sistema de pensamiento que se sostenga sin principios de visibilidad/inteligibilidad, aunque estos no sean inmediatamente percibibles, ni tampoco conscientes; operan en las estructuraciones de sentido que hacen posible las comprensiones, los enunciados, las escrituras. De ahí la exigencia de hacer uso de los textos, de artículos, de los programas, así como de las declaraciones o de los escritos de ‘circunstancias’. La historia del pensamiento se plantea la descripción de

estos puntos ciegos, esto es, hacer visible el orden de presupuestos implícitos que sostienen una *narrativa*.

Sostener que la historia del pensamiento se ocupa de la producción de narrativas no puede ser considerado por ningún lado un gesto “pos-moderno”, puesto que no abandonamos la posibilidad del conocimiento de la realidad histórica, ni desconocemos las constricciones sociales, institucionales y políticas que hacen posible un despliegue discursivo. Aludimos concretamente a los momentos en que las premisas de inteligibilidad se elaboran, es decir, los presupuestos de las proposiciones. Esto es, nos ocupamos del problema del *cambio epistémico*. Afirmación que nos permite también sortear la trampa ‘estructuralista’, tan cara al Foucault en *de las palabras y las cosas*; buscamos atender los momentos de fracturas, de desplazamientos, esto es, los momentos mismos en que son posible otro tipo de objetos del saber. De suerte que esta preocupación nos aleja de los conceptos tradicionales de la historia-de-las-ideas, como continuidad, tradición, influencia. Afirmar que los cambios se producen por la búsqueda de un nuevo lenguaje (Moreano, 1983b), o por el incremento de una toma de conciencia del pueblo, o por la madurez del movimiento social, etc. es desconocer las formas cómo se construye el pensamiento, esto es las premisas generadoras de inteligibilidad en el campo del saber. Se puede usar un nuevo lenguaje manteniendo vivas las viejas preguntas, las viejas proposiciones. Si ese fuese el caso, el desplazamiento no es otra cosa que la aparición de un estilo de la reflexión. Interrogar la historicidad del pensamiento, en la perspectiva que nos situamos, supone captar las premisas que hacen posible su despliegue en la producción de sus objetos, esfuerzo de construcción de referencias conceptuales para la inteligibilidad de la experiencia. Para hacer posible su descripción, siempre posteriori, se hace uso de la multiplicidad de los archivos disponibles. Sin duda alguna, un *momento* en el pensamiento puede estar definido por el tipo de objetos que son pensables y de los principios que los hacen posible.

El proceso de radicalización política del momento tzántzico concluye, hemos dicho, con la formación de un *Frente Cultural de la Revolución* donde convergen los distintos ensayistas de la década anterior con la finalidad de contribuir a la transformación radical del Ecuador. En sus inicios, el frente estuvo asociado al PCML (Partido Comunista Marxista Leninista)

de tendencia maoísta. Inicialmente cobijados por el Partido, más tarde muchos de quienes formaron parte del Frente fueron expulsados, o rompieron, con él. El Frente Cultural hace circular sus ideas con la publicación de la revista *La Bufanda del Sol* (segunda época<sup>1</sup>), donde se desarrolló de modo constante una reflexión respecto a los problemas de la *cultura nacional*, y la revista *Procontra*<sup>2</sup>, la que debía vehicular las reflexiones sociológicas y políticas, donde no sólo se discute la relación de los intelectuales y la política, sino que ve aparecer una escritura objetual, esto es, se ve emerger con mayor claridad los objetos de pensamiento que fueron constituyéndose en el momento tzántzico. En la década de los años setenta se va a producir una revisión de la década anterior centrado, ante todo, en su proceso político (Ibarra, 2009)<sup>3</sup>, y respecto al momento tzántzico se lo describió, por parte de sus ‘protagonistas’, como un cambio de *actitud* del intelectual que había hecho posible la aparición del *intelectual crítico*. Una de las aspiraciones de la revista fue constituirse en la vanguardia cultural e intelectual de la revolución, cuyo mecanismo central de intervención fue la publicación de ensayos, cuento y poesía.

Las revistas políticas y culturales se constituyeron en el principal lugar de elaboración ideológica, de exposición de un *pensamiento crítico* y el principal escenario de polémicas ideológico-políticas. Este es un fenómeno que se da en toda América Latina como lo ha señalado Claudia Gilman: “La revista político-cultural constituyó un modo de intervención especialmente adecuado a los perfiles de esa época y de la relación programáticamente buscada entre cultura y política como un modo de pensar la militancia en el plano cultural” (2003: 77). De este modo, en los distintos ensayos podemos rastrear los debates más importantes que se efectuaron en este período, en momentos en que se efectúa un proceso de institucionalización de las ciencias sociales en el Ecuador como en otros lugares de América Latina y con el apareamiento de un conjunto de publicaciones que hacen posible el desplie-

1 Para una revisión sucinta de la trayectoria de la revista *La Bufanda del Sol*, segunda época, puede consultarse: Vallejo (2006:107-127). Otro trabajo sobre esta revista es el estudio de Handelsman (1992).

2 De la revista *La Bufanda del Sol*, segunda época, aparecieron doce números, desde enero de 1973 a junio de 1977. De la revista *Procontra* sólo apareció un número, en abril de 1971.

3 Entrevista a Hernán Ibarra realizada el 3 de marzo del 2009.



que de los objetos de la crítica. En este sentido, no podemos ser indiferentes respecto al señalamiento constantemente mencionado que afirma que lo que se produjo en el momento tzántzico es un cambio de actitud del intelectual que se convirtió en un intelectual crítico. Se continúa con las preocupaciones que emergieron en el momento tzántzico, de hecho, la interrogación sobre la cultura nacional, el mestizaje, identidad, el colonialismo, el desarrollo del capitalismo, el arte y la revolución, se la lleva a cabo desde la perspectiva política de la transformación radical. De modo que se buscó dar una figura más concreta a las promesas críticas de la emancipación.

### Crítica, desenajenación y revolución

La imagen elaborada por los intelectuales de izquierda acerca del intelectual comprometido, de la crítica –como denuncia ideológica de la dominación–, de la continuidad de la inautenticidad cultural de matriz colonial, no es un dato aislado en nuestro país, constituyó un fenómeno latinoamericano. Las críticas a lo que hoy llamamos eurocentrismo, formaron parte del horizonte reflexivo de las décadas de los años sesenta y setenta, enmarcados en la teoría de la dependencia (Méndez, 2009), o en la filosofía de lo americano (Salazar Bondy, 1968; Leopoldo Zea, 1969). De modo que las denuncias a las ‘élites’ gobernantes, a las ‘burguesías nacionales’ por su carácter anti-nacional, a la continuidad de las formas coloniales en la ‘sociedad nacional’, en la estructura social como en las mentalidades, formó parte de un “universo conceptual” (Nietzsche, 1873) de matriz marxista que al efectuar una crítica a las formas capitalistas de los países periféricos, o dependientes, pugnaba por llevar a cabo una modernidad no-capitalista (como más tarde, a finales de los años ochenta y durante la década de los años noventa ocupará la reflexión del filósofo Bolívar Echeverría).

En el editorial de la revista *Procontra*<sup>4</sup> se da a conocer su punto de vista:

4 Muchos de los redactores de este único número de *Procontra* publicarán sus ensayos críticos en la revista *La Bufanda del Sol*. Los redactores son: Hugo Cifuentes, Iván Carvajal, Raúl Arias, José Ron, Luis López, Humberto Vinuesa, Ulises Estrella, Francisco Proaño Arandi, Alejandro Moreano, Regina Katz, Esteban del Campo, Carlos Fiallos, Rafael Larrea, Abdón Ubidia, Juan Andrade, Rocío Madriñan, Simón Corral, Mirta Tamayo, Bolívar Echeverría.

El artista, el científico, el investigador, solamente en tanto se recupere a sí mismo como ser crítico, podrá volver a la realidad para descubrirla de manera nueva, desalienante. De otra forma, su obra será directamente útil al sistema o fácilmente recuperable por él. [...]. La nueva conciencia del intelectual ecuatoriano, latinoamericano, producto –volvámoslo a decir– del desarrollo de la lucha de clases y de los procesos de liberación nacional, abre por primera vez la posibilidad de la valoración del trabajo intelectual como un fin en sí, como fin humano, y ya no sólo como medio de acomodamiento y de inclusión del creador o del científico en el sistema... Opción que incluye la apertura a la crítica, al realismo, a lo popular como tendencias de la nueva cultura... [...]. La función del intelectual...cobra una orientación dada por el paso del sólo enunciado del compromiso a la acción. La praxis intelectual enmarcada en las luchas sociales y de liberación nacional, entraña la crítica radical del sistema, intrínseca a la obra de creación e investigación científica. Tal crítica no puede ser sino crítica en combate; que contraponga a los valores culturales y a la ideología imperante, los valores de las clases más progresistas del pueblo (1971: 2, énfasis del editorial de la revista).

¿Cuál es la novedad que encontramos respecto al momento tzántzico? En primer lugar, la importancia que se asigna al *trabajo intelectual*, como “un valor en sí mismo”, y la crítica como su modo de operación más característico. Segundo lugar, la mistificación de la ‘cultura popular’ que como un núcleo que en sí mismo se encuentra atrapada y ocultada por la alienación. Siguiendo, al parecer, las lecturas del *joven Marx* la crítica va a ser asumida como una operación de des-alienación, y la des-alienación como emancipación. La crítica en combate suponía hacer explícitos los mecanismos de manipulación y de ideologización practicados por el sistema capitalista. Se planteó que la crítica debe encontrarse ligada a la investigación y a la práctica política del partido de vanguardia. Por definición el ejercicio de la crítica debía beneficiar a los sectores ‘más progresistas’ (el obrero, el campesino), al contribuir a una toma de conciencia y elaborando la ideología del partido de la revolución. Por último, la revista está orientada a la producción de una *conciencia revolucionaria*.

La crítica a la enajenación que produce el sistema capitalista, en la medida en que lo que se pierde es la capacidad de universalización de la

*esencia genérica* (Marx, 1989), produce paradójicamente, una mitificación de la ‘cultura popular’, como lugar de la esencia genérica del pueblo en la escritura crítica del Frente Cultural, entendiendo esto como la pérdida de la universalización de una cultura auténtica y original, dejando a un lado todo el proceso histórico de mutación de las formas culturales. Lo popular adquiere valoración en sí misma, pero es afirmado en base a una contraposición ‘esquemática’, que es la cultura dominante (clase dominante) / cultura popular (clase dominada), componente importante en la formulación de una teoría de la revolución. La afirmación de una autonomía secuestrada, de una real expropiación de la experiencia (Agamben, 2003) del pueblo por parte del colonialismo y del capitalismo, descuida el hecho mismo que el ‘pueblo’ es, por una parte, producción de esos mismos procesos, y de otra, que las subjetividades no están construidas al margen de un mundo de relaciones sociales, políticas, culturales, etc. La visión *monádica* de una conciencia está ligada a una comprensión teológica y teleológica de la historia. No es posible la existencia de una subjetividad monádica, más que en las ilusiones de un ‘ego’ autónomo inscritos en la aspiración individual ilustrada de carácter capitalista. No es casual, por tanto, que las nociones de enajenación y revolución se encuentren estrechamente vinculadas en la operación crítica. En este sentido, el proceso de revolución fue comprendido como un trabajo de des-alienación de la conciencia colonial cuya única posibilidad real era el cambio por la vía de la revolución.

El tránsito de la crítica desde la “cultura”, de la literatura, a la preocupación por el modo de operar las estructuras sociales y políticas estuvo marcado por la impronta política y la urgencia revolucionaria. De este modo, la consideración de que la cultura ecuatoriana es una cultura enajenada anticipada en el momento tzántzico con la noción de inauténtica, tiene como soporte la expectativa de la realización de la utopía. Especificar el carácter de la enajenación, no supuso como podría pensarse, una dilucidación acerca de la categoría de la enajenación, sino, su uso, su *aplicación*. ¿No es, acaso, el enunciado de ‘aplicar las teorías más avanzadas’ al estudio de una singularidad concreta una forma de la enajenación cuando ésta no se encuentra discutida, sino que su implementación va asociada a la práctica militante? La noción de enajenación hace posible que se hable de encubrimiento, manipulación, ocultamiento, de una *esencialidad*, que se encuentra, por eso mismo, distorsionada.

La descripción de la enajenación va del terreno económico-político al campo cultural. El atraso material del país, efecto del subdesarrollo estructural inmanente a la modernidad capitalista, encubre al atraso cultural, el “horrendo atraso de la conciencia” (Ron, 1971:13). La preocupación por la enajenación, un modo de interrogar acerca de la constitución de la subjetividad, se centra en las condiciones estructurales que la hacen posible, esto es, la enajenación emerge en el proceso de producción y reproducción de la forma capitalista (Marx, 1989; Lukács, 1969). En Lukács la enajenación, o reificación, forma parte constitutiva del mundo capitalista, opera como una “segunda naturaleza” del hombre, donde los sujetos del capitalismo responden, ante todo, al programa técnico de la valorización del valor, que los mismos *sujetos* no tienen *conciencia* y, por tanto, tampoco pueden controlar. Esta perspectiva sólo considera como relevante la inserción del ‘sujeto’ en la estructura productiva como fuente de constitución del mismo, pero que se encuentra reificado, distorsionado, al servicio de la dominación de clase y de la realización del capital. La *toma de conciencia* desde la posición política de la emancipación fue la respuesta que encontró para salir de la sociedad de la enajenación. Esta toma de conciencia es un hecho colectivo que adquiere la forma de organización en el partido político de los proletarios. Lukács comprende la clase social como un sujeto que adquiere autoconciencia de sí mismo en la conquista de la emancipación con el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. De este modo, la emancipación toma un rostro ilustrado moderno, donde la *ciencia* opera como un mecanismo des-mistificador.

La identificación de la enajenación como el mecanismo fundamental con el que se opera la dominación en el sistema capitalista, al ocultar o tergiversar las ‘cualidades propias del pueblo’, la esencia de la ‘nación’, puede ser de-velada; se sostuvo que la operación crítica desarrollada por ‘pequeños círculos’ contribuye a des-ocultarla, quienes, además, se encargan de ejercerla con la fin de *ayudar* a una toma de conciencia del pueblo.

La enajenación es la divisa del sistema y la gente que habita en él, mientras siga atrapada, responderá favorablemente a todo este tipo de estímulos y propagandas, aceptará todo lo que es impulsado por los dominadores quienes, por otro lado, no actúan a ciegas sino que recogen de algún modo

ciertas aspiraciones y necesidades masivas para arrancar a la gente la plena satisfacción de esas mismas necesidades. La crítica no surge sino de estrechos círculos que representan lo más avanzado de la sociedad, la mayoría se somete y acepta (Ron, 1971: 15).

La crítica fue comprendida como un arma capaz de enfrentar la fuerza de la enajenación en la medida en que es capaz de ‘recuperar’ lo oculto, lo escondido, con la finalidad de des-armar la *astucia* del sistema. De hecho, el fenómeno de la enajenación no está limitado a la ‘distorsión de la conciencia’, sino que es, ante todo, un hecho estructural. Al igual que Lukács, la enajenación es inmanente al capitalismo y se presenta de modo más fuerte en los países periférico-dependientes, donde la conciencia del ser nacional se encuentra ‘escamoteada’. La enajenación nos hace extraños a nosotros mismos,

Y una cultura enajenada es, ante todo, una cultura del despojo. Somos ajenos en nuestro propio suelo..., despojándonos de nuestra ‘verdadera’ historia. A partir de estas suposiciones las inferencias de que tenemos una cultura ‘impuesta’, al margen de la realidad nacional, de su historia, de sus tradiciones y costumbres, una cultura que sirve a minúsculos grupos humanos y engaña a casi [la] totalidad de la población (Ron, 1971: 15).

La crítica al extrañamiento hace posible la justificación de la acción política. Pues, la conquista de una *verdadera cultura* es un acto político. Uno de los modos de manifestarse la enajenación en la “cultura”, se dijo, se encuentra en la sobrevaloración de la forma, en el esteticismo del arte y la literatura. “El culto a la forma es una expresión de desequilibrio que reina en sociedades como la nuestra...” (Ron, 1971: 16), y que se encuentra fomentada por la clase dominante, cuyo objetivo no es otro que impedir la toma de conciencia de los dominados. Se trata de un discurso militante, profundamente moralista y empobrecedor, que se explica como parte de la ruptura y separación con respecto a los aspectos más lúcidos e iconoclastas del momento tzántzico.

Sin duda, el artículo *La nuestra es una cultura enajenada* (Ron, 1971) es un síntoma de un momento político, más no de uno reflexivo, pues está cargado

de una retórica encendida, propagandística, propios de la ideologización, pero carente de investigación histórica o profundidad filosófica, particularmente con relación a la problemática de la cultura, que le dote de consistencia; se puede decir, más bien, que forma parte de una exposición de principios para la operación crítica. Sin embargo, su misma sintomatología nos permite advertir un discurso ‘nacionalista’ de carácter esencialista y teleológico al mismo tiempo, como sentido de sacrificio y de renuncia al situar el objetivo político como un rescate de la esencia enajenada. La revolución, en este contexto, aparece como una fuerza des-enajenadora, capaz de contribuir a la salida de la prehistoria humana identificada con el capitalismo (Marx, 1844).

Si, como sugiere Koselleck, los conceptos sedimentan experiencias históricas y son signos de una confrontación por los destinos sociales, se constituyen en índices y posibilidad de campos de fuerza. En este sentido, ningún concepto se encuentra desvinculado de un horizonte de sentido de ‘época’, pues abren la posibilidad de su propia inteligibilidad en una permanente *tensión* entre aquello de lo que buscan dar cuenta y el devenir de los procesos. La naturaleza del concepto, en la historia conceptual de la que nos servimos de algunas de sus herramientas, es doble, son al mismo tiempo índice y factor. Por una parte, condensan y sedimentan la experiencia histórica, y por otra, abren un horizonte de expectativas, esto es, proponen futuros. Por tanto, en todo momento se produce un enfrentamiento por la definición de los conceptos entre las distintas fuerzas sociales y políticas, esto es, por la inteligibilidad que abren<sup>5</sup>. En el vocabulario de Koselleck, existe una lucha semántica en la definición de las posiciones políticas (Koselleck, 1993). Uno de los conceptos que opera como un vértice discursivo, en las décadas de los años sesenta y setenta, es el concepto de revolución. El sueño de la utopía realizable, la salida de la enajenación capitalista y de la herencia colonial, la construcción de una ‘verdadera cultura nacional’ van a tener como requisito previo la revolución social.

El concepto de revolución como un ‘singular colectivo’ (Koselleck, 1993: 76) es, en estricto rigor, un concepto moderno. Emerge con la Re-

5 “...los conceptos abarcan, ciertamente, contenidos sociales y políticos, pero que su función semántica, su capacidad de dirección, no es deducible solamente de los hechos sociales y políticos a los que se refieren. Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo” (Koselleck, 1993: 118).

volución Francesa de 1789 que recoge la posibilidad de todas las historias singulares de transformación radical, con la que se da cuenta de un cambio brusco en los modos de organizar la socialidad humana, y que opera como un concepto *metahistórico* que permite organizar las distintas experiencias revolucionarias; por otra parte, nos indica una período donde la historia se acelera, y la aceleración como un signo característico de la modernidad (Berman, 2008). Pero, además, recoge un hecho fundamental, la pretensión ilustrada de una transformación radical de lo humano dirigido desde la razón, encarnada en forma de ciencia, o en el caso político, en un partido político ‘progresista’<sup>6</sup>.

Si el concepto de revolución recoge, en forma condensada la aspiración de una salida del mundo de la enajenación, una definición mínima de este concepto formó parte de la crítica en combate. En el artículo del filósofo Echeverría ¿Qué significa la palabra revolución? (1971) se enfrenta esta urgencia semántica. La palabra revolución recoge una de las características del mundo de la vida propio de las sociedades capitalistas que requiere de una constante mutación en sus instrumentos de producción para dotar de vitalidad a la sociedad burguesa, “una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores” (Marx, citado por Berman, 2008: 7). El uso generalizado de la palabra revolución no es un hecho aislado, sino que está inscrito en la experiencia vital de las personas que observan cambios repentinos y un aceleramiento en su vida cotidiana. Entre otros motivos se debe a que el concepto de revolución, para Echeverría, sedimenta los continuos cambios y aspiraciones que se operan en la vida cotidiana.

La permanente vitalidad del término *revolución* proviene de que está siendo constantemente creado por la sociedad, en un nivel profundo al que no puede llegar los manejos de la manipulación ideológica. La eficacia de la palabra *revolución* se reproduce en todos los campos de la praxis social, y

6 “Si hasta ahora se ha caracterizado la revolución como una categoría metahistórica que servía para determinar los procesos sociales e industriales como un proceso que se acelera, entonces se muestra precisamente esta intervención como una pretensión consciente de dirigir aquello que se sabe consagrado por las leyes progresistas de una revolución entendida de ese modo” (Koselleck, 1993: 82).

es la expresión de la necesidad cada vez renovada que ésta experimenta de superar sus viejas estructuras institucionales, las mismas que, de reguladoras de su funcionamiento, han pasado a ser obstáculos para su desarrollo (Echeverría, 1971: 18, énfasis de Echeverría).

La necesidad de la revolución es asumida como un hecho objetivo, está inscrita en la conciencia social, al ser un fenómeno constante en las fuerzas productivas. A pesar de estar comprendida como un factor constitutivo de la sociedad burguesa, la Revolución, como acto radical de transformación de las estructuras sociales, es “la forma suprema y el momento culminante de la praxis humana; en ella, el hombre *crea las estructuras económicas y políticas de la socialidad* [...] adecuándolas a las exigencias objetivas de las fuerzas productivas y su grado de desarrollo (Echeverría, 1971: 18, énfasis de Echeverría). La revolución es, definida, como un cambio “rápido y violento”, y por una subversión “total del orden institucional injusto”. Es desorden, caos, destrucción, al mismo tiempo que construcción, justicia, organización institucional y “nueva vida”. En fin, nos encontramos con una definición en estricto sentido moderna desde una matriz marxista. Por otra, es un indicador e intuición del advenimiento definitivo de la modernidad capitalista en nuestro país; pero, aunque se percibe la modernidad, se insinúa la necesidad de *superar* el capitalismo y el colonialismo. La revolución contemporánea a la que conducen, inexorablemente las fuerzas productivas en el diagnóstico de Echeverría, a la *revolución comunista del proletariado internacional*.

La revolución contemporánea, dice Echeverría, es *proletaria* porque el proletariado es la única fuerza del mundo moderno que, además de estar vitalmente interesada en la subversión radical del orden social imperante, está en capacidad material de llevar a cabo esta subversión... es precisamente la que le confiere su carácter de *sujeto histórico* de la revolución contemporánea [...] La sociedad por la que lucha la clase proletaria es una sociedad cuya base económica no permita la división de los hombres en clases de intereses antagónicos: una *sociedad comunista*. Su proyecto, fundamentado en premisas económicas reales, es superar todos los modos de civilización que ha conocido la historia, e inaugurar una época nueva, en que la experiencia de la felicidad deje de estar viciada –como lo ha estado siempre y

como sigue estándolo— por un transfondo de miseria, opresión y muerte (Echeverría, 1971: 19-20, énfasis de Echeverría).

La definición ensayada nos desnuda los presupuestos metafísicos en los que descansó un cierto marxismo en nuestro país; el ‘joven’ Echeverría define desde un marxismo ‘ortodoxo’ (no en el sentido que da Lukács a esta palabra) la categoría de revolución, al final, se puede percibir el carácter mítico y teleológico anclado en la perspectiva metafísica del progreso, y de una comprensión ilustrada del sujeto social en términos de clase.

*Procontra* se propuso ser una revista de crítica sociológica y política del Frente Cultural, sin embargo, no prosperó. Pero permitió la circulación y la presentación —legitimación y reconocimiento— de los poetas y escritores, como de críticos, y por otra, fue un mecanismo de divulgación e ideologización social. Las tensiones por los compromisos políticos del Frente Cultural será una razón por la que la revista deja de circular. La aspiración a una mayor toma de conciencia de los problemas políticos, suponía la necesidad de introducir un conjunto de clarificaciones conceptuales. Los conceptos, como lo hemos señalado, definen un objeto en el campo de un universo conceptual determinado; no existen conceptos aislados de una práctica discursiva, ni tampoco conceptos cuya definición sea definitiva, ya que ésta se encuentra en constante asedio y transformación.

### **Del distanciamiento crítico del momento tzántzico a la elaboración de una crítica ideológica**

El advenimiento de la modernidad capitalista profundizada en esta década por el desarrollismo implementado por el gobierno nacionalista y revolucionario de Rodríguez Lara, como condición de los cambios políticos-institucionales, genera en la conciencia intelectual la interrogación acerca de la cultura nacional y el debate de la relación de los intelectuales con la política que se torna más evidente. En este momento, como parte de la autoconciencia característica de la modernidad, se produce una revisión de lo actuado en la década precedente. La crítica sólo se hace posible en la medida en que es capaz de interrogar a la tradición en la que se inscribe y

que opera como su condición de posibilidad. En el Frente Cultural, empeñado en convertirse en la vanguardia cultural de la revolución, releer la trayectoria de lo que llamaron la crítica iconoclasta (Vinueza, 1972) del momento tzántzico fue una maniobra de legitimación para las tareas de la crítica en combate.

Los tiempos de la constitución de los objetos del saber están directamente vinculados a la capacidad de producir un universo conceptual articulado en un conjunto de premisas que establecen un horizonte de lo pensable. Su posibilidad se articuló en torno, nuevamente, de la noción de crítica, como arma de combate, pero con un desplazamiento significativo, situarla en una *tradición nacional*. Sin duda alguna, es el gesto crítico donde es posible advertir la marca de la impronta de la modernidad que se produce en este momento de constitución de los objetos, en el mismo momento que se afirma una narrativa sobre la voluntad nacional-popular de la nación desde la que se produce la crítica ideológica de la cultura oficial. Esta última noción operó en el campo de la ideología, permitiéndoles trazar líneas de demarcación, pero que sin embargo, nunca fue dilucidada.

La aventura de la mirada crítica que hace de las revistas su principal modo de exposición pública, del ensayo la forma de escritura más importante, está destinado en un primero momento a ‘incrementar la conciencia de las masas’, puesto que la crítica no sólo es asumida como un modo de autoconciencia, sino como combate a la ideología dominante; pero, además, estas revistas son el vehículo de consagración y de promoción de los críticos, escritores y poetas de izquierda. En el editorial del primer número de la revista *La Bufanda del Sol* se dice expresamente:

Para contribuir al proceso de cuestionamiento de nuestras relaciones culturales, iniciado a partir de 1960 [...]. El Frente Cultural que integró a intelectuales definidos por una acción más trascendente y de mayor contacto con los sectores populares, desde 1968 asumió en el Ecuador el sentido directriz destinado a remover, con mayor organización, los elementos concienciales de un amplio sector afectado por una cultura agobiante, envejecida pero apuntalante del dominio socio-económico de la burguesía... Ahora la revista tendrá carácter demostrativo de lo más alto que en creación se esté dando en el sector joven, optando por establecer una apertura de amplio sentido críti-

co y teórico que permita el ascenso hacia la problematización más general e incida en el forjamiento de una nueva cultura (1972: 2).

La continuidad del espíritu vanguardista de la década anterior se mantiene vivo. No sólo por la búsqueda de una hegemonía en el campo de la cultura de los distintos miembros de esta revista, sino en la necesidad de crear referencias intelectuales para la crítica encaminada a la concreción de la realización de la utopía. La denuncia de una ‘cultura agobiante’ y la urgencia de crear una *nueva cultura* parecen no haberse diluido. Sin embargo, se ha producido un desplazamiento importante, ahora se considera la producción cultural como un valor en sí mismo. De alguna manera, se ha producido la creación de una esfera pública al interior de los sectores de izquierda integrado por los sindicatos, las aulas universitarias, la Casa de la Cultura y de las instituciones culturales.

En modo de autocritica, soportado en una premisa hegeliana de *superación*, se lleva adelante una revisión del tzantzismo como ‘movimiento cultural’. La pretendida singularidad de los *tzántzicos* diferenciados de los otros grupos culturales de izquierda, no hace posible que los protagonistas, en el ejercicio autocrítico, perciban que la singularidad está en lo que hemos denominado el momento tzántzico al abrir las condiciones para la crítica. La percepción de la ruptura está valorada desde oberturas hacia una concepción del arte. En la disputa por la definición ‘verdadera’ del arte, o de ‘lo literario’, está en disputa la conquista de la legitimidad cultural de las obras creadas por ellos y que no pueden ser valoradas desde los presupuestos anteriores que dominaron el campo cultural, y, por eso mismo, esa disputa que adquiere la forma de un enfrentamiento político, es la construcción de nuevos criterios de valorización y de legitimación que va imponiéndose en el campo cultural. La ‘lectura externa’ que predomina al considerar al autor como un portador de la ‘consciencia social’ de una clase enfatiza en el problema de la ‘función’ del artista, del intelectual, en fin, de los productores culturales, lo que hace que se ignore, o permanezca invisible el modo conceptual de producción de un problema y de un reconocimiento (Bourdieu, 1995: 305).

La ruptura en el juego cultural del reconocimiento y legitimación, como promesa moderna, estuvo atravesada en la década de los años sesenta

por la lógica de la política revolucionaria. La valoración del tzantzismo como grupo iconoclasta y nihilista, sin embargo, nos permite percibir la puesta de evidencia de una sensibilidad ya propiamente moderna,

este nihilismo mezclado con preocupaciones de lucha social. Los poetas tzántzicos inconscientemente como respuesta al medio, pese a su propio inflamamiento, se plantea la necesidad impostergerable de imponerse como artistas en un ambiente donde la idea de arte, dada por el grupo ‘camino’ estaba en las páginas dominicales de los diarios, en las artesanías producidas en serie, en las exposiciones esporádicas de pinturas también producidas en serie y en los sainetes solemnes del Teatro Sucre (Vinueza, 1972: 3-4).

La ruptura producida en el momento tzántzico, no es otra cosa, que la distancia crítica con un modo de comprender y hacer ‘arte’. Los escándalos producidos en el público formó parte de una escenografía de la ruptura<sup>7</sup>, pues ésta al buscar y plantear otra noción de arte, una más vinculada con la transformación social que al final termina subordinando la ‘creación’ a las urgencias de la política práctica de la transformación radical, sin duda llevaban a cabo un acto político. Esto se pone en evidencia en la valoración de Rafael Larrea, como figura donde se *encarna* el problemático objeto del intelectual comprometido.

En medio de un ambiente propicio aparece en 1969 el ‘levantapolvos’ de Rafael Larrea, que fija definitivamente el símbolo necesario del poeta-proceso en la búsqueda de una ideología pujante que permita la dimensión vaticinadora, violentada hasta las formas más contra-puestas y crueles de ternura... (Vinueza, 1972: 9).

Si tomamos literalmente la fecha de aparición del libro de Rafael Larrea está ubicada en el momento inmediatamente posterior al momento tzántzico.

7 “Los tzántzicos rompen con todo el molde formal en la presentación de sus poemas, lo hace de manera oral, con puesta en escena para destacar en movimiento y gesto la intención de las imágenes [...]. Levantando polémicas acaloradas ante diversos públicos en todo el país”, Vinueza (1972: 6). ¿Y si, esta puesta en escena de la poesía oral que escandaliza, no fuera una ‘anticipación’ intuitiva e inconsciente del advenimiento de la ‘cultura de masas’ adscrito a la modernidad capitalista y que fuera considerado por los ‘intelectuales de izquierda’, desde el concepto de enajenación, como una ‘amenaza’ a la ‘cultura auténtica’?

Curiosa paradójica, los libros más representativos del momento tzántzico son lo que emergen en su ocaso, pero que marcan un punto de no retorno.

La necesaria invención de una continuidad cultural estuvo signada por la teleología histórica. Desde el editorial se retoma el impulso de la crítica a la cultura dominante, especialmente urbana, sostenida en una ausencia; no se mencionan los efectos producidos por los cambios agrarios de la década anterior, siendo el momento tzántzico una de sus expresiones urbanas en el entramado *mundo* de la clase media. Uno de los aspectos más destacables del momento tzántzico es su irrupción iconoclasta, hetedoróxica, sin embargo, la apropiación de ese momento va ligada a la posterior legitimación de una de sus tendencias dominantes. La consideración de que lo más valioso fue el cambio de *actitud del intelectual*, comprometido en la constitución de una verdadera cultura nacional, invisibiliza el hecho de la emergencia del *objeto* de ‘cultura nacional’ como aquello que a lo que hay que interrogar, su existencia y posibilidad.

Fue, por tanto, en la aceptación de un compromiso práctico que la lucha por una auténtica cultura nacional que se definió y se sitúa esta nueva posición del tzantzismo.... Es decir, el concepto de praxis, en este caso, no se encuentra separado de la posición crítica, como práctica, como compromiso con el pueblo, como el abandono de las tareas de escritorio, de una falsa actitud revolucionaria (Del Campo, 1972: 6).

Es posible observar en la intervención de Del Campo sobre el tzantzismo (1972) la valoración de un momento histórico de irrupción de la crítica y del sentido de la renuncia a la creación, por ejemplo, de la poesía. No basta con mencionar que se produjo un desplazamiento hacia la actitud crítica, como denuncia y compromiso político del intelectual comprometido, sino, era necesario situarlo como un efecto del acontecimiento de la revolución cubana, una de cuyas expresiones fue la producción de una poesía de “denuncia, combativa y revolucionaria”.

La denuncia de la cultura nacional como una cultura inauténtica justifica, en las observaciones de Del Campo, la violenta irrupción del lenguaje tzántzico.

Su lenguaje irreverente, mordaz, no literario para el gusto y juicio de la molición pequeño-burguesa, expresa una actitud *social* definida... Ese lenguaje es contemporáneo de un pueblo que comienza a surgir como categoría sociológica real y que va dejando de ser categoría abstracta o mítica... Revela un movimiento histórico, que contrasta fuertemente con el de nuestro ‘padres’ literarios (Del Campo, 1972: 8-9, énfasis de Del Campo).

La búsqueda de un lenguaje literario, estético y político, se inscribe en la necesidad de redefinir los conceptos, las nociones y las palabras en la constitución de un nuevo horizonte de visibilidad/inteligibilidad. La consideración de la posibilidad del ‘pueblo’ como categoría sociológica da cuenta de la constitución de un lenguaje asociado a la institucionalización de las ciencias sociales más que a una negación de su existencia. La misma definición de pueblo es el efecto de un campo de batalla y no una realidad empírica observable por fuera de un lente conceptual. Dar cuenta del tzantzismo como efecto de una influencia –la revolución cubana– o de un autor en particular –Jean Paul Sartre– es dejar a un lado la constitución de un lenguaje y la posibilidad de unos objetos de reflexión. Sin embargo, Del Campo, acierta al afirmar que en el tzantzismo “...No se trata de una lucha entre ‘generaciones’, como alguien quería colegir intencionalmente: es, mucho más, un enfrentamiento de distintas propuestas conceptuales del mundo y de actitudes relacionadas a ellas” (1972: 9). En el juego de la autoconciencia lo que surge son posiciones de auto-legitimación como portadores de la actitud crítica.

La revista *La Bufanda del Sol, segunda época*, pretendió ser el lugar escriturario de la autoconciencia del intelectual comprometido. La crítica asumida como desmistificación de la “cultura”, ante todo, de la clase dominante. Sin embargo, al identificar la cultura de la clase dominante como efecto enajenador del sistema capitalista, se mantiene una concepción ilustrada acerca de la cultura, como se puede observar en el editorial del número dos, en la contraposición entre ‘arte culto-cultura de masas’, donde el primero está amenazado por el segundo. Una percepción vanguardista, elitistas de sí mismos, o, ¿temor e incompreensión ante el advenimiento de la cultura de la velocidad moderna, del mundo de la aceleración de las formas mercantiles? (Benjamín, 2001). El nihilismo aparece como una amenaza a la producción cultural y a

la verdadera función del intelectual y el artista. Considerado como un rostro de la enajenación, no se percibe que forma parte del devenir de la aceleración como experiencia social (Berman, 2008).

El acto creativo está amenazado por un público...el cual se halla completamente enajenado por los medios de comunicación favorables al viejo dominio cultural. La subliteratura (radio, novelas, telenovelas, 'comics', fotonovelas, cine comercial, poemas declamatorios, etc.) es un mercado de perversión tan amplio y contundente que está destinado a estrangular todo el nivel espontáneo del público en su acceso al arte... (1972, *Bufanda del Sol*, número 2: 2-3).

¿Cómo asociar lo que llaman *subliteratura* con la cultura del *viejo dominio cultural*? la incompreensión ante la cultura de masas se constituye en un síntoma, como un signo desplazado, de una perplejidad política. Si la exigencia que se da a sí misma esta revista para realizar una "revisión crítica de nuestra historia en la cultura" considerando que el modo más alto de creación es el colectivo la posibilidad misma de un arte nuevo se desvanece. La consideración conservadora, frente a la cultura de masas, y elitista, al considerarse a sí mismo como la vanguardia de la revolución, es manifiesta; es una paradoja estructuradora de las tensiones reflexivas.

La atención a la literatura, como lugar privilegiado de objetivación, o traducción, de una conciencia social, fue una excusa necesaria para efectuar una crítica a la ideología dominante en la tarea de denunciar la continuidad de una *cultura inauténtica* desde la Colonia, hace necesaria la incursión de la interpretación sociológica de la literatura en un contexto más amplio, el latinoamericano. Sin embargo, en los distintos ensayos escritos por Agustín Cueva en estos años, pero publicados más tarde<sup>8</sup>, podemos localizar la estrategia analítica con la que se opera: la novela como la exposición en la trama de la evolución ideológica de la sociedad ecuatoriana. Esta estrategia analítica sólo puede ser explicada a partir de la *tarea* de llevar a cabo una crítica de la ideología de la dominación, entendida en términos de clase. En la novela *A la Costa* de Luis A. Martínez se lee la

<sup>8</sup> Nos referimos a: "Lectura de A la costa" (1970), "Introducción a la literatura" de José de la Cuadra (1971), "El mundo alucinante" de Pablo Palacio (1971) publicado en: Cueva (1986).

dinámica de la estructura social y el ascenso de la burguesía como clase social dominante. La relación literatura/conciencia de clase social le permite recrear la imaginación literaria como un vehículo en la comprensión de la historicidad de la *conciencia nacional* y llevar a cabo la denuncia ideológica de la dominación.

Un nuevo tipo de hombre, con una nueva escala de valores ha nacido, pues, con la nueva clase. No se puede negar que lo dicho por Martínez respecto al progreso, a la propiedad, al trabajo, a la educación, al clero, a la mujer, a las relaciones eróticas e incluso al significado de varios tipos físicos, es inédito en nuestra literatura y corresponde a la mentalidad de la pujante burguesía ascendente (Cueva, 1986: 115).

Con esta novela, en la comprensión que efectúa Cueva, se produce una aproximación al "lenguaje que efectivamente se habla en el Ecuador", en este sentido, contribuye a la "problemática nacional". La construcción de un lenguaje nacional es un requisito necesario en la producción de la comunidad imaginaria de la nación, en la medida en que contribuye a ser posible con la unificación y centralización de un mundo político y cultural (Bajtin, 1991: 161). El proyecto de izquierda no se muestra ajeno a esa propuesta.

La construcción de una *tradición nacional-popular* es un proyecto político-intelectual de los años setenta. Se lee el pasado del archivo literario desde los requerimientos de la política. La búsqueda, efectuada por Cueva pero que constituye un *illusio* compartida, de los 'precursores', de los 'antecedentes', de un proyecto nacional-popular, está inscrita en una comprensión lineal progresista de la historia, que le lleva a constituir a la *literatura del treinta* como el momento fundacional de la literatura ecuatoriana y a la clase media urbana, en ascenso, el 'sujeto' protagonista de una toma de conciencia.

La literatura de este grupo no es, por supuesto, una literatura proletaria o campesina. Es la literatura de la clase media urbana, pero de una clase media de reciente formación, constituida básicamente por intelectuales de extracción popular, promovidos a aquel nivel gracias a la democratización de la enseñanza operada por la revolución liberal de 1895 (Cueva, 1986: 122).



Sin duda, más allá de las valoraciones propiamente estéticas, y estilísticas de la literatura, en Cueva sobresale una ‘lectura externalista’ (Bourdieu, 1995) donde predomina la relación entre literatura y clase social como criterio operativo de la crítica. A pesar de lo señalado, la tarea de hacer la historia del *proceso de la literatura* puede inscribirse como una modalidad de la imaginación acerca de la nación.

La noción de crítica, entendida como una operación que desmonta las distintas figuras ideológicas, en este caso en la literatura, es inmanente a la crítica a la ideología dominante; esta tarea fue situada en el contexto continental como un componente en la necesidad de salir de la *provincia*, de la actitud *parroquiana* denunciada en el momento tzántzico, como un modo de cuestionar la *cultura inauténtica*. Hay una disputa por la literatura, por archivo literario, como lugar de objetivación de la conciencia social, en este caso, latinoamericana con la esperanza de construir una cultura latinoamericana descolonizada. Los textos que sobre la literatura ecuatoriana, a los que hemos hecho referencia, producidos en este mismo periodo, nos permite afirmar que hay un ‘mismo impulso analítico’. Este desplazamiento de la crítica literaria de la “nación” al continente es explicable por la similitud de confrontaciones que se lleva a cabo en el continente, pero además es un efecto producido por la vivacidad de la revolución cubana.

Una de las operaciones primigenias de la crítica en la modernidad es el desmontaje de mitos. Cueva al realizar un recorrido por los planteos de la ‘crítica’ literaria latinoamericana hace explícitas las marcas de las transformaciones estructurales en la *conciencia literaria*, para dismantelar los distintos mitos de clase generalizados en el continente. La crítica se inscribe en una matriz marxista valorada como ciencia. La promesa ilustrada de desmontar los mitos desde la razón con el descubrimiento de las leyes que rigen los procesos, se mantiene vigente, constituida en una *doxa* crítica. La estrecha relación entre los fenómenos literarios y los procesos económico-materiales en América Latina, dice Cueva, “es más visible” que en otras sociedades, “la labor científica consiste precisamente en descubrir las leyes que rigen, desde la infraestructura, la organización de ese ‘caos’, y una verdadera ciencia de la literatura puede sin duda lograrlo” (1972: 6). Uno de los mitos que se han construido en el continente, que ha producido el dis-

curso de la crítica literaria, identificada en las obras de Pedro Enrique Ureña y Mariano Picón Salas, constituye la *ideología del mesianismo mestizo*.

El *templo* por construir es el del “mestizaje”; sus sacerdotes, los intelectuales pequeños-burgueses. Todas las ‘disonancias de condición’, todos los antagonismos serán superados en el ritual de una ‘misa criolla’; la lucha de clases deviene anacrónica gracias a la providencial mediación mestiza (Cueva, 1972: 8; énfasis de Cueva).

Mito que operó como una promesa mesiánica, la construcción de una cultura nacional mestiza, y que para Cueva, opera como mecanismo de dominación y de ocultamiento de los antagonismos de clase y de la naturalización de la exclusión social y cultural.

El interés de Cueva no es realizar otra interpretación de la literatura hispanoamericana, sin desestimar la importancia que tiene el estudio del proceso literario latinoamericano<sup>9</sup>, sino, desmontar la función social de los críticos literarios en la construcción del orden simbólico de la dominación de clase en el continente mediante la producción de mitos como el señalado.

Producto burgués elaborado con ingredientes pequeño-burgueses y bajo patente extranjera, no ha buscado en ningún momento descubrir las raíces profundas de nuestros hechos culturales, explicarlos científicamente, sino producir mitos de clase o echar un velo formalista-idealista sobre las prácticas literarias y, a través de ellas, sobre la realidad toda (Cueva, 1972: 14).

Denuncia la *subordinación* neocolonial de los ensayistas latinoamericanos a la academia norteamericana y sus tesis ‘hispanoamericanistas’<sup>10</sup>, “la literatura [está] íntimamente ligada a los requerimientos metropolitanos”, fenómeno explicable por la dependencia estructural de los países latinoamericanos. El

9 “Urge, por lo tanto, estudiar el proceso literario de América Latina a la luz de una teoría capaz de desentrañar su verdadero sentido, des-velador de esas raíces que no pueden hallarse en otra parte que en la infraestructura de estas sociedad dependientes, en su historia y la de los intereses e ideologías de clase a partir de las cuales se han gestado las obras que constituyen nuestra literatura” (Cueva, 1972: 14).

10 Los hispanistas, dice Cueva, en los años cuarenta, “no vacilaban en ufanarse de su cultura colonialista y de la ‘elasticidad’ de su sociedad clasista y dependiente, para la que en el mejor de los casos sugerían una transición del ‘feudalismo’ al capitalismo” (1972: 7).

mito del ‘mesianismo mestizo’, como fenómeno continental, no es percibido por Cueva como un discurso nacionalista en la construcción de la comunidad imaginada de la nación, sino comprendido como una ideología de clase. El marxismo fue poco propenso al estudio del fenómeno del nacionalismo, que permaneció valorado como una falsa conciencia y componente ficticio de la *empresa capitalista* nacional. Más aún, si se considera que las burguesías nacionales carecían de un ‘espíritu nacional’ y eran responsables de la continuidad colonial. La nación como comunidad imaginada obedece a un proceso de lucha de clases, pero lo que encontramos en Cueva es el reduccionismo clasista del proceso de construcción de la nación.

La emergencia de la interrogación sobre la *cultura nacional* no está al margen de un cuestionamiento a la narrativa hegemónica sobre la nación, es una interrogación crítica que se opera en el terreno de la “cultura” desde las preocupaciones de la política. Se sostuvo, en el momento tzántzico, la condición de inautenticidad de la cultura nacional, reiterar esa inquietud es un acto político que va de la mano para establecer una constatación; hay una ausencia de unidad nacional. Como señala Tinajero:

¿existe de verdad una cultura *nacional* ecuatoriana? En otra parte yo me he atrevido a expresar mis dudas sobre ello, dudas, que no constituye un menosprecio, sino objetividad... una de ellas es que el Ecuador se configura como un Estado plurinacional, aunque todas nuestras constituciones hayan dicho lo contrario. No sólo que los indígenas, tomados en bloque, no son parte de la nación mestiza que se ha formado en nuestra tierra... Seamos honrados: ¿podemos decir que nosotros, los ‘hombres cultos’, los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los Salasaca o los Otavalo? No. Rotundamente, no. Ellos son nuestros *conciudadanos*, pero no nuestros connacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad [...]. Esto significa que en el Ecuador no existe una Unidad Nacional, en el correcto sentido del término. No puede haberla (Tinajero, 1972: 95, énfasis de Tinajero).

La herencia colonial como un fenómeno histórico es constatada infatigablemente en la imposibilidad del mestizaje cultural, o en la ausencia de reconocimiento de los *indígenas* como componentes de la nación. Al mismo

tiempo no se percibe los problemas étnicos y sociales relacionados con la ciudadanía y las fronteras étnicas. La ausencia de la unidad nacional que parte del reconocimiento de las ‘fronteras étnicas’ está asociado a la incapacidad de producir un Estado nacional, como resultado de la continuidad de la herencia colonial. La constatación empírica de la existencia de la pluralidad de nacionalidades, no significa, como señala Vallejo, en ningún lugar, que se defina al Ecuador como un Estado plurinacional (Vallejo, 2006: 113). Señalamiento con el cual se continúa con la imposibilidad del mestizaje cultural. La crítica al colonialismo, sin embargo, es más una puesta en escena, un síntoma de necesidad reflexiva, que una investigación histórica consistente.

La crítica al colonialismo tiene un horizonte político: la *construcción* de la *verdadera* nación. El colonialismo fue, ante todo, la destrucción de una cultura y la “suplantación por otra”, que ha generado un “sentimiento de inferioridad”, la valoración y apología a lo extranjero, la exclusión étnica, la ilusión de hidalguía,

*el problema de la cultura no es, en definitiva, problema de nacionalidades... sino problema de relaciones de poder....* Es iluso pensar que los problemas de este país terminarán cuando se complete el proceso de mestizaje [...]. Pero no hace falta ser muy avisado para entender que aún en las condiciones de un absoluto mestizaje, las relaciones de poder serán las mismas si no hay de por medio un proceso transformador (Tinajero, 1972: 96, énfasis de Tinajero).

Las críticas al colonialismo son realizadas a partir de la expectativa, de las promesas modernas que se encuentran enmarcadas en la transformación radical, sin embargo, las críticas al eurocentrismo se las realizan haciendo uso de las mismas categorías eurocéntricas (nación, soberanía, independencia), ya que no se encuentra identificada la relación entre modernidad y procesos de colonización. La aspiración a la modernidad hace que la Colonia sea percibida como un residuo premoderno. En la contraposición normativa moderna, tradición/modernidad, se inscriben en la filosofía del progreso concebida como *continuum* que encuentra su realización con la revolución.

La repetición en los distintos textos de un conjunto de enunciados, argumentos y de premisas interpretativas, se explica a partir de un similar universo conceptual, de un mismo conjunto de objetos que se encuentran en elaboración, pero lo que va a imponerse es, ante todo, la construcción de discursos en los que los supuestos no son puestos a interrogación. Los artículos publicados en la revista son la huella de su dificultosa producción, pero, al mismo tiempo, indican el modo de operación de la crítica en combate. Combate entendido como una tarea de ‘clarificación’ de la conciencia social en beneficio de la transformación radical; esta ‘clasificación’ comprendida como la función social de los intelectuales<sup>11</sup>. Estar en la línea correcta significó estar con las masas, ya que se pretendió que ellas llevan en sí la impronta de su redención. ¿Mesianismo cristiano secularizado en teleologismo político? La identificación del ‘pueblo’ con las clases dominadas, produce una sustancialización, cuya cultura, por el hecho de pertenecer a estas clases, es mejor que la dominante. Una proposición de fe, un artículo retórico de adscripción, pero no una comprensión histórica reflexiva. La constante alusión a la década precedente opera como una ‘mala conciencia’ de la cual hay que desprenderse, considerándola ya superada y por tanto incorporada a las tareas de la crítica en combate. Si sigo de cerca estas discusiones son con la finalidad de reconstruir en lo posible las problemáticas desde las cuales se construyó un campo de visibilidad/inteligibilidad concebida como una narrativa *alternativa* de la historia cultural y sociopolítica del país. Sin embargo, ¿el abandono del estudio concreto de la problemática del poder en la ciudad y el campo, particularmente la problemática de la hacienda, no escamoteó la posibilidad crítica real de la historia colonial, republicana y del capitalismo periférico y dependiente?

Una de las características del ejercicio crítico en el Ecuador hasta una época muy reciente ha estado dada por la escritura coyuntural, que va a

11 “Pienso que los intelectuales de izquierda estamos seriamente comprometidos. En tanto intelectuales, nuestro compromiso es el de producir obras del espíritu que tengan las mayores calidades... en tanto hombres de izquierda sabemos que esas calidades no son accesibles sino mediante un trabajo que esté situado en la tendencia correcta... significa... luchar *por* clarificación de nuestra conciencia [...] todo esfuerzo de los intelectuales queda manco mientras no llegue a aquellos que son los llamados a efectuar la transformación verdadera... Somos trabajadores y por tanto nuestro quehacer no puede estar orientado sino a los intereses de nuestra clase: tal la tendencia correcta, dentro de la cual debemos alcanzar todas las perfecciones de que seamos capaces... [con el fin de crear] una nueva cultura” (Tinajero, 1972: 108, énfasis de Tinajero).

determinar la exposición de ciertos problemas y los modos de su argumentación. Esta hace que se produzca una escritura fragmentada, discontinua, cargada de retórica ideológica y de escasa investigación documental, archivística y de campo: de orientación especulativa sin una base empírica seria. Motivo por el cual se explica la insistencia en la producción de revistas, o la participación en los medios como el vehículo más idóneo de intervención en la esfera pública. Además, se produce una suerte de desapego a la investigación empírica al asimilarla con la sociología funcionalista, identificada como el saber del sistema capitalista. La constitución de un campo cultural al que la crítica contribuye a producir va ligado a la reflexión sobre la relación del arte con la sociedad, o más específicamente, con la coyuntura. La comprensión sobre el arte va dirigida en un primer lugar a una crítica a la ‘cultura de masas’, puesto que es mascarada alienante del sistema, donde la cultura se ha transformado en una mercancía cultural; segundo lugar, la necesidad de *rescatar* al artista del mercado y de la institucionalidad oficial, que opera como una máquina “constrictor y deshumanizante” (Del Campo, 1973: 4) en la medida que se encuentra separado del pueblo. La crítica a la cultura oficial es abstracta, el reconocimiento sociológico de la posibilidad de un Estado centralizador, que oficializa a la Casa de la Cultura y promulga una ley al respecto, sin que se discuta ni lo uno ni lo otro, la convierte en una proclama en abstracto.

La noción de intelectual comprometido opera como doxa de los círculos culturales e impone límites a la reflexión sobre la autonomía del arte. Reconocer la urgencia, la necesidad de “una imaginación sociológica-artística en la cual se depuren nuestros vicios individualistas de percepción o se elimine el peligro de que confundamos parcelas de la realidad con el todo” (Del Campo, 1973: 6) es recalcar en el imperativo político del compromiso. Sin dudar del carácter cognoscitivo del arte, comprendido como una intervención ideológica dentro de la ideología (Althusser, 2004), y de la necesidad de la autonomía de la creación artística, el artista, sin embargo, debe despojarse de sus vicios ‘individualistas’ traducido en la preocupación por lo formal.

La sustitución de las relaciones reales por una falsa simbolización traduce en las letras, especialmente, el deseo de crear un mundo despojado de ex-

periencia social. Muchas pretendidas renovaciones, por ello, representan apenas una sustitución de fórmulas de presentación de los problemas y las 'técnicas' corresponden en el fondo a la aberración del más puro formalismo (Del Campo, 1973: 7).

La exigencia de la clarificación de la conciencia, de una vinculación de los intelectuales y artistas con las masas para *recuperar* su memoria, su lenguaje para traducirlo en obra y luego devolverle al pueblo va a operar como un proceso de formación de una disposición distinta o un *habitus distinto*, en el sentido que Bourdieu da a esta noción, para todos aquellos que asumen la tarea de la crítica en combate.

Si bien es lógica que nuestra labor no se está dando en el seno de una revolución [...] sigue siendo certera la apreciación de que la verdadera actividad transformadora del intelectual de origen burgués es la práctica social, cuyo nivel superior debe ser una militancia partidaria [...]. Y no hay que olvidar que la conciencia crítica... es el mejor mecanismo de defensa del intelectual ante una sociedad burguesa en proceso de articulación cada vez mayor, ante una estructura que tiende a enajenarlo (Del Campo, 1973: 8).

Críticos de los dispositivos estatales de poder, de la industria cultural, sin embargo, por razones de fe ideológica, incapaces de percibir el dispositivo disciplinario y subjetivador del partido político de izquierda en donde la producción artística fue posiblemente una de las más afectadas en términos de calidad. El tono normativo es sintomático de una ortodoxia que no se abre a las complejidades crecientes que marca el desarrollo del capitalismo, el neocolonialismo y la modernidad periférica.

La radicalización política de los intelectuales y artistas hizo posible que la búsqueda de la legitimidad ideológica dé un impulso sustancial a la lectura de los clásicos del marxismo. Fenómeno que se da en todo el continente y que hace factible que el reconocimiento se efectúe en un terreno teórico<sup>12</sup>. En el Ecuador se produce una escasa discusión y lectura crítica de

12 "La práctica teórica se justificó, en muchos casos, en las posiciones althusserianas que planteaban la identidad esencial de teoría y práctica. El carácter anfibio del marxismo (como teoría y como práctica) puede servir para explicar tanto la ruptura del bloque intelectual latinoamericano de izquierda –y la formación de grupúsculos– como los modos en que los bandos en pugna se reivin-

los clásicos del marxismo, a excepción de la realizada por el filósofo Bolívar Echeverría; insuficiencia que fue copada y acompañado de una profusa ideologización con la lectura de manuales 'marxistas'. Sin embargo, se reivindicó el punto de vista de la 'dialéctica materialista' con la denuncia de otros 'métodos', que contribuían a la enajenación, como el método generacional, cuestionado por Cueva y Tinajero.

El método generacional tiene su formulación en la filosofía historicista y vitalista del filósofo español Ortega y Gasset cuya incidencia en el pensamiento latinoamericano se produjo en las décadas de los años veinte y treinta del siglo pasado, especialmente en México. Dos fueron las tesis que se apropiaron del pensamiento latinoamericano: el circunstancialismo, la propuesta de una filosofía de las circunstancias donde el énfasis está dado en el contexto socio-cultural en el que están sumergidos los individuos; y, el método generacional, un modelo para la explicación histórica de los procesos sociales y culturales<sup>13</sup>. Al poner énfasis en la circunstancia, el individuo está sumergido en un mundo sociohistórico que lo envuelve, le abre posibilidades pero también le cierra; Ortega y Gasset reivindica la *razón práctica*, pues ésta se encuentra orientada a resolver los problemas que afectan la vida del sujeto, y que constantemente debe elegir a partir de las posibilidades que su mundo de la vida le ofrece. El individuo para llevar a cabo sus elecciones opera con las *creencias básicas* de un mundo de la vida. Éstas no operan de modo apriorístico sino que viabilizan la experiencia histórica, lo que hace que sea una razón vital e histórica, que le permite al individuo estar permanentemente implicado en el mundo. Esta *razón histórica* exige la preocupación por el presente "mediante, dice Castro Gómez, una comprensión de lo que ella ha sido en el pasado con el fin de darle herramientas para la proyección de su futuro" (1996: 101).

Preguntarse acerca del pasado es una de las claves de la filosofía ortegiana. Para quienes se encuentran elaborando la crítica en combate, modernos al fin, su mirada se encuentra puesta en el futuro, en la construcción del futuro inscritos en una filosofía de la historia lineal, progresista y racionalista. La crítica al 'método generacional' no va acompañada de una

dieron 'marxista' en todos los casos; unos desde la teoría, otros desde la práctica" (Gilman, 2003: 364-365).

13 Sigo de cerca la lectura propuesta por Castro Gómez (1996: 99-104).

crítica a la “posición reaccionaria de esteta puro” (identificación dada por Cueva, 1964) del filósofo español, ni de sus premisas metafísicas.

...generación, dice Tinajero, es un concepto de orden biológico, que alude a un grupo de la sociedad definida por su fecha de nacimiento. El método generacional supone que esa fecha [...] es la determinante del comportamiento de los individuos, hasta el punto que la historia puede explicarse a través de los conflictos entre los ‘viejos’ y los ‘jóvenes’ (Tinajero, 1974: 16).

A pesar de señalar este desacuerdo, pasa inmediatamente a describir, y caracterizar, la actitud de su ‘generación’ –identificada con la actividad tzántzica– “el grupo de los tzántzicos es el símbolo de una rebelión más subjetiva que histórica, y su grito no persigue tanto la finalidad de transformar la sociedad cuanto el de castigarla” (Tinajero, 1974: 18). En Tinajero la crítica al método generacional sirve más para trazar líneas de demarcación que para consolidar una posición, argumentada, a favor de una concepción materialista de la historia.

La necesidad de dar cuenta del pasado, ya sea el inmediato, para producir las razones de su compromiso con su presente, está contenida en la inquietud persistente de la *responsabilidad*, de la función social del intelectual. Éste identificado como miembro de la ‘pequeña burguesía’, por tanto, alguien que actúa a favor de la revolución, sin hacerla, por tener *mala conciencia*, por motivos intelectuales,

no toman en cuenta que el intelectual, que es un pequeño burgués, no está ligado a los proletarios ni a los campesinos por intereses de clase: al contrario, la suya es la clase en ascenso, lo que hoy es entre nosotros favorecida por la creación de un mercado de consumo [...] no será la suya una obra auténticamente revolucionaria porque no nace de las tensiones que crea la insurgencia: apenas será una ‘denuncia’, una descripción de las miserias populares hecha desde afuera, un reclamo al poder burgués para que adopte paliativos (Tinajero, 1974: 24-25).

La aridez de su respuesta a Julio Cortázar, quien sostiene que un escritor puede escribir buenas ficciones y al mismo tiempo estar comprometido

con la transformación radical, Tinajero lo lee como un gesto<sup>14</sup>, no como una acción política, desde un dogmatismo ideológico que terminó por construir un espíritu anti-intelectual a nombre de someter la creación intelectual, especialmente artística y poética, a los requerimientos de la urgencia revolucionaria.

Los intelectuales como Cortázar expresan valores de una conciencia pequeño-burguesa para la cual la miseria de ‘los de abajo’ apenas merecen la compasión disfrazada de protestas en declaraciones o telegramas: no será extraño que la clase dominante use esos telegramas para fines de higiene personal (Tinajero, 1974: 28).

La iracundia, la violencia de la fe dogmática de un cambio radical vivido con pasión pero pensada en abstracto, a pesar de la proximidad de la revolución cubana, que lo lleva a considerar que una obra de ficción –*Todos los fuegos el fuego*– por su trama puede ser contrarrevolucionaria es haber llevado lejos la comprensión de la literatura como lugar de objetivación de la conciencia de un ‘sujeto’ social y del teleologismo histórico<sup>15</sup>. Termina afirmando la importancia de asumir un ‘punto de vista de la izquierda’ en la que deben sumergirse todas las actividades intelectuales. Planteamientos

14 “A mí me parece que un escritor que como persona se declara participe de la lucha por el socialismo, no por ello debe convertir su creación literaria en una ilustración de su declaración socialista como hombre” (Tinajero, 1974: 26).

15 “Escribir un cuento fantástico no es, de suyo, atentar contra la revolución, y menos cuando el autor sabe cumplir como hombre su responsabilidad revolucionaria. Pero la cosa es más compleja: hay ficciones y ficciones, de modo que se necesita matizar los juicios. *Cien años de soledad* es una ficción maravillosa que a ratos se parece a los cuentos de hadas, pero no deja de ser un libro auténticamente revolucionario sencillamente porque en él lo ficticio sirve para revelar la verdadera historia de América. En cambio, *Todos los fuegos el fuego*, es una ficción que no sólo permanece ajena a la revolución, sino que atenta contra su ideología: el fuego que devora el circo romano es el *mismo* fuego que abrasa el apartamento de Roland Renoir” (Tinajero, 1974: 26, énfasis de Tinajero). “De lo que he dicho acerca de Cortázar algún lector mal intencionado podría deducir que, en mi opinión, toda obra de ficción es repudiable por expresar los contenidos de una conciencia pequeño-burguesa. No es esa mi intención. He mencionado el caso de García Márquez, cuyas ficciones, aún las más fantásticas, no hacen sino revelar el espíritu popular americano, siempre dispuesto a todas las exageraciones [...]. Ficciones de ese tipo, lejos de deformar la realidad, contribuyen a hacerla evidente. Distinto es el caso de las ficciones que distorsionan la realidad, dejando el saldo de concepciones contrarias a la filosofía de la revolución, cuyo peligro es tanto mayor cuando menos expresas se manifiestan. Las ideas anti-dialécticas de *Todos el fuego el fuego* son un ejemplo de ello, así como la sospechosa búsqueda de un ‘kibuz’ que se extiende a lo largo de *Rayuela*” (Tinajero, 1974: 29, énfasis de Tinajero).

explícitamente normativos, disciplinarios, panópticos, que surgen no de la pasión, como generalmente se dice, sino de su inscripción en el aspecto más institucionalista del programa de la modernidad. Cuando el intelectual esté vinculado con las masas

contribuirá a crear una nueva cultura, la cultura del proletario del futuro, en la que deben coincidir la vida y la obra de los intelectuales y de los proletarios en un mismo proyecto histórico y existencial, en una misma concepción radical de la vida, en una auténtica subjetividad objetivada. Así se rescata el sentido humano de la vida y de la revolución (Tinajero, 1974: 30).

Una retórica de la emancipación marcadamente teológica que se contrapone a la crítica como desmantelamiento de mitos. ¿Acaso no es la utopía revolucionaria uno de los grandes mitos dinamizadores de la subjetividad moderna? (Echeverría, 1995) Por otra parte, una tensión no resuelta, sino en el terreno de la práctica, acerca de la individualidad entre el escritor y el militante. Las propias argumentaciones ‘analíticas’ de Tinajero sirven para justificar la actividad intelectual como ideologización, no como crítica, peor como producción teórica, la cual se encontraba en sospecha y perseguida. “No hablo de cuestiones teóricas –felizmente nunca tuvimos ínfulas teorizadoras– sino de actitudes” (Tinajero, 1972: 101). Los objetos del saber han dejado de ser interrogados.

La disputa por el archivo literario que conforma una unidad con el problema del intelectual comprometido va a imponer una necesidad de reflexionar sobre la ideología como un *objeto* a pensarse. Sin embargo, la consideración de la literatura como una práctica específica que forma parte de la superestructura de una formación social, la lleva a considerar como una producción ideológica. Comprensión, sin duda, empujada por la incidencia mayor del marxismo estructuralista althusseriano. Sin embargo, la premisa de la ‘falsa conciencia’ conduce a una comprensión ‘empirista’ de la representación, de la conciencia y, por tanto, de la literatura. Para Tinajero, por ejemplo, la literatura es considerada “como un espejo de la vida, la literatura reproduce en las palabras lo que se produce en el mundo de los hechos [...] por eso la literatura es un fenómeno de clase o, dicho en

forma general, un hecho político” (Tinajero, 1972: 100). Sostener la tesis de la literatura como ideología supuso aceptar la premisa de la ideología como *reflejo* de las relaciones materiales, de manera que las ‘ideas’, ‘representaciones’, ‘relatos’ se encontraban en correspondencia con tal grupo, fracción de clase, clase social al que un autor pertenecía, o la trama novelesca como la exposición narrativa de una conciencia social. Al final, lo que se terminaba estudiando no eran las ‘ideas’, ‘representaciones’ sino la dinámica de la estructura social de las clases, sus enfrentamientos, etc. Las ideas políticas eran explicadas a partir de la reconstrucción de los conflictos entre las clases, pero dejando de lado aquellas problemáticas que hacían posible la existencia de un lenguaje político. Al poner énfasis en la *dimensión referencial* de las ‘ideas’ o ‘representaciones’ al final lo que se termina explicado no eran las ideas, sino los campos de fuerza estructurales (Palti, 2007). La teoría de la ideología como falsa conciencia es deudora de la filosofía del sujeto soberano.

Revisar el pasado no sólo para demarcarse, sino para encontrar y producir fundamentos para la crítica en combate ocupan muchas de las páginas de los distintos números de la revista *La Bufanda del Sol* que nos encontramos revisando, por otra, la ‘práctica’ de la lectura crítica de la literatura, que conduce de modo necesario a una revisión de los momentos fundacionales del proceso de la literatura, y por, último, la importancia de definir el *mundo de las prácticas literarias*. Recorrido que no sólo sitúan al intelectual, este funcionario de la ideología (Althusser, 2004) o funcionario de la hegemonía (Gramsci, 1967), sino que la ideología se convertirá en un *objeto* necesario para re-lanzar la crítica a la ‘cultura nacional’.

En el ensayo *Temas, escenarios y entretelones de la literatura comprometida*, Iván Carvajal (1974) en un lenguaje violento, iracundo, ‘tzántzico’, hace una revisión de ruptura a la ruptura iconoclasta de los *tzántzico*. Saldar cuentas con el pasado se convirtió en una necesidad de fundamentación de la crítica, como de la política acerca del compromiso. Se regresa sobre los temas con ironía, hasta con rabia, para discutir algunos de sus ‘excesos’. Exuberancia en el ‘credo’ de la ‘literatura comprometida’,

en nombre de la revolución, en el dominio de la literatura, oficiamos de sacerdotes, santificamos y sacrificamos. Condenamos. Es más establecimos

los círculos del infierno y del purgatorio donde arrojamos a Borges, por conservador; a García Márquez y a Cortázar, por auto-exiliados; a Vargas Llosa, por su participación en el 'boom' [...]. 'El Aleph', ¿qué podía valer? 'Rayuela', ¿no era un inútil juego producto de un intelectual pequeño burgués, desarraigado de su mundo, de su pueblo? [...] en nombre de la literatura, en el dominio de la Revolución, quisimos cantar la inminencia de la guerra del pueblo [...]. Estando tan cerca de la Revolución, tan cerca la Guerra Popular, no había manera de no ser heroicos, de no sentirse portador de un destino glorioso (Carvajal, 1974: 4).

Se ironiza la teleología y el pragmatismo político, el futuro ineludible, pero no para salir de ella, sino que efectuar la *superación dialéctica* con un acto negativo. Abrir la posibilidad de la re-definición aceptando que el pragmatismo político de la 'urgencia', como sostiene Carvajal "el tiempo era de cambios, de *acción*, y no de *teoría*" (1974, énfasis de Carvajal) operó como un vehículo del anti-intelectualismo de izquierda con la exigencia de realizar una 'literatura popular' que contribuya a la transformación<sup>16</sup> y a la toma de conciencia de la dominación, de la inautenticidad nacional. Lo que describe Carvajal es el *pathos* del compromiso. Sin embargo, el balance del compromiso es gris y poco alentador.

Considerado por Carvajal la cultura nacional como un tema obligado, y no como la constitución de un posible objeto de saber para el despliegue de la crítica, ironiza la voluntad 'parricida' sin señalar la importancia, aunque haya sido mínima, de la crítica al colonialismo occidental cuya muestra, sin duda, lo constituye *Entre la ira y la esperanza*. Buscar los orígenes de la auténtica cultura nacional se muestra como una ficción de la radicalización política, pero descuida, que el planteamiento de una 'auténtica cultura nacional' estuvo inscrito en una mirada teleológica redentorista: la enajenación colonial y capitalista negaban que la esencia del pueblo, iden-

16 "El escritor también tenía sus *verdades*. No tenía para qué preocuparse de los artificios de sus oficios: su obra estaba signada por la premura; el tiempo era de cambios, de acción, y no de teoría. Por lo mismo, no deja de ser evidente que lo que caracteriza a los escritores de la izquierda ecuatorianos [...] sea más bien su 'actitud' que su 'producción'" (Carvajal, 1974: 7, énfasis de Carvajal). "...que sirva al pueblo, que sea instrumento de la transformación política, que sea útil en la lucha revolucionaria (literatura de agitación). Una literatura útil, que ascienda hasta el pueblo; que asuma los valores del proletariado [...]. Renuncia a la preocupación formal; preocupación por el contenido,.. por la *predicación*" (Carvajal, 1974: 5, énfasis de Carvajal).

tificada con las luchas de los sectores 'subalternos', alcance la universalidad; su construcción no estaba en la revisión del pasado, en la 'recuperación' de lo negado, sino que estaba localizado en el futuro con la construcción de una nación no colonial. De ahí que su pregunta "¿no existe acaso una contradicción entre *la actitud parricida* y la búsqueda de una cultura nacional, *patriótica*?" (Carvajal, 1974: 6, énfasis de Carvajal) sea equívoca, no sólo porque la construcción de la nación significó en el momento tzántzico la negación de la inautenticidad sino porque el propio Carvajal se vio atrapado por el discurso de la nación.

Su revisión va en búsqueda de fundamentos que garanticen la autonomía de la creación estética, su 'malestar' proviene de la ausencia de éstos y en esto se diferencia de Tinajero. Lo que encuentra son los límites: "el culto a la oralidad", "la ausencia de un interés por la revisión histórica de nuestra cultura", la ausencia de una crítica de la política, "la carencia de un pensamiento político de izquierda"<sup>17</sup>, la denuncia al predominio de la lectura que reduce "contenido de un texto a su 'contenido ideológico' deriva necesariamente en una estética normativa....", el moralismo predominante en la izquierda sustituyó la reflexividad de la política<sup>18</sup>. Existe, sin duda, en el Carvajal de esos años una preocupación por la calidad de la producción artística e intelectual, esto es por su constitución como campo, su lista, sin embargo, no deja de ser programática, es un acto político, cuya finalidad es contribuir a repensar la práctica del Frente Cultural.

La revisión del pasado contribuyó a dar legitimidad a la crítica sociológica y literaria de la literatura, enmarcada por la interrogación por la cultura nacional. Entonces, escribir sobre las obras, los ensayos, las vidas de los novelistas responde a la necesidad de construir referentes del proceso de la literatura, como la producción de un 'canon' literario desde una perspectiva nacional-popular. La literatura de los años treinta termina constituida en un momento fundacional del campo cultural moderno en el Ecuador.

17 "...resulta que la debilidad de nuestro marxismo, la ausencia...de un pensamiento político de izquierda, es uno de los constituyentes básicos de la oscuridad que reina entre los 'intelectuales revolucionarios' acerca de sus relaciones con la política, con la sociedad" (Carvajal, 1974: 9).

18 "Para nuestro caso, un cambio de problemática ideológica supone el abandono de moralidad subyacente en gran parte de las actitudes, en el lenguaje, en el 'sacrificio' y el 'servicio al Pueblo' de los militantes de 'izquierda', lenguaje y actitudes que tienen su referente en la ideología cristiana, religiosa, aunque su apariencia sea hasta profundamente atea..." (Carvajal, 1974: 11).

La discusión sobre la nación se traslada a la búsqueda de un ‘proyecto nacional-popular’. La revista se constituyó en una instancia de legitimación y de reconocimiento como ‘escritores-intelectuales’, algunos de los cuales serán considerados parte del canon literario en la década de los años noventa, me refiero a Abdón Ubidia, Iván Egüez, Raúl Pérez Torres, Francisco Proaño Arandi, Iván Carvajal, Humberto Vinuesa, Fernando Tinajero; o del ‘canon sociológico’ de izquierda: Agustín Cueva.

La disputa por el archivo literario en la constitución problemática de la autonomía del campo literario de la política impuso el requerimiento de dar cuenta de su especificidad como una práctica social. El uso de la literatura para rastrear los distintos momentos de constitución de la conciencia nacional, o como se verá en la década siguiente, de los diversos ‘proyectos históricos de clase’, constituye una lectura realizada desde la sociología, de matriz marxista, como un componente del ejercicio de la crítica. Las distintas ‘lecturas’ de las novelas, o de los cuentos, se han sostenido en un conjunto de supuestos, entre los que destaca, la premisa en que la literatura es un ‘reflejo’ de una conciencia de clase explicable a partir de la lucha de clases y de la posición social, de clase, en el conjunto de la estructura social; el novelista, escritor o el intelectual considerado como portador de una conciencia de clase que se objetiva en la producción de textos.

El proceso de autonomía del campo cultural, por ende, de un campo literario es un fenómeno moderno. Este proceso de autonomización crea las condiciones sociales para la consideración de la literatura como una práctica social específica. La necesidad de establecer diferencias, o líneas de demarcación, con respecto a la política tuvo su escenario en la disputa respecto al *intelectual comprometido*, donde se confundió, y se vivió una tensión irresuelta, entre el intelectual-escritor y el militante, y por otra, la constitución de objetos del saber que demandaron un trabajo de investigación, sistematización y producción teórica. En la querrela por el intelectual comprometido lo que estuvo en disputa es su legitimidad cultural y política, su autoridad pública como un portavoz (Bourdieu, 2001) de la ‘conciencia de los oprimidos’ que hace posible el despliegue de una retórica de la emancipación. La disputa sobre si la obra de arte, o literaria, debe o no atender a las cuestiones formales o al contenido ‘para el pueblo’, forma parte de las contradicciones y de los enfrentamientos en la construcción de

una legitimidad cultural. Las revistas que operaron como vehículos de consagración y legitimidad se mueven en dos registros: el político y el cultural. No sólo fue la ruptura del momento tzántzico, sino, la posterior ruptura de la ruptura, que contribuyen a constituir un campo cultural incipiente en proceso de afirmación en medio del advenimiento de la modernidad periférica.

En las distintas ‘lecturas’ de la literatura que se realizaron en este período se percibe la ambigüedad al situarse en la frontera de los dos registros, donde finalmente va a predominar la lectura política del texto, esto es, la consideración de la ‘función social’. De ahí la necesidad de dar cuenta de lo que se entiende por literatura, o por *prácticas literarias* para diferenciarla de la política. Francoise Perus publica un ensayo que opera como un síntoma de los requerimientos de una ‘clarificación’ de un objeto de saber, el literario<sup>19</sup> (Perus, 1977). Despojar a la literatura de una esencia transhistórica es un requisito previo para dar cuenta de su historicidad y de su emergencia como una práctica diferenciada de otras, lo que supone abandonar la consideración de la literatura como una objetivación de una conciencia, de una conciencia o de una clase, y comprenderla como práctica.

La misma *noción* de literatura es una noción histórica y socialmente definida y el conjunto de ‘expresiones’ al que ella remite no es un espacio ‘natural’, eternamente idéntico a sí mismo, sino un campo de fronteras fluctuantes, resultado de un complejo proceso social que –no hay que olvidarlo– sólo en un determinado momento histórico instituyó a la literatura como actividad específica, separándola de esa masa ideológica más o menos amorfa en que la magia, la religión y la ‘expresión artística’ se confundían (Perus, 1977: 32, énfasis de Perus).

La posibilidad de esta noción, como anota Perus, requiere la construcción de conceptos y categorías capaces de dar cuenta del ‘hecho literario’.

Tomando como eje una matriz marxista estructural, Perus pasa de realizar algunos planteamientos respecto al ‘fenómeno literario’, para esto asume el concepto de práctica social a partir de la referencia teórica de Louis

<sup>19</sup> Otro ensayo en la misma línea es el presentado por Iván Carvajal (1978) en el primer encuentro sobre literatura ecuatoriana realizado en Cuenca del 6 al 11 de noviembre de 1978.



Althusser. En el marxismo estructural las distintas prácticas sociales se encuentran insertas dentro de una estructura social que impone el sentido y la función de estas. Por tanto, en una estructura de clases antagónicas, la práctica social se “convierte necesariamente en práctica de clase” (Perus, 1977: 32). Aceptando la distinción entre infraestructura y superestructura, las prácticas literarias son ubicadas como un componente superestructural insertas en las “prácticas teórico y artísticas”<sup>20</sup>, dentro de las cuales el “fenómeno literario [es definido] como una forma específica de práctica en la ideología” (Perus, 1977: 33, énfasis de Perus). La ‘materia prima’<sup>21</sup> de esta práctica son las ‘ideas, imágenes, representaciones sociales’, en suma, los componentes de la ideología, que son transformados en ‘representación-expresión’ por medio del uso del lenguaje, esto es en un texto literario. La consideración del lenguaje como un instrumento justificará una concepción referencial para el ejercicio crítico. La ‘práctica literaria’, por tanto, “en una primera aproximación [...] busca ofrecer una representación-expresión sensible de lo ‘vivido’, lo ‘sentido’, lo ‘percibido’, incluyendo las formas mismas de esa percepción...” (Perus, 1977: 34). ¿Por quién? sin duda, por el ‘sujeto’ que ya está constituido por el mecanismo de la interpelación ideológica, “la ideología interpela a los individuos en tanto sujetos” (Louis Althusser)<sup>22</sup>, y por lo tanto, su relación con el mundo se encuentra inserta en una determinada ‘visión del mundo’. La relación con la realidad está mediada por la ideología, de modo que el ‘individuo-sujeto’ nunca llega a las cosas mismas sino a través de la espesura de la ideología<sup>23</sup>. En una sociedad de clases la

20 “...las prácticas teórico-y artísticas, que tienen por objeto la transformación de los sistemas de ideas, imágenes y representaciones, y operan, por lo tanto, a nivel de la ideología” (Perus, 1977: 33).

21 “La materia prima objeto de transformación, la cual, contrariamente a lo que afirma cierta corriente hoy en boga, no está constituida, en última instancia, ni por el lenguaje ni por la ‘palabra’ sino por cierto conjunto de ideas, imágenes y representaciones sociales, que el escritor busca plasmar *serviéndose* del lenguaje articulado [...] la primera constatación a la que hay que volver es, pues, la de que el lenguaje no constituye un nivel de la realidad absolutamente autónomo, sino que existe como vehículo de transmisión de la concreta experiencia de los hombres tienen de esa realidad, natural y social. El lenguaje es, por consiguiente, un *instrumento*, socialmente codificado, de representación y transmisión de una experiencia social proveniente de la realidad objetiva, históricamente dada. Soporte material de la comunicación...es por tanto secundario, puesto que está subordinado a la experiencia que se quiere comunicar” (Perus, 1977: 33, énfasis de Perus).

22 Para una crítica de esta tesis de Althusser puede revisarse, Butler (2001).

23 “...el problema sólo puede plantearse en toda su complejidad a condición de descartar de plano el presupuesto empirista de que los efectos estructurales pueden ser ‘vividos’, ‘sentidos’, ‘percibidos’

ideología es una ideología de clase. Entonces, es claro que para explicar la ideología es vital dar cuenta de la estructura social, de la lucha de clases, etc. Con esta comprensión las lecturas realizadas sobre la historia literaria, o de algunos de sus autores, adquiere un legitimidad teórica.

La consideración de la práctica literaria como un fenómeno ideológico y esta última como lugar de objetivación de una estructura social, conduce a una valoración exclusiva de la dimensión referencial, que va de la mano de una comprensión instrumentalista del lenguaje como vehículo, o soporte, de ideas y representaciones sin dudas elaboradas por un ‘sujeto’ (sea un individuo, o una clase). Lo que se pierde en esta manera de enfocar al lenguaje es la capacidad misma de su historicidad, la posibilidad de describir y explicar un universo conceptual, o los “modos narrativos”. Conduce a la imposibilidad misma de comprender los fenómenos ideológicos al ser valorados como la ‘expresión’, el ‘reflejo’, la ‘representación’ de los antagonismos en la estructura social<sup>24</sup>.

Por eso —y esto se ve con toda claridad en América Latina— la literatura, entendida como instancia totalmente autónoma en la que se elaboran ciertas ‘formas’ no tiene historia; es decir, carece de una lógica propia de desarrollo. La lógica de su desenvolvimiento no es, en última instancia, otra cosa que la historia de las determinaciones sociales que rigen los procesos de producción y reproducción de la literatura, incluyendo entre estos últimos los mecanismos de promoción/represión institucional, la labor llamada ‘crítica’ y demás efectos de la ideología sobre el ‘gusto’, la ‘educación’ y ‘formación’ de ‘públicos’. En suma, toda las expresiones de la lucha de clases en este terreno particular (Perus, 1977: 36).

de manera directa y espontánea, sin mediación alguna. Sabemos que esto no es así, sino que, por el contrario, tales efectos son siempre ‘vividos’ e interpretados a partir de determinadas ‘representaciones’, ‘concepciones’ o visiones del mundo’... que no son nunca categorías gratuitas ni arbitrarias del ‘espíritu’... sino elementos determinados por una concreta estructura social. Si esta estructura es clasista, tales ‘representaciones’, ‘concepciones’ o ‘visiones del mundo’ serán necesariamente *ideologías de clase*, en cuya marco serán ‘vividos’, ‘sentidos’ y ‘percibidos’ los efectos estructurales que constituyen la materia prima de la práctica literaria” (Perus, 1977: 35, énfasis de Perus).

24 “Más aún, es este nivel de contradicción o siquiera de tensión el que permite percibir a través de la obra literaria los límites de la ideología, o por lo menos descubrir la existencia de una problemática de adecuación-no-adequación entre determinada ideología y determinados datos de la realidad” (Perus, 1977: 37).

La literatura, de este modo, termina convertida en el lugar donde se ‘representan’ los antagonismos de clase y el devenir de la estructura social. Por tanto, lo que va a leerse en el fenómeno literario son los conflictos políticos, las confrontaciones entre las clases, las visiones del mundo de las clases sociales, etc. De manera que se va construyendo un objeto literario favorable a una perspectiva sociológica y política que plantea la necesidad de construir una auténtica cultura nacional.

De este modo la *entrada* literaria a los objetos de la crítica ha adquirido un estatuto de *cientificidad* enmarcado en el materialismo histórico, con la finalidad de no sólo producir conocimiento de la *subjetividad* ecuatoriana a la luz del desciframiento de los textos literarios, sino de contribuir a la descolonización y a la toma de conciencia de la necesidad de la transformación radical de la sociedad para hacer posible la construcción de la *nación auténtica*. Cueva, en su ensayo *En pos de la historicidad perdida* (1986a) pasa revista de la historia literaria ecuatoriana. Su estrategia analítica es considerar la obra de Icaza como un síntoma de esa trayectoria, la explica a partir de las modificaciones de la estructura social. El recorrido realizado de la obra de Icaza, desde sus novelas ‘indigenistas-agrarias’ –como *Huasipungo*– a las novelas ‘mestizo-urbanas’ –como *El Chulla Romero y Flores*–, Cueva da cuenta de los cambios en la estructura de la ‘subjetividad’ de la sociedad ecuatoriana y del advenimiento de lo moderno, por tanto, la literatura opera como síntoma de la ideología.

Señalar la trayectoria de una ‘forma’ literaria como del indigenismo desde su momento de emergencia, en los años veinte y treinta del siglo pasado, en que se funda la posibilidad de una cultura nacional-popular, va asociado a la necesidad de dar historicidad al objeto cultura nacional. “El indigenismo ecuatoriano, dice Cueva, produjo fundamentalmente una literatura del *en sí* indígena, que no de su *para sí*, su principal propósito fue, en síntesis, el de plasmar la ubicación y condición del indio dentro de determinada estructura social” (Cueva, 1986: 174, énfasis de Cueva). De este modo, se percibe una trayectoria en la literatura de Icaza como un ‘fresco’ de los cambios en la estructura ecuatoriana en las representaciones externas de los indígenas a la objetivación de los conflictos del mestizaje, muestra, para Cueva, un trabajo de codificación de la experiencia histórica ecuatoriana. La literatura, como hemos sostenido, fue una excusa y un pretexto para efectuar la crítica ideológica.

En la narrativa icaziana el mestizo se manifiesta esencialmente como el punto de cristalización subjetiva de todas las contradicciones sociales. Atrapado entre dos ‘razas’, dos culturas, dos instancias estructurales y hasta dos edades históricas, configura un lugar de desgarramiento y desarraigo antes que un espacio privilegiado de fusión. Como solía decir Jorge Icaza, en el ‘alma mestiza’ no se desarrolla en realidad un monólogo interior, sino un permanente diálogo entre dos mundos irreconciliables (Cueva, 1986: 182).

## Capítulo III

### Momento de la *sociología crítica* y de la crítica estructural

Considerar la experiencia histórica de un modo de inteligibilidad de la crítica es lo que se persigue en este trabajo. La interrogación arqueológica de la crítica, de sus modos de operar y de construir conceptualmente sus objetos de saber, es por su misma naturaleza una ontología de la actualidad, esto es, una interrogación acerca de la actualidad de la crítica. No desconocemos que al realizar una reconstrucción de un tejido discursivo, caracterizado por su complejidad, vamos en búsqueda del archivo de la crítica, sea dar testimonio de las tensiones por captar y significar una situación, del esfuerzo de conceptualización, comprensión e intervención política frente al advenimiento de la modernidad capitalista. La construcción de la crítica es el esfuerzo de un trabajo de dilucidación ante la aceleración y los cambios que se operan en el mundo de la vida desde la década de los años sesenta con las transformaciones agrarias, la modificación de las relaciones sociales por la extensión alcanzada por el capitalismo y el crecimiento de las ciudades. Proceso que se acelera en la década de los años setenta con la modernización del Estado auspiciado por el auge petrolero. Sin embargo, son equívocos los planteamientos que consideran que la modernidad llega al Ecuador con la modernización del Estado durante la década de los años sesenta. El proceso de modernización no se inicia en esta década, como habitualmente se sostiene, tiene su emergencia en los cambios en la estructura agraria que se opera en la década de los años sesenta. La importancia de estas transformaciones en el advenimiento de la modernidad ha pasado desapercibida, ya que se considera que la modernidad –como fenómeno

urbano— es un fenómeno de los años setenta acelerado por el ‘boom’ petrolero. Cabe señalar, que la emergencia de la crítica no es solamente una respuesta-‘reflejo’ a los cambios que se operan en la estructura económico-social, sino la modificación de las problemáticas que se efectúan en interior de la ‘ciudad letrada’, en su esfuerzo de conceptualizar y comprender las transformaciones que se operan en la realidad sociohistórica.

No buscamos solamente localizar e identificar las distintas temáticas que se construyen en la década de los años setenta, en la que se efectúa una dilucidación crítica al capitalismo desde una perspectiva de crítica a la dominación social, que llega después del momento tzántzico caracterizado por una voluntad iconoclasta vinculada a una radicalización política hacia la izquierda, como una ‘voluntad ética’ que busca la transformación social. La narrativa crítica que caracteriza al período se presenta como una historia del capital en la historia ecuatoriana. La crítica al capitalismo exigió la construcción de una narrativa distinta a la liberal, conservadora y del ‘marxismo dogmático’ de los partidos de izquierda, que había predominado hasta ese momento. Puede desprenderse que la crítica al capitalismo fue una crítica a la modernidad realmente existente desde la exigencia ‘ética’ de una transformación social comprendida como transformación estructural.

Reconstruimos las premisas fundantes de inteligibilidad de un régimen de pensamiento esto es, recorrer las perspectivas que en ese momento se encuentran hegemónicas por las tesis estructuralistas, y dependentistas, en las que predominan los análisis en términos de clases y estructuras, hasta el desplazamiento a perspectivas centradas en los movimientos sociales, en los actores sociales. Desplazamiento que puede situarse a mediados de la década de los años ochenta con la emergencia de la problemática de los movimientos sociales, el problema de la identidad, de la comunidad y la paulatina hegemonía del discurso institucional y de la crítica cultural inscrita en los estudios culturales. Algunos autores han denominado este desplazamiento como ‘giro culturalista’ (Jameson, 1999; Sandoval, 2009), una de cuyas características es la sustitución del concepto de ‘clase social’ por el de movimiento social y una preocupación, analítica y crítica, por la democracia.

Para la historia del pensamiento, esto es, la genealogía de los campos de visibilidad/inteligibilidad, de sus tejidos conceptuales articulados alrede-

dor de una problemática, de las aporías que lo sostienen en la producción de la narrativas, busca dar cuenta de los momentos de discontinuidad, en contraposición a la historia tradicional-de-las-ideas que sostiene una narrativa continuista, de la tradición en el que se despliega un sujeto consciente de sí mismo (Foucault, 2002; Rancière, 1993; Benjamín, 2005; Palti, 2005b, 2007). La tarea a la que nos enfrenta es la reconstrucción de un modo de operar la crítica, de las categorías en juego y de los planteos que hacen posible. Esta perspectiva, sin embargo, no desconoce el discurrir temporal del apareamiento de los textos, en una relación tensional con las estructuras sociopolíticas y sociales, sino que plantea la interrogación acerca de sus condiciones discursivas de posibilidad objetual.

Si realizamos la tarea como un modo de construcción de escritura histórica nuestra preocupación no es la elaboración de una historiografía del período. La escritura histórica e historia del pensamiento mantienen diálogos correlativos importantes. Ambos son, sin duda alguna, un ‘acto político’, inscriben procesos de subjetivación; proponen una inteligibilidad posible, ambos también son espacios de lucha. Hemos sostenido que el enfrentamiento por los fundamentos de visibilidad/inteligibilidad son escenarios de las más crueles querellas epistemológicas y políticas: la de la verdad y sus fundamentos (Rancière, 1993, 2006b). No siempre se reconoce la condición política de la escritura histórica. Hacer historia es otra forma de hacer política, no sólo por el orden de la memoria, que descansa en un conjunto de supuestos, proposiciones —epistemológicas y políticas—, sino por el horizonte de visibilidad que abre en ambos sentidos —del pasado, del futuro— y hace posible la inteligibilidad del ahora. La escritura histórica al hacer el lugar de la emergencia de las otras voces, la de los ‘subalternos’, descentra las narrativas nacionales y universales de la linealidad historicista.

La crítica como objeto de investigación, e interrogación, para la historia del pensamiento plantea un conjunto de interrogantes. No nos referimos solamente a los *objetos* construidos por la crítica, sino los presupuestos —los a-priori-históricos de Foucault— en los que descansa la operación crítica. La interrogación sobre los modos de operar la crítica, y el pensamiento de los años sesenta a mediados de los ochenta, no ha sido realizada en nuestro país. Al reconstruir los núcleos articuladores de un debate público no buscamos solamente realizar una descripción de los enunciados y de las

tesis que se ponen un juego, sino la de objetivar el conjunto de premisas contingentes que hacen posible el tejido discursivo.

### La producción de una noción de crítica

Para ensayistas críticos como Alejandro Moreano la historia del pensamiento social ecuatoriano de la década de los años setenta no posee una conexión directa con el mundo académico, sino que se encuentra directamente relacionado con la lucha social, con los procesos de descolonización del ‘Tercer Mundo’, con las formas de organización obrera; son en estos referentes que se hacen inteligibles los discursos que emergen en este período (Moreano, entrevista del 27 de mayo de 2009). A pesar de lo manifestado por Moreano uno de los núcleos institucionales que va a concentrar el debate de esta década es la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador<sup>1</sup>.

La Escuela de Sociología y Ciencias Políticas se funda en 1961 como un departamento en el interior de la Facultad de Jurisprudencia. Más tarde, a partir de 1968, esta escuela adquiere mayor autonomía con la elaboración de dos reformas del programa de estudio (1971-1972 y 1974-1976). “Lo que estaba en juego primordialmente, no era la conformación de un centro académico sino un núcleo articulador de prácticas intelectuales” y sociales (Campuzano, 2005: 444) donde se trabaja en la construcción de una “sociología crítica” para enfrentar el predominio, se dijo, del funcionalismo o de la “ciencia burguesa”<sup>2</sup>, la que se habría desarrollado, según Agustín Cueva,

- 1 La historia de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central no está escrita aún. Posiblemente una de las razones que explican su ausencia es la consideración de que el pensamiento social no se forma en la universidad, y por otra, por la constante crítica al academicismo.
- 2 En la *Introducción al programa académico de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central (1977-78)*, dictado por Daniel Granda, al respecto señala: “En la actualidad, concebimos que el sentido de los estudios de sociología está en ser una cognición histórica comprometida, no con la creación artificiosa de una propuesta de nuevo estilo, sino con una realidad social que no sólo se estudia sino que también se la modifica en un proceso de lucha de clases.... La lucha por la victoria del proletariado –compromiso de clase- impone pues, la tarea de perfeccionar todo lo posible las armas intelectuales necesarias para el combate. El materialismo histórico, como ciencia de la historia de las formaciones sociales es la más importante arma. El materialismo histórico es, pues, un instrumento de lucha, más aún, es la lucha misma al interno

desde el gobierno desarrollista de Galo Plaza<sup>3</sup> el cual capta a los intelectuales ‘contestatarios’ transformándolos en intelectuales orgánicos de ‘la oligarquía desarrollista’. La elaboración de una *sociología crítica* se la hace en clave del marxismo estructural en filiación con la obra de Louis Althusser<sup>4</sup>.

La filosofía marxista de Louis Althusser no ha dejado de ser incómoda en el pensamiento filosófico y político contemporáneo, si consideramos la centralidad de los planteos de este filósofo en las nuevas elaboraciones de la teoría de la ideología en Zizek, o en la categoría del ‘inconsciente político’ de Fredric Jameson, o en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau<sup>5</sup>, e inclusive, en autores que se alejan de la problemática althusseriana de la ideología como interpelación a un sujeto como Michel Foucault o Judith Butler (Butler, 2001). Una de las preocupaciones de Althusser fue establecer una línea de demarcación entre la ciencia e ideología en su lectura de la *obra* de Marx. Esta contraposición conceptual tendrá una enorme incidencia en este período. Más aún, en la búsqueda de elaborar una sociología crítica fundamentada específicamente en el pensar marxista de matriz estructural.

---

del sistema capitalista en la medida en que posibilita el conocimiento objetivo de las reales fuerzas e intereses de los distintos fenómenos sociales, siempre mistificados por la visión ideológica que de ellos da la burguesía” (1977: 216).

Posiblemente las premisas de una “sociología crítica”, tal y como se elaboró en la Escuela de Sociología en esta década, hizo posible el desconocimiento del trabajo de Germánico Salgado, *Ecuador y la integración económica de América Latina*, que constituyó el texto base de discusión de un Seminario para funcionarios públicos, privado y universitario, que se encontraban trabajando en el proceso de integración subregional. Fue dictado por la Junta Nacional de Planificación y el Instituto para la Integración de América Latina (INTAL) entre el 17 de noviembre y el 5 de diciembre de 1969. Posiblemente fue considerado como un ideólogo del desarrollismo. No conozco ningún texto, un artículo, de ese período que discuta las tesis sostenidas por G. Salgado.

- 3 “...de manera todavía incipiente, la ciencia social burguesa comienza a desarrollarse en el Ecuador, a partir del postulado de que hay que dejar de lado las críticas y proyectos ‘románticos’ y proponer soluciones ‘concretas’ a los problemas” (Cueva, 1976a: 26).
- 4 Nos referimos a los textos de Louis Althusser de *La revolución teórica de Marx, Para leer el capital e Ideología y aparatos ideológicos del Estado* que son leídos ampliamente en este período, y que se constituye en un referente implícito en la discusión. Incluso podríamos calificar este momento, la década de los años setenta, como ‘momento estructuralista’.
- 5 Será a finales de la década de los años ochenta donde se retoma críticamente, a veces en franca contraposición, las tesis elaboradas por Louis Althusser sobre la teoría marxista de la ideología. La categoría de ‘inconsciente político’, Jameson la construye a finales de la década de los años ochenta. Ver Jameson (1989). Zizek, por su parte, replantea la teoría de la ideología desde una matriz lacaniana y hegeliana en debate permanente con Althusser, ver: Zizek (2003). Y Ernesto Laclau, reconsidera la importancia del concepto de ‘sobredeterminación’ en la construcción de su noción de política, como articulación y hegemonía, a mediados de los años ochenta (Laclau y Mouffe 2004).

En agosto de 1976 en Quito se lleva a cabo el Primer Congreso Nacional de Escuelas de Sociología del Ecuador, en cuyo interior el debate acerca de la sociología crítica adquiere relevancia. Debate que se efectúa en una atmósfera gobernada por la preocupación acerca de una correcta comprensión de lo que ‘Marx en realidad quiso decir’, de la línea correcta de la acción política, y en menor proporción un debate acerca de la “fecundidad de determinadas categorías para la comprensión de una problemática histórica específica” (Campuzano, 2005: 447). Este debate será publicado en el número inicial de la Revista Ciencias Sociales, fundada y dirigida por Rafael Quintero, donde van a recogerse en forma periódica, las investigaciones y la producción de la Escuela de Sociología. Esta revista nos servirá como un hilo conductor para rastrear las discusiones que se operan en esta década.

La ponencia presentada por Agustín Cueva *Notas sobre el desarrollo de la sociología ecuatoriana* plantea un conjunto de tesis sobre la historia del pensamiento social en el Ecuador desde la finalidad de dar fundamentos a una sociología crítica. El pensamiento social, al decir de Cueva, emerge en los años veinte del siglo pasado con el fracaso de la revolución liberal “al no culminar en una verdadera revolución democrática burguesa y enrumbarse más bien por una vía oligárquica...” (Cueva, (1976a: 23) que crea las condiciones sociales, e intelectuales, para el apareamiento de una cultura anti-oligárquica y democrática como

expresión del malestar de vastos sectores medios ante la crisis del orden oligárquico... es importante establecer que en este movimiento se encuentra el nacimiento del moderno pensamiento social ecuatoriano... aunque sea todavía débil en este caso, de la clase portadora de futuro, que impone una nueva manera de mirar las cosas. De aquí arranca, por lo tanto, nuestra tradición sociológica de izquierda... (Cueva, 1976a: 24-5)<sup>6</sup>.

6 Es de sentido común en la crítica cultural y política de izquierda afirmar que el pensamiento ‘socialista’ o ‘comunista’ surge de la radicalización del liberalismo radical, sin embargo, no se percibe que se haya ‘saldado’ cuentas con ese nacimiento al menos hasta finales de los años setenta. El retorno permanente hacia los años veinte y treinta puede leerse como un síntoma: hubo la necesidad de ruptura conceptual con el liberalismo, y por otra, como la necesidad de encontrar los principios para legitimar una narrativa desde la perspectiva nacional-popular. La misma que se puede decir que se desarrolló en esta década con dificultad y en autores que no necesariamente asumieron una línea militante partidista. Es importante anotar el desconocimiento que se tiene sobre el final del siglo XIX.

Para Cueva, la ‘ciencia social burguesa’ se inicia en los años cincuenta con la adopción de modelos interpretativos favorables al imperialismo y al colonialismo interno, cuya emblema lo constituyeron las ‘monografías indigenistas’. La institucionalización de la ciencia social, de la que forma parte la Escuela de sociología de la Universidad Central, responde a los requerimientos del Estado desarrollista.

Visto en una perspectiva amplia, el desarrollo de la ciencia social de izquierda en el Ecuador de los años sesenta aparece, no obstante, como un movimiento amorfo, carente de envergadura... [...] así como las nuevas tendencias literarias nunca llegan a articular una visión globalizante... así mismo en sociología o economía no hay ninguna obra que sea la expresión de un pensamiento sistemático y totalizador en la nueva generación (Cueva, 1976a: 28).

La institucionalización de la ciencia social afecta el impulso crítico al subordinar la ciencia a la elaboración técnica de ‘los proyectos de clase del sector dominante’. La percepción de Cueva es *sintomática*, para usar el concepto formulado por Althusser, del período. La relación ciencia-política-poder hegemónico es señalado por Cueva, no analizado; se queda en descripciones de consigna política partidaria. Tanto Cueva como Moreano insisten en referirse al pensamiento social antes que a disciplinas específicas, sin embargo, sus críticas van dirigidas a disciplinas específicas, especialmente la sociología. Si consideramos que la institucionalización de las ciencias sociales es, considerada por varios autores, un fenómeno en América Latina de las décadas de los años sesenta y setenta, este proceso va acompañado con la interrogación acerca de la herencia colonial en la República. La crítica al colonialismo interno es, en un mismo movimiento, crítica a los valores ‘oligárquicos-hacendatarios’. Cueva realiza un diagnóstico duro sobre el desarrollo de una ciencia social de izquierda en la década de los años sesenta; ni se superó el marxismo tradicional, ni se llegó a conocer la realidad social ecuatoriana.

Entre las tareas que una sociología crítica debe llevar a cabo, al decir de Cueva, es la desmistificación de la dominación de la clase burguesa a través del estudio científico, identificado con el materialismo histórico, de la historia ecuatoriana. Desmitificación que no puede ir desligado

de la necesidad de contribuir a la acción política del movimiento obrero. La imbricación entre marxismo y crítica, por un lado, y el ‘compromiso’ con el movimiento obrero por otro, parecen configurar un planteamiento acerca de cómo comprender a la sociología crítica. Para este autor, como para otros del período, no puede existir crítica por fuera del marxismo.

Por su parte, Rafael Quintero, en su *Discurso inaugural del Primer Congreso de Escuelas de Sociología del Ecuador* (Quintero, 1976) plantea la importancia de una consolidación institucional-académica de las ciencias sociales en el país. Al igual que Cueva propone como tarea de la sociología la crítica a la ‘ciencia burguesa’, a la que considera un obstáculo al conocimiento emancipador<sup>7</sup>. Frente a la ‘ciencia oficial’, cuya función es contribuir a la dominación y a defensa de los intereses de la clase dominante, contrapone la sociología crítica, cuya función de es “...desvelar la falsa conciencia que se expresa en el pensamiento oficial”, (Quintero, 1976: 13) con el objetivo de contribuir a la emancipación,

la significación de este congreso sea jugar este papel crítico frente al oficialismo y que su sentido sea nuestro compromiso con el proceso de liberación de nuestro pueblo y de todos los pueblos hermanos de Latinoamérica [...] el hecho de que política y teóricamente el mayor peso de este evento esté reflejando un compromiso con la clase obrera. De ahí su sentido nacional (Quintero, 1976: 15).

La sociología crítica se constituye en una estrecha relación con la clase obrera. Constantemente se afirma el *compromiso* de la sociología con la ‘lucha de liberación de nuestros pueblos’, es decir, la relación clase-conocimiento-liberación política conforman un axioma importante en la auto-comprensión de la sociología crítica en los años setenta. Ser parte de una consideración equívoca al suponer que el sujeto clase obrera, o proletario,

7 “Para esta ‘ciencia’ oficial, aquellos aspectos no dirigidos a consagrar el orden social, están interesados en la técnica de hacerlo funcionar [...] El objetivo fundamental de esta seudo ciencia oficial en manos del poder establecido, es impedir el desarrollo de un conocimiento científico de nuestra sociedad, producir una parálisis de la verdadera conciencia social, mistificando, distorsionando y ocultando verdaderos engranajes del funcionamiento de nuestra sociedad” (Quintero, 1976: 14).

es preexistente a la acción política. Este sujeto se supone enajenado<sup>8</sup> en su conciencia social, es un sujeto ‘para-sí’.

La práctica de la sociología crítica está encaminada a la desmistificación de la ‘ciencia burguesa o oficial’, aunque nunca se señale con claridad a qué campos discursivos abarca esa designación (ni a qué autores, o trabajos nacionales), con el objetivo de desarrollar la conciencia emancipadora en la clase obrera. Esto condujo a considerar que la sociología, como saber, fuese valorada como un lugar posible en la elaboración y fundamentación de un proyecto social alternativo al capitalismo. Proposición que hace que algunos sociólogos críticos asuman las tareas de ideólogos de la clase obrera. Dos casos son representativos al respecto: Alejandro Moreano y Fernando Velasco. En la ambigüedad de la noción de sociología crítica es donde se advierte la convergencia de estos dos registros distintos, y no en la toma de conciencia individual del sociólogo crítico.

En su trabajo, *Latinoamérica: el desarrollo del capitalismo y el pensamiento de la izquierda*, Alejandro Moreano, se propone discutir la ideología del desarrollo nacional desde una crítica a las teorías de la dependencia y una comprensión del proceso internacional de la expansión del modo de producción capitalista (Moreano, 1976). Considerado el capitalismo como un fenómeno mundial, la dirección del proletariado no es otra que mundial, la lucha contra el capitalismo mundial hace necesario construir un proyecto social mundial alternativo. En esta perspectiva, el nacionalismo ‘burgués’ “...no es más que una forma transitoria que conduce a la más profunda unidad internacional de la clase del capital” (Moreano, 1976: 62). Desde la evolución de las contradicciones mundiales de la expansión capitalista, su relación con las formaciones sociales periféricas, Moreano enfatiza la correlación con las luchas políticas y sus diferencias regionales, especialmente ‘compara’ China con América Latina. Lo que era un acto revolucionario en China deviene, dice Moreano, en América Latina en un programa de reformas estatales. La percepción de la modernidad en este texto de Moreano es la culminación de la expansión capitalista a escala mundial y el signo del fracaso de los movimientos de liberación nacional, en sus dos versiones: la asiática/africana y la latinoamericana reformista. La

8 La noción de enajenación que va a circular en el período está tomada de la obra de Marx, *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y del texto de George Lukács, *Historia y conciencia de clase*.

crítica a la ideología del desarrollo nacional es profundamente 'abstracta' y llena de tesis a favor de la 'verdad' leninista. Sin embargo, permite percibir que la modernidad capitalista no es problematizada. No se cuestiona la URSS salinista ni al imperio soviético, se valora su importancia en las luchas por la liberación nacional. Además, un problema mundial hace innecesario el conocimiento local.

En la ponencia presentada por Juan Manguashca, *El historiador como científico social y su papel en el análisis de los problemas económicos, sociales y políticos de la América Latina y del Ecuador* (1976), la noción de crítica es problematizada desde el saber histórico. La relación de la historia con las ciencias sociales ha vivido de un largo equívoco, sostiene Manguashca. Cuando surgen las ciencias sociales a fines del siglo XIX la historia vive una crisis profunda, lo que condujo a desconocerla.

Esta equivocación inicial fue reforzada por otra. Para los flamantes científicos sociales la historia podía ser, a lo sumo, la asistente de las ciencias sociales. Por esta razón no le dieron mayor importancia, situación que se ha mantenido hasta el presente. Es así como ellos no han podido aprovechar el extraordinario surgimiento que la historia ha experimentado en los últimos cincuenta años. Hoy en día, en su gran mayoría, la conciben como lo hacían sus antecesores en 1890 (Manguashca, 1976: 98).

Relata el apareamiento de un saber histórico, preocupado por la verdad histórica, con el proceso europeo que va del Renacimiento a la Ilustración, la importancia de Rank como fundador de un saber histórico, y el segundo momento de refundación, la escuela de los *Annales* franceses. Sin desconocer la importancia del materialismo histórico afirma, sin embargo, los presupuestos de los *Annales*, especialmente el problema de la temporalidad, de las mentalidades. Hace un recuento rápido de la separación de la historia con las demás ciencias sociales en la historia latinoamericana, para afirmar que justamente la ausencia de una 'sensibilidad histórica' frecuente los 'relatos' formalistas. En este sentido el texto de Moreano puede ser considerado como uno de los señalados como formalista por Manguashca. Éste muestra poseer mayor percepción sobre la modernidad al discutir el problema del 'presente'. ¿Qué hace un historiador 'profesional' en un congreso

de sociología? La ponencia de Manguashca, al respecto, es aleccionadora: el historiador reclama atender a la historicidad de los procesos socio-históricos, "...el historiador podría contribuir a remediar la falta de historicidad del conocer que es uno de los problemas más urgentes que enfrentan las ciencias sociales hoy en día..." (Manguashca, 1976: 137).

Es necesario poner algunas diferencias de esta ponencia con el resto de textos del primer número. Manguashca hace un recorrido histórico de la constitución de la historia como disciplina desde su emergencia en la modernidad, hasta la importancia de la escuela de los *Annales* en el establecimiento de un modo de 'producción de la verdad histórica'. En el caso de Quintero y Cueva, no realizan ningún recorrido histórico de la disciplina de la sociología, y particularmente Cueva efectúa breves 'anotaciones' sobre el surgimiento del pensamiento social de izquierda en el Ecuador. Esta diferencia es significativa, la ausencia de una comprensión de la historicidad de la razón sociológica hace que la crítica esté asociada a una sola perspectiva, uno de los discursos reflexivos de la modernidad, como el marxismo. Manguashca está preocupado por mostrar la importancia de la historia en la producción de conocimientos sociales. Cueva y Quintero, no hacen ninguna referencia epistemológica, aunque sostienen una dicotomía no claramente argumentada: ciencia burguesa oficial/ciencia social crítica de izquierda; a pesar de sus diferencias, entre Cueva y Quintero, se mueven en el mismo axioma analítico. En el caso de Moreano, ensaya una interpretación, desde una matriz marxista, de la relación de la mundialización del modo de producción capitalista, sus contradicciones y los movimientos de liberación nacional para efectuar una crítica a la ideología del desarrollo nacional, pensado el trabajo como un ensayo para contribuir a la lucha del 'proletario' internacional.

Una de las tareas de este trabajo es la reconstrucción de un campo de visibilidad/inteligibilidad, el mismo que no se reduce a una disciplina. El campo atraviesa, por así decirlo, los distintos modos de producción de los relatos, ya sean históricos, sociológicos, económicos, estéticos. Todos estos relatos se encuentran conectados con el problema de la fundamentación. Más aún, esto es perceptible cuando afirmamos el carácter contingente de la fundamentación de la verdad, la razón, y la historia y de los distintos dispositivos de subjetivación que en un proceso, por definición



inconcluso, produce no sólo sujetos sino campos de existencia. La discusión acerca de la noción de crítica está orientada, principalmente, por los requerimientos de ideologización y fundamentación de la práctica política de la izquierda. En este sentido, el ensayo del filósofo Bolívar Echeverría *Discurso de la revolución. Discurso crítico* (1976) es un intento de fundamentación filosófica desde el marxismo, desde una perspectiva distinta del ‘althuserianismo’, de la noción de crítica y su articulación a una teoría de la revolución. Intento que Echeverría lo desarrolla en varios textos en base a una lectura exegética de la obra de Marx y que se encuentra publicado en su primer libro importante *El discurso crítico de Marx*<sup>9</sup> (1986) que se enlaza con la problematización posterior de una filosofía crítica de la modernidad capitalista. En este texto se inscribe en el marxismo como el discurso de la crítica, denunciándose de este modo la matriz ilustrada en la que se sostiene. El marxismo constituyó uno de los discursos de la reflexividad moderna.

La necesidad, para la teoría, de ser teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución, de ser también revolución en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente *crítico*” (Echeverría, 1976: 38, énfasis de Echeverría).

El filósofo Echeverría reconoce la articulación, en el marxismo, de la crítica con la búsqueda de la transformación revolucionaria de la sociedad, de ahí sus esfuerzos de fundamentar la utopía comunista. La articulación entre crítica y política se inscribe en el carácter ilustrado de la filosofía crí-

9 La discusión de este libro de Echeverría excede el trabajo que se realiza para esta tesis, quedando pendiente con la elaboración de un ensayo futuro. Es interesante advertir que Echeverría es conocido fundamentalmente como un filósofo crítico de la modernidad a partir de su trabajo *Las ilusiones de la modernidad*. En la “obra” de Echeverría podemos situar el desplazamiento que hemos advertido a propósito de las ciencias sociales a mediados de la década de los años ochenta, desde una lectura crítica de Marx orientada al intento de construir una teoría de la revolución a la necesidad de realizar una “deconstrucción” crítica de la modernidad y su relación con el capitalismo, que le ha llevado a plantear su tesis de los distintos tipos de *ethe* históricos. Sin embargo, a inicios de los años ochenta se realiza en Quito un conjunto de seminarios a propósito del problema de la cultura y el mestizaje donde es posible percibir el momento de la ruptura. Los resultados de este seminario parecen recogerse en el libro *Definición de la cultura, curso de filosofía y economía 1981-1982*, publicado por el autor en el 2001.

tica. Crítica e ilustración son correlativas en la elaboración de un proyecto emancipador<sup>10</sup>.

Echeverría desarrolla una conexión entre el proceso de producción y reproducción social económico-material con el proceso de producción y reproducción de significaciones para explicitar las formas del dominio ideológico de la clase dominante, y de este modo contribuir con herramientas conceptuales a la lucha ideológica en el terreno del lenguaje reflexivo, como decía Marx ‘el lenguaje es la conciencia práctica’ (Marx, 1974). Hace suya esta sugerencia de Marx para plantear la materialidad del dominio ideológico,

Para Marx, el dominio ideológico y la lucha ideológica son acontecimientos que ocurren, en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda de la producción del discurso o, en sus propios términos, de la “producción del lenguaje” o “producción de la conciencia y de las ideas” (Echeverría, 1976: 39).

En este sentido Echeverría, conecta la lingüística con el marxismo, que le sirve para considerar que ningún objeto es producido por fuera del mundo de las significaciones; mantiene, sin embargo, la separación entre dos procesos diferentes. Por una parte, la producción/consumo de objetos se realiza en la esfera de la producción material propiamente dicha, y por otro, es al mismo tiempo producción/consumo de significaciones. En el capitalismo el dominio se realiza en primer lugar en lo que acontece en el dominio práctico, no discursivo, de la esfera de la producción; en segundo término, se efectúa en el nivel discursivo, que impone a los modos de significar un efecto apologético que adquiere importancia ‘persuasiva’ por el entorno técnico-institucional donde se realiza. La significación práctica de la producción de los objetos, materiales y simbólicos, se encuentran supeditados a la ley de la valorización del valor.

La lucha contra el carácter de la dominación material y discursiva del capitalismo sólo puede ser efectuada por el sujeto dominado, el proletario, orientado y dirigido por la actividad comunista.

10 La relación entre crítica e ilustración es reflexionada a partir de una lectura genealógica elaborada por Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* (2009: 17-56). Cabe señalar que la relación de crítica e ilustración no es similar en ambos autores.

Esta actividad, que se constituye en torno a la posibilidades reales –presente en el propio mundo capitalista– de una nueva forma (comunitaria) para las relaciones de reproducción social, actualizándolas desde ahora en las organizaciones obreras y en el contra-poder revolucionario, afecta, también, necesariamente, a esa producción/consumo de las significaciones no discursivas (técnicas e institucionales). ...Contrarresta así la acción del contorno capitalista dominante y crea el ambiente favorable o campo de persuasión donde su discurso puede encontrar y desplegar su cientificidad crítica (Echeverría, 1976: 44-45).

Esto es, que el discurso comunista-marxista como discurso crítico sólo adquiere relevancia en su conexión con el sujeto social, proletario, y su potencial emancipador. Está conexión es lo que hace que el ‘significar revolucionario’ sea crítico, esto es como una actividad orientada a la des-enajenación del ‘sujeto-obrero’, que se enajena en el proceso de producción/reproducción social, tal y como lo sugiere Marx al elaborar el concepto de trabajo enajenado (Marx, 1989: 54-67). La crítica como promesa histórica futura, según Echeverría, acontece de modo inmanente en la estructura misma de la producción del plusvalor.

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya presentes, pero dentro de las relaciones capitalistas de reproducción y subordinadas a ellas. Su presencia se delinea como una estructura en negativo –posible pero sistemáticamente reprimida– en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. Su posibilidad no es la de un mundo absolutamente desvinculado del mundo organizado en términos capitalistas, sino, por el contrario, la de un mundo diferente que se esboza a partir de las imposibilidades de éste (Echeverría, 1976: 46).

Las premisas teleológicas, de inscripción hegeliana, que subyace en los presupuestos acerca de la crítica comunista no renuncian a la noción del progreso, que conduce a una comprensión del inevitable advenimiento del comunismo como realidad histórica efectiva. La valoración empirista de la espontaneidad de la conciencia crítica del proletario presupone una concepción soberana sobre el sujeto y la representación como una presencia de éste.

En esta perspectiva es inevitable la consideración de que el fetichismo mercantil produce una conciencia enajenada. Si el fetichismo de la mercancía es una dimensión propia del mundo moderno, la conciencia del obrero que está enajenado en el proceso de producción, que vive existencialmente en extrañamiento como efecto del proceso de producción de mercancías y sujetado a la ley de la valorización del valor, no puede ser otra que una conciencia enajenada. La que, sin embargo, no logra ser plenamente dominada por el capitalismo.

La crítica, como el modo adecuado –respecto del origen y de las condiciones reales del significar proletario– de la construcción científica del saber comunista, consiste necesariamente en un retomar el saber producido a partir de la objetividad capitalista, en someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones espontáneas del proletario como clase explotada y revolucionaria, y en recomponerlo de manera tal, que se vuelva evidente como sistema los lapsus o vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo (Echeverría, 1976: 47).

La importancia del concepto de enajenación es central en la caracterización de la crítica durante esta década<sup>11</sup>.

Antes de detenernos en la consideración de las premisas en la que convergen estos distintos autores en la construcción de la noción de crítica y de la actividad crítica expondremos los planteos acerca de la crítica como descolonización a partir del ensayo, de ese mismo año, de Fernando Tinajero, “La colonización como problema antropológico (notas para una ‘teoría del desencuentro’)” (1986) donde aborda el problema de la cultura nacional. El problema de la colonización es abordado en este ensayo desde la perspectiva de la enajenación inscrita en una matriz hegeliano-marxiana. Considera que el racionalismo occidental opera como una ‘ideología filosófica’ “...cuya función es expresar en el plano del pensamiento la imagen del hombre dominador [la que debe ser considerada] como la ideología

11 Para una discusión actual del concepto de enajenación se puede consultar el libro de Alex Honneth (2007). La centralidad de la enajenación en el discurso crítico de Marx es expuesto por Bolívar Echeverría en: Echeverría (1977). Lo que podemos encontrar en este autor es una aprehensión del marxismo, especialmente de la obra de Marx, en un nivel de mayor complejidad que el resto de los sociólogos ecuatorianos del período.

propia de la sociedad burguesa en expansión, cuyo proyecto histórico es un proyecto de dominación...” (Tinajero, 1986: 51, 52). Esta ideología plantea la existencia de un hombre abstracto en general propia de la ilustración, que constituye al hombre europeo en un referente universal<sup>12</sup>. Universalidad generadora de invisibilidades y exclusiones, en definitiva, de enajenación, al negar al otro: el indígena. Desde la perspectiva de la alienación que acompaña el proceso de colonización ha generado el fenómeno de una ausencia de síntesis dialéctica en la cultura nacional, al encontrarse ésta enajenada.

La cultura nacional, dice Tinajero, no es ni occidental ni aborígen pero tampoco su síntesis dialéctica:

el colonizador cree haber impuesto su cultura, el colonizado cree haberse incorporado a la cultura occidental; pero tanto el uno como el otro, creyendo tener lo que no tienen, han puesto una barrera entre su conciencia y el mundo. Así hay un progresivo divorcio entre la conciencia y la realidad, un predominio del creer sobre el pensar, un tomar las categorías de origen europeo como las únicas posibles. De ahí el rumbo de esta cultura desarraigada: rumbo de la ficción y de la magia, rumbo de la imaginación y de la hipérbole, rumbo que ha de favorecer a las artes más que a las ciencias, a la ideología más que a la teoría, a las palabras más que a los hechos, a las imágenes más que a las cosas (Tinajero, 1986: 58-59).

El diagnóstico de Tinajero es pesimista, luego de operar una simplificación excesiva de una problemática de mayores envergaduras como lo han demostrado en la actualidad los estudios ‘poscoloniales’. Opera, ante todo, como una denuncia de la *situación* de la cultura nacional.

Tinajero enfrenta el problema de la enajenación, por una parte, como un vehículo que le permita construir los presupuestos de sus tesis del *desencuentro* y más tarde, de su *teoría del simulacro*, y por otra, para situar

12 “No quiero, desde luego, desarrollar ahora todas las complejas y profundas implicaciones de esta categoría de alienación, pero vale la pena advertir que es un proceso productivo (el proceso productivo del capitalismo naciente) el que da origen a la expansión colonialista del hombre europeo auto erigido en Hombre sin más: proceso productivo por el cual todo el proceso del trabajo colonizado (de su praxis en toda su extensión) es arrebatado y disuelto en un mundo imaginario, el mundo del hombre fabricado conforme a la razón y tomado como único mundo posible” (Tinajero, 1986: 55-56).

la relación de la crítica con la emancipación al plantear como salida a su diagnóstico “la tarea política de la liberación como una tarea cultural por excelencia” (Tinajero, 1986: 60). Sin embargo, al igual que Echeverría, Tinajero –con menos rigor filosófico– no enfrenta el ‘problema del conocimiento’. No hay una reflexión propiamente filosófica sobre el conocimiento en estos autores. Lo que podemos considerar como un síntoma, por una parte, y por otra, como una distinción teórica con la reflexión ‘poscolonial’ (en autores como Guha, 2003; Said, 1990) que también enfrentan el problema de la colonización desde una matriz marcada por el posestructuralismo. Finalmente, para Tinajero la cultura nacional aparece como una cultura postiza, inauténtica, que vive en el desencuentro, y la única vía posible de su *retorno* es la revolución social, vehículo de salida de la enajenación capitalista, de la herencia colonial y del subdesarrollo.

El trabajo que realizo se encamina a comprender una experiencia histórica de la crítica en la modernidad capitalista ecuatoriana como un lugar de querrela por el orden de la verdad, también como el lugar donde se construyen las legitimaciones más elaboradas del poder y, por último, como un espacio discursivo donde adquiere forma las promesas modernas. La crítica puede mostrarse como un lugar, *un foco de experiencia* (Foucault, 2009: 18-19), que hace posible articular conocimiento, política e historia en la medida en que es una crítica a los distintos poderes. La crítica es un acto del pensamiento que interviene en una configuración discursiva para hacer estallar los conceptos y categorías por medio de los cuales los poderes adquieren visibilidad/inteligibilidad y además, son vehículo de legitimación. La crítica no es un hecho moral, sino una operación capaz de establecer distinciones y desarmar jerarquías por medio de poner en duda las palabras y los nombres. La crítica es, por tanto, crítica a un discurso de poder (Foucault, 1999; Rancière, 2006b).

Hemos expuesto una ‘discusión’ acerca de conceptualización, descripción e ideologización más de las veces, de la crítica, como un objeto que se despliega en un conjunto determinado de operaciones sobre la dimensión nominativa y simbólica, conceptual e imaginaria, normativa y política de la repartición de lo sensible. La puesta en consideración de una noción como crítica que opera demarcaciones, distinciones y construcciones narrativas –de la nación, de las vías del desarrollo capitalista, o de la historia

del capitalismo en el Ecuador— está ligado a la construcción de un lenguaje conceptual capaz de contribuir a una práctica política contrahegemónica a favor de los subalternos, identificados con los obreros y los campesinos indígenas<sup>13</sup>. De hecho, la actividad crítica discursiva sólo adquiere sentido en estos años en su relación con la política práctica de los partidos de izquierda, especialmente, en los sindicatos obreros. No hemos puesto énfasis en la relación del discurso crítico con el movimiento social y político de esos años, o de las modificaciones en la estructura económica social, pero no desconocemos su importancia. Nos interesa hacer explícito el orden de la verdad en los que descansa esa crítica, el modo a partir del cual los distintos objetos sobre los cuales se va a efectuar la operación crítica adquieren visibilidad y espesura propios. En otras palabras, se trata de hacer aparecer el dispositivo discursivo de la crítica. Para ello, nos ha parecido importante detenernos en la manera en cómo estos ‘autores’, considerados siempre como síntomas de problemáticas posibles (Derrida, 2003), la han caracterizado desde distintas disciplinas, especialmente desde la sociología y, en menor proporción, la filosofía.

La configuración de lo pensable que hace posible las premisas acerca de la crítica en este período está ligada a los procesos de modernidad que se desarrollaron desde inicios de los años sesenta y que será objeto de inteligibilidad. Uno de los aspectos que deben recalarse, aunque no fue pensado, el advenimiento de la modernidad, en términos de problematización de ésta, es percibido desde la comprensión crítica como un ‘ruptura’ con continuidades del mundo precapitalista prevaleciente en la sierra ecuatoriana. La discusión en los años setenta acerca de la estructura agraria formó parte de la comprensión del desarrollo capitalista. Se piensa a la ‘forma de la hacienda’ desde la perspectiva del desarrollo del capitalismo, aun en sus versiones críticas (Fernando Velasco, 1979; Andrés Guerrero, 1983) como un nudo problemático en la constitución de la modernidad. Al respecto, las discusiones sobre el carácter de la hacienda están ligadas a un cuestionamiento sobre la caracterización de las vías del desarrollo del capitalismo, para dar cuenta de las posibilidades y vías de la revolución social posible.

13 La distinción nomenclatura entre campesino e indígena será un suceso de los años noventa. En la configuración de la crítica de esta década, de los años setenta, ambas nociones aparecen conformando una sola definición.

La pregunta por la crítica, sus premisas, sus objetos de interrogación, su lenguaje y sus referencias teóricas pueden hacerse explícitas a partir de los esfuerzos de conceptualización que se han efectuado, para lo cual es importante un esfuerzo de reconstrucción histórica descriptiva del ‘universo conceptual’ que han hecho posible el apareamiento de esos objetos de estudio, en los debates, en las opiniones (hojas volantes y declaraciones de principios), en los estudios realizados.

La noción de crítica es inmanente al proceso de modernidad. Aquella contribuye como un mecanismo de autoconocimiento y de autodeterminación, como posibilidad histórica (efectiva e imaginaria), a través de la intervención científica en los procesos sociales e históricos. En este sentido, la crítica es un campo de poder donde se disputa, entre otras, la definición de lo legítimo y de los principios de lo verdadero, o de lo que va a considerarse como verdadero, y abre un horizonte de sentido e inteligibilidad, fundamentales en el proceso de estructuración de la práctica política.

Uno de los elementos centrales en la noción de crítica que podemos describir es la consideración de la relación del conocimiento con un sujeto social en la tarea de la transformación estructural, con la objetivación de un destino que subyace oculto por la herencia colonial y la ciencia oficial. Esta premisa va acompañada por la necesidad de revisar la ‘narrativa’ de la ‘nación’ desde la necesidad de efectuar una crítica al capitalismo por medio de la elaboración de su historia como una historia de la dominación, exclusión social, por una parte, y de los modos de afirmación de la *burguesía* como un *sujeto*, por otra.

La apuesta a favor de los criterios de la ciencia objetiva, identificada con el marxismo, desde cierto modo de leer las tesis teóricas althusserianas, se halla determinada en su articulación con un sujeto pre-existente en las estructuras productivas, el obrero, el proletario. Apuesta ilustrada en momentos de afirmación de la modernidad que señala la necesidad de romper con el ‘antiguo régimen’ a través de su desmitificación científica: la interrogación por las vías del desarrollo capitalista (la ‘vía junker’, la ‘iniciativa terrateniente’ (Barsky, 1978; Guerrero, 1978; Moreano, 1976), la historicidad de la dominación política burguesa (Agustín Cueva, 1972), la discusión respecto a la teoría de la dependencia (especialmente la versión de izquierda, Ruy Mauro Marini, 1973; André Gunder Frank, 1970)

la relación entre subdesarrollo y dependencia cultural: el problema de la colonización, “asincronía cultural” y la importancia de llevar a cabo una historia de las ideas como crítica de la ideología de la dominación, la puesta en crisis de la discusión acerca de feudalismo y/o capitalismo con la ‘deconstrucción’ de la noción de feudalismo con el reconocimiento de la ‘forma de producción de la hacienda’ (Andrés Guerrero, 1976; Luciano Martínez, 1983) y el problema de la revolución (Bolívar Echeverría, 1968, 1971) serán algunas de las problemáticas que se despliegan como modos de objetivar la crítica<sup>14</sup>. Sin embargo, de la importancia que podemos describir de las tareas de la crítica está en el centro el problema de la política y sus fundamentos. Cabe recalcar que se habló y escribió mucho sobre la política pero poco, o nada, se *teorizó* sobre ella. Esta preocupación la encontramos implícita en las problemáticas indicadas.

La narrativa crítica que caracteriza al período se presenta como una historia del capital en la historia ecuatoriana. Ésta se expresó en algunos pares conceptuales predominantes: relaciones precapitalistas (la hacienda) / relaciones capitalistas (las empresas agroexportadoras, las empresas y el comercio), dependencia / capitalismo, y crítica a la ideología como historia de la ideología. Es importante notar la relevancia de la historicidad del capital como matriz maestra de toda la narración crítica del período. Hacer la historia del capitalismo significó responder, al menos es lo que consideraron sus protagonistas, a la pregunta ¿desde cuándo somos capitalistas? la que formó parte del programa de búsqueda de una modernidad no capitalista, cuya formulación más elaborada será llevada a cabo por el filósofo Bolívar Echeverría. La búsqueda del sujeto de la revolución, de la nación, de la modernidad se constituyó en un *leit motiv* de los estudios ecuatorianos. Si en el momento tzántzico de los años sesenta una de las preocupaciones fue acerca de la función de los intelectuales, en este momento la preocupación parece girar alrededor de la *función de la crítica*. La noción de crítica me permite operar en una heterogeneidad de discursividades sin caer en la singularidad de una racionalidad disciplinaria. La inquietud de mostrar la construcción

<sup>14</sup> Los distintos nombres propios que se han señalado indican un momento de problematización. No realizamos un trabajo de comentario a lo que hacen estos ‘autores’, sino que buscamos las reglas de configuración de una discursividad. La crítica, como necesidad intelectual y política, se nos presenta como un acontecimiento plural.

de una meta-narrativa nacional que se elaboró en esos años y que han ejercido una influencia canónica. Ya sea el meta-relato de la enajenación de la nación y sus crisis –toma de ‘conciencia de la situación’– desde la Colonia hasta el advenimiento no cumplido de la promesa de la revolución; ya sea la invención de la nación por medio de la salida de la ‘situación’ de subdesarrollo, dependencia, atraso cultural; ya sea mediante la reivindicación de los indígenas vía mesianismo revolucionario como salida de la ‘cultura del simulacro’ (Tinajero, 1990). Las ciencias sociales y los discursos filosóficos han contribuido fuertemente a la invención de un meta-relato nacional correlativo a la afirmación de la modernidad capitalista efectiva. El discurso crítico es productivo, construyó el discurso de la nación popular posible.

### La constitución del objeto *desarrollo del capitalismo*

Hemos situado las premisas de la crítica, a la que otorgamos una centralidad en la descripción de un régimen del pensamiento. Esto es, tratamos de describir la operación crítica como un modo de pensamiento, una modalidad de producción de sus conceptos y de sus objetos. En este sentido, la noción de crítica, entendida como denuncia y explicitación de los mecanismos de la dominación de clase, prolifera en este período. Hemos sostenido que la emergencia de un modo de pensamiento se efectúa en medio de una querrela respecto al orden de la verdad, por tanto, se establece la exigencia de localizar los lugares de los enfrentamientos por medio de la descripción de las problemáticas en disputa. Lo que está en juego en estas querellas es un modo de considerar el orden del mundo, de la historia, de lo por-venir. Sin embargo, son pocos los materiales desde donde se puede realizar esta reconstrucción. A pesar de lo indicado, es importante recalcar que las querellas de las interpretaciones “es también una querrela sobre la manera de determinar qué cosa del orden del mundo puede o no ser cambiada” (Rancière, 2006a: 16). No se trata solamente de describir los temas y los debates, sino de pesar las apuestas y las intervenciones, de hacer su recorrido. En este trayecto nos servimos de la *Revista Ciencias Sociales*<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Para la exposición que sigue consideramos las revistas de ciencias sociales publicadas hasta el año de 1979.

publicada por la Escuela de Sociología de la Universidad Central. Si consideramos la ruta marcada por esta revista se constata una trayectoria que va de la reflexión teórica a los estudios de caso, marcado por una suerte de ‘interdisciplinariedad’ en las investigaciones, en la que se elabora una narrativa, de matriz marxista, de la historia ecuatoriana. Los primeros números van a constituirse a partir de entregas de las ponencias presentadas en el Primer Congreso de Escuelas de Sociología del Ecuador. La hegemonía de las investigaciones se inscribe en el ‘discurso’ marxista.

En la presentación del segundo número de la *Revista Ciencias Sociales* se sostiene la necesidad de vincular la producción de conocimiento con la lucha política, esto es, de efectuar la crítica de la ideología de la dominación, de desmantelar la narrativa de las ‘verdades oficiales’.

Se trata de avanzar en el proceso de conocimiento de nuestra realidad. Y ello exige instrumentos científicos cabales y adecuados, que nos permitan aprehender el movimiento real que subyace bajo el campo del devenir cotidiano. Entender, entonces el proceso a través del cual se ha constituido la estructura social del Ecuador deja de ser, en esta perspectiva, una simple curiosidad científica o un mero ejercicio intelectual, para convertirse en una forja de armas teóricas y en un combate contra las verdades establecidas (Velasco, 1977: 9).

La producción del conocimiento tiene una finalidad declarada, la liberación de ‘nuestro pueblo’. La importancia otorgada a la producción científica de la historia ecuatoriana está asociada al combate político, en este caso, a la disputa por la verdad en el campo de la ideología. Sin embargo, la contraposición esquemática, ideología/ciencia es decisiva en las distinciones que realiza F. Velasco. La ideología está localizada en la clase dominante, la ciencia con la clase dominada; distinción política más que epistemológica que poco se discute. El terreno de la disputa es la historiografía, al menos, así parece comprenderlo Velasco, al referirse a la importancia de conocer la historia colonial, “...la crítica a la historiografía oficial constituye un ámbito más de la lucha de clases que va develando verdades actuales y pretéritas” (Velasco, 1977: 9). Lo que se plantea desde este número, en que convergen muchas publicaciones del período considerado, es la produc-

ción del conocimiento de la historia de la ‘formación social ecuatoriana’ para percibir los modos de la dominación en la conformación del Estado nacional dependiente. El lenguaje en que se inscribe esta operación crítica es el de la economía política marxista orientada a la lucha ideológica y a la disputa por la hegemonía de la visibilidad.

En los dos ensayos publicados en esta revista, *La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: elementos para su análisis* de Rafael Quintero y Andrés Guerrero (1977: 13-57); y el ensayo, *Los obrajes en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el Estado colonial*<sup>16</sup> de Andrés Guerrero (1977: 65-89), nos encontramos con la centralidad dada a la investigación histórica, que se subordina a los requerimientos de la crítica a la ideología de la dominación y de sus narrativas de legitimación. La comprensión del Estado colonial, de la importancia de los obrajes en la constitución del mundo de la hacienda (una forma de producción y no un modo de producción), está directamente relacionada con la comprensión de los procesos de transformación agraria de la década de los años sesenta. En estos trabajos se comprenden los cambios en la estructura de las relaciones de producción como lugar para la comprensión de la política. El análisis, eminentemente estructuralista, pone énfasis en la descripción y explicación de la dinámica de los procesos estructurales, y en menor escala en la agencia de los ‘sujetos’. Podemos rastrear una inscripción en la problemática dependientista en conceptos como sobretrabajo, sobreexplotación, la dicotomía conceptual metrópoli/periferia, etc.

En el primer trabajo se elabora un conjunto de tesis acerca del papel del Estado en la conformación de la sociedad colonial, con el objetivo de dilucidar su continuidad en la conformación del Estado nacional. Un ensayo de corte panorámico respecto a la sociedad colonial. Ésta no es considerada como un modo de producción específico, opera, más bien, como un ‘período de transición’ a la formación del capitalismo:

16 Es importante llamar la atención sobre la estrategia de lectura realizado en el segundo trabajo –‘los obrajes...’– que parte de una texto (el informe del presidente Muñive dado en 1680) hacia la descripción de una estructura, esto es, ir de las representaciones/enunciados donde se inscriben en forma de nociones/ conceptos /representaciones, lo que aparece en la estructura social.

el problema del Estado colonial se sitúa en un período de transición. En efecto y más estrictamente se sitúa en un período de transiciones múltiples y paralelas que hacen sumamente intrincado el problema: transición de una formación económico-social en la base de la que existía el modo de producción feudal, al capitalismo, en la Península Ibérica y Europa Occidental (Guerrero y Quintero, 1977: 14).

Sin embargo, coincidiendo con algunas tesis de la denominada 'crítica poscolonial' (Quijano, 1990) la emergencia mundial del capitalismo genera un ámbito colonial extraeuropeo<sup>17</sup>. Considérese que la noción de transición opera como una bisagra temporal lineal ascendente desde la perspectiva del capitalismo. Lo que se está pensando es el advenimiento mundial del capitalismo desde un lenguaje inscrito en la narrativa del progreso.

Las distintas fases que se identifican en la *transición colonial* toman en consideración los momentos donde se marca una discontinuidad en la sociedad colonial. De esta manera se considera a las luchas políticas como respuestas a las "medidas que toma el poder metropolitano para impedir el desarrollo autónomo de un poder político local basado en la explotación de las masas indígenas"; la constitución de un 'bloque colonial sellado por las relaciones de colaboración entre las clases dominantes locales y el poder metropolitano para la explotación de las masas indígenas'; y, la lucha antagónica entre las clases dominantes locales y el poder metropolitano (Guerrero y Quintero, 1977: 17-18). La descripción realizada del hecho colonial considera los momentos de modificación estructural en la economía y en las articulaciones del bloque dominante. Interesa comprender la lógica que opera en la estructura de la 'sociedad colonial' en el terreno de la producción y reproducción social considerando al 'Estado' como un eje articulador entre el poder local y el poder metropolitano. En la segunda fase, se tomará en consideración la modificación de la infraestructura y la emergencia de la hacienda como forma de producción (no como modo de producción<sup>18</sup>) a finales del siglo XVII e inicios del XVIII. El surgimiento

17 "...podemos afirmar que existió una superfetación de dos procesos históricos estrechamente ligados (la transición europea y la transición colonial) y que se condicionan entre sí, pero que al mismo tiempo no sólo conservan su especificidad, sino que se prolongan como tales en la determinación de las relaciones fundamentales de la sociedad colonial" (Guerrero y Quintero, 1977: 14).

18 "Conllevan el surgimiento de la forma de producción de la hacienda en el contexto de un auge

de esta forma de producción es violento, ya sea vía expropiación de tierras<sup>19</sup>, endeudamiento campesino o tributación de los indígenas al Estado.

El ensayo está estructurado en base a la descripción de la lucha de clases, la estructura social y la forma de dominación cuyo eje de explicación es aquello que acontece a nivel de la infraestructura. Se busca construir una historia alternativa con la explicitación de los modos y mecanismos de poder desde los cuales se estableció el devenir de la dominación burguesa. El estudio de la sociedad colonial es considerado como una totalidad histórica, estrategia inscrita en el pensamiento marxista como un modo de cuestionamiento a los estudios fragmentados, parciales que caracterizarían a la 'ciencia burguesa'. Ésta es una finalidad que podemos encontrar en los trabajos, hacer una historia desde las necesidades de la transformación del capitalismo<sup>20</sup> rastreando su nacimiento en la sociedad colonial y del 'rol' del Estado en la articulación de la dominación colonial. En el esquema infraestructura/superestructura, la segunda es presentada, rápidamente, como un epifenómeno de la primera. Esta es una de las características del modo de operar del 'marxismo estructural' prevaleciente en el período.

Andrés Guerrero (1977) retrata la economía textil de los obrajes a partir de una lectura 'contextual' del *Informe que hace su majestad el Presidente de Quito, Lope Antonio de Muñive en 1761*. Los obrajes son una forma de producción textil que no posee una sola forma productiva<sup>21</sup>, cuya producción

obrajero, en los cambios fundamentales que sufre el bloque colonial y en el desplazamiento del rol del Estado" (Guerrero y Quintero, 1977: 36). Respecto a la distinción conceptual entre modo de producción y forma de producción es considerada principalmente por Andrés Guerrero.

19 "...la expropiación de las tierras de las comunidades por las clases coloniales a lo largo del siglo XVII y XVIII, proceso que conocemos gracias a las reclamaciones de los caciques y alcaldes de indios, no crea una masa proletaria de campesinos. En efecto, la creación de la gran propiedad territorial en nuestro contexto histórico no conduce a una expulsión de los campesinos, a una descampesinización. Es ante todo un movimiento de *supeditación extra económica del trabajador a la hacienda*. El encercamiento de las comunidades por la expansión obliga a los campesinos a entrar en una relación de dependencia cuyo objetivo era la apropiación de una renta en trabajo..." (Guerrero y Quintero, 1977: 40; énfasis de los autores).

20 "El estudio de la historia en nuestro país permanece hasta hoy en día como un atributo de la dominación de clase y esto no sólo por la utilización dirigida a configurar una visión del mundo, sino también porque las mismas instituciones encargadas de los archivos documentales y de la tarea de '*escribir*' la historia se encuentran directamente en manos de miembros de la aristocracia terrateniente, de la gran burguesía o de los funcionarios intelectuales como el clero" (Guerrero y Quintero, 1977: 49; cursiva de los autores).

21 Se señalan cuatro categorías de obrajes: "a) obrajes de comunidad; b) obrajes de particulares con

fue destinada a la metrópoli. Se resalta en este trabajo la compleja economía textil obrajera, además de las complejas relaciones comerciales, políticas y administrativas entre las clases dominantes locales y el poder metropolitano, al mismo tiempo que se describe los mecanismos de dominación locales que se ejerce sobre las comunidades indígenas. La descripción de la economía obrajera posee un sentido, objetivar las maneras de producción del poder local en la constante confrontación/negociación entre los propietarios de los obrajes, las haciendas que se ‘quedaban’ con los indígenas como conciertos y el Estado colonial. Esta descripción va ligada al desafío político de comprensión de las modificaciones marcada por la segunda Ley de Reforma Agraria, de la trayectoria histórico-económica de la estructura de clases, de propiedad y de las relaciones sociales. Como sabemos la diversidad de la experiencia histórica está condensada en los conceptos con los cuales buscamos hacer inteligible una situación, por tanto, inteligibilidad y comprensión van unidas<sup>22</sup>. Por un lado, emerge como nominaciones de los procesos por parte de una práctica discursiva particular; por otra, ese concepto producido se inscribe al interior de un régimen de pensamiento en el cual adquiere significación y densidad. En este sentido, la descripción estructural de los obrajes se inscribe en el discurso historiográfico marxista que explica la historia como un efecto de las transformaciones en la estructura productiva. Sin embargo, al ser el pasado colonial un campo de disputa en la lucha ideológica, la comprensión desde la economía política que se lleva a cabo descubre el nacimiento de una estructura determinante en la vida histórica del Ecuador que es la emergencia de la hacienda, problemática que será dilucidada en un cuestionamiento permanente contra los esquemas interpretativos que ‘comprenden’ la hacienda desde la noción de feudalismo. La discusión de la Colonia es un campo de disputa político-ideológico,

licencia y asignación de indios; e) obrajes de particulares con licencia ‘para indios particulares y sin aplicación de enteros; d) obrajes sin licencia’ (Guerrero, 1977: 66).

22 Aunque nuestro trabajo hace uso de algunas herramientas de la historia conceptual, a diferencia de ésta busca ser una descripción de un momento de la crítica, reconociendo que un trabajo sobre la genealogía de la crítica es necesaria. El esfuerzo de conceptualización/compreensión de una situación, o de un acontecimiento, no puede estudiarse por fuera de las prácticas discursivas que constituyen objetos de saber, por otra parte, no se puede descuidar que los enunciados producen efectos políticos, o sirven como vehículos de orientación de las prácticas políticas.

trabajar en la reconstrucción de la época colonial tiene una gran importancia, tanto porque permite entender la formación económica y social del país, cuanto porque nos revela el discurso ideológico de la clase dominante (Velasco, 1977: 9).

En los siguientes números esta discusión parece disolverse y se regresa sobre el ‘acontecer político inmediato’. Se continúa con la publicación de las ponencias del primer encuentro de sociología de agosto de 1976, donde se puede percibir una narrativa progresista prevaleciente. El compromiso de la escuela de sociología con el ‘movimiento político’ es valorado en términos de militancia en vez de producción sociológica. Esta vinculación fuerza a considerar la *coyuntura* como unidad de análisis. En este sentido, el trabajo de Nicanor Jácome puede ser considerado como un índice sintomático,<sup>23</sup> que explicaría la centralidad que se asigna a la ‘caracterización del momento político actual’, en este caso, el golpe militar de febrero de 1972. La política al ser considerada como un efecto/expresión de las relaciones económicas y de clase es conceptualizada en términos de objetivación de intereses. El momento político es considerado, otra vez, como un momento de transición en el régimen político y en la modificación de la forma Estado. Sin embargo, cuando se observa la presentación realizada por Alfredo Castillo lo que salta a la vista es un conjunto de enunciados abstractos carentes de realidad histórica, pero llenos de contenidos programáticos y de comprensiones ligada a la tercera internacional comunista. También es visible la relación de unidad de *dependencia y alienación* como conceptos objetivadores:

Pues la presencia de este capital [financiero internacional] que supone el desarrollo del capitalismo en el Ecuador se da con el crecimiento de la clase obrera. Crecimiento vertiginoso que no permite en sus primeros momen-

23 Nicanor Jácome pone énfasis en la importancia del análisis de coyuntura desde una perspectiva del ‘estructuralismo’, estableciendo una distinción entre estructura y coyuntura, donde ésta es considerada como ‘el momento presente’ del referente de análisis, con el cual es imprescindible el ‘compromiso’ con las fuerzas sociales de la transformación social (183). “...el análisis de coyuntura debe tener una perspectiva, una solidaridad con algunas de las fuerzas sociales y esto necesariamente será en dirección de la transformación social...en cada momento determinado para la orientación de los grupos renovadores” (Jácome, 1977: 183). Nótese la inscripción en el historicismo marxista de la formulación cuando se identifica la ‘fuerza progresista’ con un ‘punto de vista objetivo’. Es importante también indicar el cambio de la noción de ‘situación’, muy de uso en los años sesenta, por la de ‘problemática’ proveniente del estructuralismo en los años setenta.



tos el reconocimiento cabal por parte de la clase obrera de sus verdaderos intereses y que posibilita, coyunturalmente, la inserción tanto orgánica cuanto ideológica al interior de la clase, de políticas ajenas a sus intereses y designios históricos.

Las manifestaciones cada vez más amplias de un pensamiento proletario al interior de la clase obrera que se expresa tanto en su organización sindical cuanto política, demandan para esta fase también cambios en la organización del Estado. Y estas demandas se constituyen en el objeto central que intenta suprimir y controlar la burguesía mediante este proceso de reorganización cuyo fin, en última instancia, se reduce a tratar de suprimir los efectos de una presencia proletaria que no puede eludir (Castillo, 1977: 9-10).

Si el concepto de coyuntura da cuenta del ‘momento presente’, la categoría de formación social se constituyó en la unidad de análisis que alude a la totalidad social y va a constituirse en uno de los objetos de la investigación sociológica. El intento de caracterización de la formación social –ya sea en la Colonia (Gurrero y Quintero, 1977), ya sea en la década de los años setenta (Instituto de Investigaciones Económicas, Verduga, y otros) va ligada a la necesidad de caracterizar la sociedad a partir de sus estructuras, intereses en confrontación y de plantear los ‘objetivos de la lucha política’. El conocimiento social se encuentra subordinada a la política. Se plantea desde la perspectiva de la transformación social una comprensión de la totalidad de la formación económico-social, donde predomina el modo de producción capitalista articulado con formas precapitalistas de producción. La contraposición pre-modernidad/modernidad puede leerse como contraposición precapitalismo/capitalismo; hay allí una teleología histórica no discutida, ni problematizada, sino asumida como destino. En estos trabajos se carece de una reflexión epistemológica, ni se encuentran investigaciones concretas, con excepciones. El problema de la nación en el que parecía concluir el momento tzántzico va a ser desplazado por el problema de la caracterización de la formación social ecuatoriana. No es casual que en esa misma década el problema de la nación sea encarada en el proyecto de la ‘historia-de-las-ideas’ formulado por Arturo Andrés Roig, Carlos Paladines y Hernán Malo González.

Se caracterizó a la formación económico social ecuatoriana como dominada por el modo de producción capitalista, que articula relaciones

sociales de producción pre-capitalistas y que mantienen una dinámica funcional con el capitalismo. El desarrollo del capitalismo es desigual y combinado; en la economía encontramos una concentración monopólica de los ‘medios de producción’. Por otra parte, este planteo va ligado a otro, el capitalismo ecuatoriano mantiene una relación de dependencia con el capitalismo mundial. Se resalta el proceso ‘tardío’ de industrialización del país debido, entre otras razones, a que las fracciones dominantes son favorables a la renta por trabajo, que caracteriza la producción en las haciendas (tanto de la costa como de la sierra).

El *objeto* crítica del cual nos ocupamos, en una perspectiva se presenta como crítica de la ideología dominante, de las ‘verdades establecidas’. Esta fue comprendida como desmantelamiento de la narrativa ideológica legitimadora de la dominación política burguesa. Desmantelamiento que exigió la necesaria edificación de otra narrativa respecto a la historia ecuatoriana. El trabajo de lucha ideológica, sin embargo, es poco frecuente. Este se halla alojado en el trabajo académico, en la investigación de las instituciones del Estado, en los partidos políticos o en los sindicatos. Quisiéramos recordar la perspectiva que abre la historia conceptual para dilucidar la lucha por el concepto<sup>24</sup> como índice y factor de los eventos políticos y sociales, esto es, una parte del concepto hace posible la proyección de futuros, el ‘horizonte de expectativas’ a las que se refiere Koselleck, y que en nuestro caso va a presentarse en la dicotomía capitalismo o revolución. En el rastreo que realizamos en la *Revista Ciencias Sociales* podemos percibir los distintos debates que se llevan a cabo en el incipiente campo de las ciencias sociales ecuatorianas. Este debate conceptual, política y epistemológica se efectúa, al mismo tiempo, en el campo político e institucional del Estado.

El giro en esta revista es favorable a los estudios de casos específicos, a partir de los cuales se intentan ‘generalizaciones’ importantes. La revista

24 Una diferencia con la historia conceptual de nuestro trabajo es que no nos ocupamos de perseguir la historia de un concepto-guía en la reconstrucción de una ‘época’ de pensamiento político social, ni nos ocupamos de los lenguajes políticos. Nuestro trabajo toma otra ruta, se plantea la descripción de la crítica, como un modo de pensamiento que piensa, que se inscribe en un régimen de pensamiento. Esto no quiere decir que se inscriba en una sola línea de pensamiento, que por ejemplo, puede ser el marxismo, sino que incluye el campo complejo de las prácticas discursivas. Sin embargo, no descuidamos la sugerencia analítica de Reinhart Koselleck de que los conceptos son indicios de situaciones político-sociales. Ver Koselleck (2009).

número 5 dedicada a la *cuestión rural*, especialmente a “la transformación de la hacienda, diferenciación campesina, integración al sistema capitalista nacional, cambió en el sistema de las clases”, como dice Miguel Murmis en la presentación de la revista, se pasa

de discutir la desaparición de los terratenientes o su posible integración como socio atrasado a la fuerza burguesa dirigida por el capital monopolista, se pasa a tratar de entender cómo los terratenientes y sus unidades de producción se insertan en forma más típicamente capitalista en el proceso. Entender su conducta económica, entender su conducta política y las fuentes de su poder es tarea todavía por hacer (1978: 3).

El énfasis se ha puesto en la operación crítica que es la economía política, desde la cual se buscó poner en ‘entredicho’ las versiones oficiales acerca del capitalismo ecuatoriano. Es importante mencionar que la polémica Osvaldo Barsky-Andrés Guerrero no es sólo un problema metodológico-académico, sino que está ligado a la comprensión política sobre la historia ecuatoriana. Lo que se discute son las vías del desarrollo capitalista en la sierra ecuatoriana. Esta discusión se realiza desde el uso de fuentes documentales y con rigurosidad crítica conceptual, diferenciándose de las denuncias ‘críticas’ para legitimar la acción política. La discusión sobre la transformación de la hacienda en unidades capitalistas para nosotros está directamente relacionado con el tipo de modernidad que va constituyéndose en esas décadas. Recordemos que vivimos un momento desarrollista –Estado y economía– y que los modos de acceso a una modernidad plenamente capitalista, no sólo es un asunto de cambio en la esfera técnico productiva o del mercado nacional, sino, ante todo, en los modos de percepción, representación y producción de sentidos. El énfasis en los estudios económico-político muestra una fragmentada comprensión de la modernidad como fenómeno histórico. Tanto Barsky como Guerrero consideran la relación sujeto-estructura social agraria para dar cuenta de las modificaciones ocurridas.

La tesis planteada por Osvaldo Barsky de la *iniciativa terrateniente* como factor determinante en la transformación de la estructura agraria fue ampliamente debatida<sup>25</sup>. Barsky planteó que la transformación agraria en

25 Una respuesta que podemos considerar decisiva fue la elaborada por Andrés Guerrero (1983).

la década de los años sesenta, anterior a la expedición de la reforma agraria en 1964 por la junta militar, se debe a la iniciativa de una fracción terrateniente de ‘entrega de huasipungos’ a los indígenas y campesinos, y que los transforma en ‘capitalistas-terratenientes’<sup>26</sup>. Este proceso es explicado por la tecnificación de las fuerzas productivas de las haciendas ganaderas y lecheras cercanas a la capital, que hace incongruente la presencia de los huasipungos en las haciendas y exige una mayor calificación de la fuerza de trabajo, determinados por la demanda de un mercado interno nacional; y por otra, genera una diferenciación en el sector terrateniente tradicional con la emergencia de una fracción *modernizante*. Este proceso modifica la renta en trabajo en relaciones asalariadas, lo que permite el apareamiento de un proletario agrario. La entrega anticipada no sólo es una respuesta de carácter económico, sino que implica una acción política que busca evitar un estallido social, con medidas favorables al desarrollo del capitalismo en el agro<sup>27</sup>. Si consideramos el trabajo de B. Moore, la tesis de Barsky se ubica en el proceso de modernización ‘desde arriba’ de la estructura agraria y del Estado. Barsky se ocupa principalmente del ‘agente-clase’ terrateniente, con iniciativa y modernizante; y Guerrero, por el papel de las luchas campesinas en el proceso de transformación del agro. Con este debate es comprensible la importancia de las transformaciones del ‘imaginario histórico-social’ en el que sitúa el momento tzántzico, la emergencia de la sociología crítica y de la necesidad de reescribir la historia económica, política y cultural de la ‘nación’ desde una perspectiva crítica del capitalismo.

La importancia de las vías de desarrollo capitalista en el agro parece operar como un punto nodal en la explicación de la dominación del capital

26 “La estrategia delineada, de encabezar la liquidación de las relaciones precarias, no sólo implicará el afianzamiento de una estructura empresarial en las haciendas, sino que además saldrá al encuentro del principal elemento irritativo para la mayor parte de la sociedad ecuatoriana, el huasipungo, representativo de los servicios personales vigentes en el agro en una etapa en donde habían desaparecido en la mayor parte de América Latina” (Barsky, 1978: 95).

27 “En Galo Plaza vemos un tipo de proyecto de la fracción terrateniente más avanzada. El inspirado en la experiencia cubana...ponía como centro la división del latifundio y su entrega a los campesinos. El proyecto aparecía a través de la Alianza para el Progreso, establecía una estrategia de reformas agrarias en función de la relación establecida entre la tenencia de tierra y el desarrollo. [...] La intención política obvia era generar ciertos cambios en el agro, antes de que se generaran situaciones sociales que pusieran en peligro la estabilidad del sistema en su conjunto” (Barsky, 1977: 100).

en el Ecuador. Andrés Guerrero en su ensayo (1978)<sup>28</sup> considera que no hay una sola vía de desarrollo, o un solo modelo de penetración capitalista, en el agro. La transformación de la hacienda precapitalista es dual. Un vía dominante *junker*, los terratenientes toman la iniciativa de la transformación agraria; una secundaria vía campesina, o vía *farmer*, donde la disolución-transformación de las haciendas están ligadas a la lucha política de los trabajadores internos de la hacienda<sup>29</sup>. La explicación ensayada por Guerrero es la renta diferencial de los pisos de cultivo andinos para el terrateniente, despojándose de aquellas tierras que producían una baja rentabilidad. “Resulta pues evidente que la selección del tipo de tierras que los terratenientes conservan, y se desprenden, está determinada por la renta diferencial que rinden las diversas tierras, dentro del contexto de las nuevas relaciones de producción” (Guerrero, 1978: 65). A diferencia de Barsky la transformación de la estructura agraria no se debe a la proximidad, y demanda, de los mercados internos y la modificación de la estructura productiva de la hacienda; ésta se debe a que las relaciones de producción de renta en trabajo son disueltas con la entrega de las parcelas a los indígenas y campesinos. Guerrero discute la existencia de un ‘sujeto feudal’ en el Ecuador por medio de la preocupación analítica estructural por describir y explicar la dinámica operativa en las haciendas y de su inserción en el capitalismo.

Esta polémica va a adquirir mayor complejidad y densidad en la próxima década. A nosotros no nos interesa resolver la disputa, sino encontrar las estrategias conceptuales en juego. El desarrollo del capitalismo se presenta como un *objeto* de la operación crítica. A partir de la relación estructura económica-sujeto social lo que está en juego es el problema de la legitimación o deslegitimación de la dominación política y del establecimiento del Estado desarrollista. La necesaria descripción del ‘sujeto’ social constituye un elemento articulador de los procesos, no se explica los procesos sociales por fuera del proyecto que cada sujeto elabora y busca concretar.

28 Es recopilado, junto a otros ensayos agrarios en Guerrero (1991).

29 “Resulta claro que la ‘vía campesina’ de disolución está esencialmente determinada por el aspecto político de la presión campesina, en una coyuntura de debilidad de la clase terrateniente serrana... Por lo general los movimientos de lucha campesina surgen por incumplimiento de la legislación laboral (salario mínimo impago...) con respecto a las numerosas familias que vivían dentro de las haciendas; incumplimiento que era una práctica corriente de los terratenientes hasta los años de 1960” (Guerrero, 1978: 59).

Esto presupone un conjunto de lugares de objetivación de la conciencia de clase que puede ir desde las declaraciones programáticas de los partidos, las declaraciones y políticas sociales o culturales, de las instituciones a la literatura y el ensayo sociológico o histórico. De modo general, en este período se explica los cambios sociales desde la descripción de los proyectos de los sujetos sociales explicados en su inscripción económico-social<sup>30</sup>.

El *objeto* desarrollo del capitalismo de la crítica se extiende al litoral (Chiriboga, 1979). El trabajo de Manuel Chiriboga (1979) da respuesta a los planteamientos sobre el desarrollo del capitalismo en la costa formulados, entre otros, por Alejandro Moreano. La lectura de Chiriboga es, sin duda, marxista en el sentido clásico, al ocuparse del proceso de acumulación que hace posible la emergencia de las clases dominantes del agro en el litoral. Parte de un caso particular para dar cuenta de una dinámica regional. En la historia del desarrollo capitalista en el litoral la producción cacaotera es decisiva, dilucidar su modo estructural de la organización productiva es central para la crítica al objeto desarrollo del capitalismo. Se hace la historia del proceso estructural de producción del cacao para descubrir los modos de operación productiva y la emergencia de un ‘sujeto’ dominante, el agroexportador. No nos detenemos en la construcción total del argumento, lo que nos interesa es percibir la modalidad analítica desplegada. La producción cacaotera opera al interior de la división internacional del trabajo, donde la economía ecuatoriana es productora de materias primas e importadoras de bienes manufacturados<sup>31</sup>. El surgimiento de las plantaciones cacaoteras se da a mediados de 1800 a partir de la compra de los latifundios coloniales y de la expropiación violenta de los campesinos e indígenas de la costa (Chiriboga, 1979: 31) favorecidos por la renta diferencial en la producción del cacao<sup>32</sup> que vinculan al Ecuador al

30 Un trabajo contemporáneo que se mueve en esta línea del pensamiento es el elaborado por Wladimir Sierra (2002).

31 “La inserción del Ecuador al interior de la división internacional del trabajo en calidad de abastecedor de cacao y otros productos tropicales, implica no solamente una organización agroexportadora, sino además la apertura del país a la economía internacional de mercancías” (Chiriboga, 1979: 43).

32 “Las perspectivas de una demanda mundial creciente para el cacao para el cual el Ecuador posea un conjunto de rentas diferenciales animaría este proceso. Al mismo tiempo los ciclos de acumulación del capitalismo central repercutiría fuertemente, animando procesos de expansión territorial durante ciertos años y violentas caídas y quiebras en otros, a los que seguían nuevos procesos de

mercado internacional, esto es, en relaciones de dependencia económico-estructural. Chiriboga al igual que Guerrero discute la caracterización de feudal de la economía agroexportadora, ambos autores, al dismantlar las premisas de esa caracterización son lanzados a la necesidad de construir conceptos adecuados para dar cuenta de las características estructurales de la hacienda (de la costa, la agroexportadora y serrana, la hacienda tradicional) a partir de un acopio de materiales empíricos desde los cuales el ‘imaginario’ doctrinario, es puesto en cuestionamiento y duda, con el fin de detallar históricamente el desarrollo del capitalismo en el Ecuador.

Rafael Guerrero en su ensayo (1979)<sup>33</sup> centrado en el desarrollo industrial, sin desconocer la importancia de la producción cacaotera, contribuye a la descripción de la conformación de los sectores dominantes de la cuenca del Guayas. La ciudad de Guayaquil está gobernada fundamentalmente por el comercio de bienes de consumo importados; la industria que va a desarrollarse se dedica a la producción de bienes de consumo manufacturados (fideos, cigarrillos, galletas, chocolates, etc.) con una ‘tasa de ganancia relativamente baja’ para la industria hasta finales de 1909<sup>34</sup>. El capital industrial más importante que se desarrolla desde finales del siglo XIX es el ‘capital azucarero’, que va a beneficiarse con la ‘crisis cacaotera’ de finales de 1920<sup>35</sup>, hace posible la conformación de una ‘fracción’ industrial que se expresa políticamente en el liberalismo, y más tarde, en la conformación del Partido Socialista. La explicación crítica, desde la matriz económico político marxista, percibe la formación de un ‘sujeto social’, la ‘fracción’, desde la diferen-

concentración” (Chiriboga, 1979: 31).

33 Esta preocupación también va a desarrollarla en otro trabajo (1978).

34 “La hegemonía de la fracción agroexportadora durante este período, significa que la política del Estado estaba determinado por los intereses de esta fracción...la política de importaciones imperante en el país, respondía plenamente a los intereses de los plantadores, y en especial a los intereses de la fracción agroexportadora. En la medida en que un buen número de empresas industriales se encontraban en manos del capital comercial importador, la política del Estado respecto de la importaciones no suscitaba una contradicción con el capital industrial” (Guerrero, 1979: 66).

35 “...las transformaciones económico-sociales que caracterizan el período 1914-1930, no se limitan a la conocida ‘crisis del cacao’, es decir, el hundimiento de la actividad-exportadora, provocada por la caída del precio internacional de la pepa de oro y la brusca reducción de la producción, sino que, simultáneamente, se asiste a una intensificación de la acumulación del capital en la industria, lo que da lugar a la emergencia de una fracción industrial hasta entonces inexistente, que debe ser tomada en cuenta al momento de interpretar fenómenos como la así llamada Revolución Juliana y la formación de Partido Socialista Ecuatoriano” (Guerrero, 1979: 72).

ciación que se opera en la estructura productiva. La explicación económica del despliegue del capitalismo en toda su singularidad va acompañada con menciones al apareamiento del proletario urbano. Sin embargo, lo que caracteriza este tipo de operación crítica es la descripción detallada, con el uso de la estadística, de la conformación del ‘sector dominante’.

En la década siguiente la crítica parece desplazarse desde el *objeto* desarrollo del capitalismo al *objeto* movimiento obrero, sindical, campesino, etc. Este desplazamiento va a suponer la elaboración de otro conjunto de estrategias conceptuales sin suponer una discontinuidad con la ‘analítica estructural’. Hasta ahora hemos realizado un recorrido a partir de la *Revista Ciencias Sociales* como un lugar de inscripción de los debates prevalecientes del ‘momento estructuralista’. Recorrido que va desde preocupaciones teóricas fuertemente formalizadas del inicio de su publicación a las investigaciones de caso, trayectoria que hace posible la emergencia de nuevos conceptos en la caracterización de la hacienda, ya no como *feudal*, sino buscando darle consistencia y densidad estructural e histórica; este tránsito también es un abandono de planteos ‘doctrinarios’ empeñados más en la concienciación política desde la urgencia de la ‘política práctica’ a favor de una crítica más elaborada y fundamentada, con una mayor uso de archivos documentales.

### La crítica al ‘desarrollo del capitalismo’

Nos ocupamos de la crítica como acto del pensamiento. La operación crítica no está desligada de la política, ni liberada de una indagación de la ley y del fundamento en el *Arkhe* de la comunidad. No se puede separar la crítica de la construcción de un ‘sujeto del conocimiento’ inscrito en un régimen de visibilidad/inteligibilidad contingente<sup>36</sup> pero al mismo tiempo, no se puede comprender la crítica por fuera de las necesidades impuestas desde la política práctica de izquierda. La escritura de la crítica como una dimensión de la práctica discursiva no está desprovista de la producción objetual, al contrario, aquella sólo es entendible a partir de la búsqueda de

36 “...es la historia efectiva la que define los horizontes de visibilidad y comprensibilidad de cada momento histórico” (Follari, 2000: 80).

una mirada distinta acerca de la historia nacional desde una perspectiva de la historia del capital. La modernización, en este sentido, es un foco de disputa desde una multiplicidad de proyectos. Existe una íntima relación entre crítica y modernidad, entre crítica y crisis, entre crítica y sujeto. Esta relación se presenta en forma de una querrela por el sentido histórico, en la que se actúa con la fabricación de un escenario donde, a través de los relatos, se objetivan las diferentes apuestas por lo moderno en el modo de ‘diagnosticar’ el pasado, y el presente, para autoidentificarse; la crítica al dismantelar y mostrar los supuestos en los que descansan esos relatos, ejecutan, también, una apuesta que adquiere la dimensión de la sospecha al sentido común hegemónico que es desnudar la violenta instauración del capital, vía junker, con la inercia heterogénea de los principios de la servidumbre hacendaria. La crítica a la sociedad tradicional no supuso la destrucción de los valores de la servidumbre, sino, por así decirlo, existió una modernización de la tradición, en lo que algunos autores denominaron el paso de terratenientes a ‘terratenientes-capitalistas’ (Barsky, 1978; Guerrero, 1983; Martínez, 1984). Objetivar críticamente la historia del capitalismo en el Ecuador no supuso, necesariamente, la puesta en duda del proyecto de modernidad, sino la disputa por la forma y la dirección de ese proyecto.

Ir en búsqueda del archivo de la crítica en el Ecuador aparece como una tarea desmedida y establecer la relación archivo/modernidad, una urgencia escrituraria. Sin embargo, son casi inexistentes los trabajos que plantean un recorrido genealógico acerca del orden de la verdad que, por lógica, rebasa los límites disciplinarios, regionales o nacionales. En esta década advertimos una relación estrecha entre crítica y nación, expresada en la elaboración de la historia ecuatoriana, en la revisión de su historia cultural y política, o en la emergencia de la historia-de-las-ideas en el proyecto elaborado por Arturo Andrés Roig y Hernán Malo, que se plantea sistematizar el ‘pensamiento ecuatoriano’. Podemos decir que hay un ‘nacionalismo’, o mejor, una disputa por lo ‘nacional’. Disputa que se percibe en la multiplicidad de textos de escritura histórica, o de sociología histórica. El objeto de la disputa no se resume solamente en el tipo de historicidad del capital, sino en la búsqueda programática de su *superación dialéctica* por medio de la acción política hacia una sociedad no capitalista, pero moderna.

Los distintos textos operan como *testimonios* de un combate político

y epistemológico en el esfuerzo de conceptualizar y dilucidar el advenimiento de la modernidad capitalista periférica. El *objeto* sobre lo que se argumenta y se despliegan proposiciones analíticas no existe por fuera de la disputa crítica acerca de su estructura y de su devenir. Tampoco significa caer en un textualismo que niegue los procesos materiales de la economía y de la política, sino que trata de localizar sus modos de inscripción en la diversidad de materiales, de textos heterogéneos, donde la crítica es producida, sembrada, elaborada. La operación crítica es, ante todo, una práctica escrituraria, en las que adquiere distintas figuras, como de denuncia o de proyección, de legitimación de una acción y programa políticos, o la forma, más austera, del conocimiento académico.

Los materiales de construcción de la crítica fueron, por un lado, las fuentes doctrinarias inscritas en la ciencia materialista de la historia, y por otra, fuentes documentales, en su mayoría trabajos secundarios que serán reinterpretados y documentación oficial. A medida que se afirma el trabajo en los archivos y en la documentación, la inspiración ‘doctrinaria’ militante va perdiendo terreno. La operación crítica, que fue subordinada a la acción política, va a estar orientada a la re-escritura de la historia ecuatoriana. A pesar de lo señalado, no se tradujo en un discusión de las premisas en las que se sostienen las ‘verdades oficiales’, sino en la poca atención que se dio en esta tarea. De modo que la introducción de nuevos conceptos y categorías analíticas se efectúa en un terreno ya transitado, aunque poco interrogado. Fue el caso de la ausencia de una *ruptura epistemológica* con la herencia liberal en el discurso de la izquierda<sup>37</sup>. Además, es importante señalar, que la academia fue un blanco constante de sospecha por parte del activismo político que fue denunciada como una maquinaria al ‘servicio del sistema’ al profesionalizar sus cuadros técnicos; o, ya porque se consideró que todo conocimiento debe estar ‘del lado del pueblo’. Sospecha que constriñe la producción del conocimiento, y la subordina a la política, que impide que la criticidad pregunte sobre la política y la *impolítica*.

37 Dice, al respecto, Fernando Velasco, “La izquierda ecuatoriana se desarrolla a partir de la segunda década del presente siglo (el siglo XX) en muchos aspectos a partir de las concepciones liberales. Y de ellas extrae no sólo su tradición de lucha, sino también sus esquemas metodológicos e interpretativos, los cuales fueron asimilados por la tendencia naciente sin beneficio de inventario y apelando al bautizo de las concepciones de base positivista con nombres marxistas que, como es obvio, no constituían más que escaparates para los contenidos burgueses” (1976: 62).

A pesar que la crítica fue enlazada directamente con la política práctica, los distintos ensayos, libros, conferencias, serán sometidos a una legalidad impensada; las categorías impensadas que imponen una lógica a la producción de conocimientos, que por otra parte, exige un mínimo de rigurosa arquitectura conceptual. Pues, la construcción de conocimientos está inscrita en un lugar epistemológico, institucional y político. Ya no se trató de denunciar al capitalismo en sus infamias humanas, sino de hacer explícita su historicidad, sus mecanismos de poder, sus modos de legitimación. Se enfrentó de este modo el problema de la relación de la verdad con la política<sup>38</sup>. Pero no se fue más allá, no se enfrentó el problema de sus fundamentos. Extraña escritura la que emerge con este abandono, se desliza entre la necesidad, y urgencia, político-ideológica y la rigurosidad que impone la ciencia.

La re-construcción descriptiva que efectuamos adquiere un sentido de interrogación cuyo vértice constituye la noción de crítica, los objetos que su operatividad produce, de los que se ocupan los diversos textos que circulan en este período. La crítica como un modo de cuestionar, de interrogar, de producir objetos de pensamiento. Esto exige que nos podamos detener en algunos argumentos y construcciones críticas, como si operaran como un signo de los trabajos –o de las ausencias de trabajos– que se efectuaron. ¿Quiénes llevan a cabo esta crítica? ¿Qué relación guardan con sus *objetos*? Una respuesta apresurada, los que efectúan la tarea de la crítica son intelectuales que militan en la izquierda y que encuentran en la ‘ciencia marxista’ un arma de combate ideológico y político. En este sentido, la publicación de *Ecuador: pasado y presente* constituye una síntesis de una búsqueda, la construcción crítica de la historia ecuatoriana desde una matriz marxista, “...supone un esfuerzo de re-creación de la lógica de nuestro proceso social fundado en la teoría moderna de la historia (conocida también como materialismo histórico)” (Mejía y otros, 1976: 9) ¿Qué relatan? ¿Para qué se construye ese relato? Este ejercicio de crítica constituyó un esfuerzo de comprensión de un proceso histórico que va dirigido al combate político,

38 La dominación y la explotación no pueden ser reducidos sólo a la estructura económica o política, sino que se debe considerar que éste se encuentra inscrito en el orden de la verdad. En este sentido, la elaboración de una historia del pensamiento produce efectos políticos, al describir el acontecimiento de una nueva visibilidad.

a la legitimación partidaria, con el esfuerzo de producir un quiebre en el imaginario hegemónico. La querrela por el pasado, por los modos de sus relatos, por las categorías, desde las cuales se estructuran sus narraciones, forman parte del combate político; al mismo tiempo, la elaboración de la crítica está asociada a un conflicto de interpretaciones sobre el orden de la verdad. Nos detendremos en algunos de sus ensayos, considerando que es un texto desigual en las distintas formulaciones, que sobre los diferentes períodos, se hacen.

La tarea que se impusieron fue realizar una revisión histórica de la *evolución* de la *formación social ecuatoriana*, eje articulador visible de los distintos ‘objetos de estudio’ que componen este trabajo, con la finalidad de situar los quehaceres políticos. Hay, sin duda, una unidad problematizadora que se articulan en algunos vértices: la dependencia<sup>39</sup>, el capitalismo, la lucha de clases, el imperialismo, la hegemonía política de la dominación burguesa, ideología de clase, etc. Las categorías y conceptos objetivadores que al convertirse en *objetos* hacen posible explicitar la perspectiva en que la crítica se inscribe e inscribe. Hemos dicho, en el segundo acápite, que el desarrollo del capitalismo se ha convertido en el objeto crítico general del período, por tanto, no es casual que la historia de la formación social ecuatoriana sea la historia del desarrollo y penetración del capital. Premisa fundamental desde donde se sitúan los distintos enfrentamientos políticos e inclusive la inscripción de formas culturales como la novela o el ensayo (Moreano, 1983; Cueva, 1967, 1980). Comprender la historicidad del capitalismo, sus modos de objetivación, constituyeron en un punto de referencia para la organización política, sea partidaria o sindical.

La empresa de reconstruir la historia de la formación social ecuatoriana desde la perspectiva del materialismo histórico se muestra como una necesidad imperante para la lucha social. El trabajo realizado va constantemente a reconocer la ‘debilidad’ de las categorías analíticas hasta ese momento puesto en juego. La historia política va a ser subordinada a la explicación del desarrollo estructural de la economía. Las instituciones políticas se pre-

39 La importancia a la ‘dependencia’ no es sólo declarativa, participa activamente en la construcción de la ‘narrativa crítica de la historia del capitalismo’ en nuestro país. El dar cuenta de los distintos impulsos –efectos– de las contracciones del capital a escala planetaria constituyó un vehículo de explicación de la historia ecuatoriana.

sentan como un efecto estructural, es lo que podemos observar en el ensayo de Fernando Velasco (1976)<sup>40</sup>. Se percibe la importancia de desmontar las categorías liberales expuestas en la tesis del ‘feudalismo latinoamericano’ con la finalidad de arribar a una comprensión dialéctica de la historia. Esta perspectiva enfatiza la descripción de los distintos momentos de la estructura económica: se indica, la importancia del ‘América’ en la configuración del capitalismo en escala planetaria, en el proceso de acumulación a escala planetaria<sup>41</sup>, y de su papel en la ‘revolución comercial’. “...La porción de América incorporada políticamente a España se integró económicamente en función de las necesidades del naciente sistema capitalista” (Velasco, 1976: 66); el conflicto entre el poder local y la metrópoli reconocida en la rebelión de Gonzalo Pizarro que fue derrotado en 1548; la institución colonial de la mita y de los obrajes como mecanismos de extracción del ‘sobretabajo’<sup>42</sup>, cuya producción está destinada al mercado externo gobernado por la lógica del capital mercantil (Velasco, 1976: 81) hacen de la Colonia un ‘espacio estructuralmente dominado’. A partir de estos señalamientos se propone un argumento centrado en las tesis de la teoría de la dependencia: “Es...a partir de este hecho que tiene que entenderse el predominio de lo capitalista en la Real Audiencia...como consecuencia de la dominación colonial española, la misma que a su vez responde a las exigencias del naciente desarrollo del capitalismo” (Velasco, 1976: 84). El surgimiento de la hacienda, de la ‘forma de producción de la hacienda’, para Velasco constituye la mita y no la encomienda (Velasco, 1976: 100). El énfasis puesto por Velasco se encuentra en los diversos mecanismos de

40 Es importante señalar que las ‘fuentes’ usadas por Velasco son de carácter secundaria a las que se les re-interpreta desde la perspectiva del materialismo histórico.

41 “...esos mecanismos de acumulación no actúan mecánicamente, sino a través de una serie de mediaciones y sobredeterminaciones. Como se ha señalado, expresión de esta necesidad fue el desarrollo del capitalismo mercantil y de determinadas formas políticas como las monarquías absolutistas que surgen en Europa Occidental desde el siglo XV, y aún antes de España” (Velasco, 1976: 80). “La economía de la Real Audiencia de Quito no puede ser descifrada cabalmente sino es en función de una perspectiva más amplia que incluya todo el imperio colonial ibérico, inserto a su vez en el sistema capitalista mundial” (Velasco, 1976: 82).

42 “...esta superexplotación que constituye el aspecto más publicitado, o la ‘leyenda negra’ de la época colonial, no es el resultado de un modo de producción feudal como se ha querido ver, sino el directo efecto de la inserción de la formación social colonial en el sistema capitalista –palpable a través de la estructura de reproducción y acumulación de capital– en el seno de esta formación social” (Velasco, 1976: 88).

inserción internacional y de sus efectos en la formación social colonial. Es obvia, por tanto, su recomendación posterior: la necesidad de desarrollar categorías de análisis

desarrollando categorías rigurosamente enmarcadas en la concepción materialista de la historia, que contribuyan a dar debida cuenta de los procesos económicos y sociales de nuestro país, y, en este sentido, creemos que es de singular importancia el trabajar en torno a la noción de dependencia (Velasco, 1976: 106-107).

[...] la relación colonial que alude a la fase de dominio español se transforma en relación de dependencia con la estructuración de la República... el hecho de que dicha categoría hace referencia al estado de un espacio *estructuralmente* dominado<sup>43</sup> (Velasco, 1976: 109; énfasis de Velasco).

La noción de dependencia va a encontrarse presente en todos los ensayos de este libro, ya sea para explicar el ‘auge exportador’, para el proceso de instauración del capitalismo, o para dar cuenta de los procesos políticos. Sin embargo, por sí sola esta noción es insuficiente si no se considera la importancia de la categoría de la lucha de clases. Se escribe la historia del capitalismo intentando hablar desde la ‘voluntad subalterna’, que por otra parte, no se encuentra plenamente explicada. Con lo dicho, la noción de dependencia asumida con poca interrogación epistemológica, actúa como un operador de visibilidad/inteligibilidad sobre la historicidad del capital, de la crítica al desarrollismo.

Consideremos rápidamente dos ensayos donde esta noción opera. En Moncada (1976), la estructura económica ecuatoriana es reconstruida desde su inserción en el ‘mercado mundial’. El proceso independentista no se explica solamente desde la contradicción entre las necesidades del desarrollo local y los obstáculos de la metrópoli, sino a partir de las necesidades de la ‘burguesía criolla’ (terratenientes y ‘burguesía comercial’) con el apoyo

43 “...parece adecuado explotar teóricamente las posibilidades teóricas que ofrecería la categoría de dependencia. Es claro a estas alturas que esta noción en varias de sus múltiples acepciones, sirve de eje a formulaciones pseudo-científicas del nacionalismo burgués. Sin embargo, sería infantil el que a pretexto de la supuesta existencia de una ‘teoría de la dependencia’ que englobaría a todas estas concepciones ideológicas de la burguesía, se intente en nombre de la ortodoxia eliminar la categoría de dependencia. Es corrector por cierto exorcizar su contenido burgués, pero cuidando de no echar al niño conjuntamente con el agua sucia de la bañera” (Velasco, 1976: 110).

de la burguesía extranjera (inglesa, francesa), “interesadas también en quebrantar el monopolio comercial español; y la penetración de un vocabulario perteneciente a movimientos revolucionarios realizados por poderosas burguesías industriales especialmente francesa que luchaba contra el orden feudal” (Moncada, 1976: 114-115)<sup>44</sup>. La categoría de dependencia, como de los conceptos que se encuentran entrelazados como sobreexplotación a los campesinos e indígenas, constituye un eje vertebrador de estos análisis, de modo que se explica los distintos momentos económicos, políticos, a partir de las inflexiones o crecimiento del capitalismo internacional, lo que le permite aseverar

la dinámica del desarrollo del capitalismo internacional irá gradualmente exigiendo el diseño y la ejecución de una política económica capaz de integrar nuestro país al modo de producción capitalista internacional de producción, política esta que podría ejercitarla con mucha más propiedad y ‘adecuación’ [para el siglo XIX] la burguesía comercial, que había venido vetando nuevos horizontes comerciales, preparándose para ejercer el poder político y propiciando la libertad de comercio (Moncada, 1976: 121-122).

El crecimiento de esta burguesía comercial como de sus interdependencias con las burguesías foráneas, inglesa y norteamericana, se constituyen en el sujeto desde el cual se narra la historia del siglo XIX. La noción de dependencia opera como ‘tropo’ narrativo. Con la economía cacaotera el Ecuador se subordina a la economía internacional<sup>45</sup> y hace posible la inserción definitiva del país al capitalismo internacional. “Bajo la hegemonía norteamericana se producirá la definitiva integración de la economía ecuatoriana al modo internacional de producción capitalista” (Moncada, 1976: 135). Describo el despliegue de una operación analítica que hace posible la categoría de dependencia en la objetivación del desarrollo del

44 “...se puede concluir que las luchas por la Independencia no fueron sino movimientos transformistas dirigidos por los terratenientes serranos y los grupos comerciantes y financieros de la costa, que buscaban capacidad de maniobra política y libertad de comercio para su producción, obtenida a costa de la explotación campesina” (Velasco, 1976:117-118).

45 “En función de ello se iba a organizar una economía subordinada, monoprodutora, fuertemente deformada y básicamente estimulada por factores exógenos antes que por estímulos provenientes de una fuerte demanda interna” (Velasco, 1976: 131).

capitalismo en el Ecuador. No se trata de evaluar lo positivo o lo negativo de estas descripciones para ofrecer la correcta, sino de seguir una línea que nos permita describir los objetos de la crítica que emergen y de establecer su relación con las urgencias políticas. Más aún, cuando consideramos que las nociones, conceptos y categorías que sirven para describir son el lugar de querellas y los modos más abstractos y efectivos de legitimación.

En diversos trabajos René Báez ha llevado a cabo una discusión sobre la dependencia, el subdesarrollo y la economía ecuatoriana que ha tenido importancia e incidencia en el campo intelectual. Si mencionamos algunos nombres no es con la finalidad de hacer un recorrido por la trayectoria intelectual de ‘autores’, sino de hacer explícito a través de las categorías, conceptos, nociones desde los cuales los textos han sido producidos y que producen una configuración de lo pensable. En Báez (1976), contribución que forma parte del volumen en el que nos hemos detenido, lleva a cabo una crítica al ‘ideario reformista-desarrollista’<sup>46</sup> hegemónico en la década de los años setenta, para hacer visible la mayor dependencia externa del país al ‘imperialismo’<sup>47</sup> presidido por los Estados Unidos’. Paralelamente, reconoce, se acelera un impulso de modernidad capitalista que mantiene las ‘relaciones explotativas’ (sic). La producción petrolera, que para 1971 se constituye en un eje de acumulación, hace posible una mayor penetración del ‘imperialismo’,

con la exportación petrolera, antes que punto de apoyo para implementar un genuino proyecto nacional (que supondría la remoción de las estructuras productivas y sociales irracionales y antagónicas), ha venido a constituir... en el marco para la articulación más completa y variable a las metrópolis capitalistas, y, en el orden interno, para la modernización de fachada que busca escamotear la espantosa miseria extendida en la sociedad nacional (Báez, 1976: 261).

[Conjuntamente con otros mecanismos de producción de dependencia, los] sectores modernos de la economía –industria, comercio, servicios–,

46 “...A través de la Alianza el ideario reformista-desarrollista se instala en el continente como el evangelio político-económico de los grupos dominantes” (Báez, 1976: 250).

47 La categoría de imperialismo opera como una bisagra explicativa del ‘subdesarrollo’ y de la ‘dependencia’, para dar cuenta de la presencia del capital transnacional en la economía ecuatoriana. No conozco de un texto de este período que haga referencia a la ‘dependencia cultural’ a partir de análisis de caso, que fue la otra arista de esta discusión.



serán controlados *ab initio* por el capital externo, estableciéndose una solidaridad y articulación con la empresas locales... y originando un flujo permanente del excedente económico hacia los centros imperialistas. Este proceso ha venido generando obviamente el extrañamiento de la economía de sus recursos y técnica propios, además de las funestas consecuencias en el plano cultural y sico-social (Báez, 1976: 264).

Las citas extraídas nos permiten situar un conjunto de proposiciones sostenidas en este universo de la crítica: la nación como un sujeto que se encuentra enajenado, extrañado de sí misma, por la dependencia estructural de la economía; la historia del capital es la historia del sujeto burguesía, y finalmente, la importancia de una toma de conciencia como mecanismo de autonomía y de autoconocimiento necesarias para encauzar una vía de transformación radical. Lo que se narra es la continuidad histórica del capital y de la dependencia narrada desde el sujeto-capital<sup>48</sup>.

El trabajo de mayor densidad y riqueza expositiva que encontramos en este volumen es, sin duda, el de Moreano (1976a) donde se expone de modo más acabado una interpretación acerca de la emergencia del capitalismo en el Ecuador a partir de la Revolución Liberal de 1895. Como hemos dicho, el objeto desarrollo del capitalismo se fue constituyendo en un blanco privilegiado de la crítica en la década de los años setenta. Es, por la misma razón, un documento que nos permite localizar las premisas desde las cuales la crítica se despliega. La crítica como desmontaje de la ideología de la dominación, al mismo tiempo que vehículo productor de otra narrativa a favor de una política revolucionaria:

El siglo XX ecuatoriano es, pues, la época del desarrollo del capitalismo y su integración bajo diversas modalidades, a los centros hegemónicos del gran capital internacional; la época de la formación y transformaciones sucesivas de las burguesías dependientes; la época de la descomposición de las viejas formas de existencia social de las masas explotadas y de configuración de las nuevas relaciones de clase; la época de la formación del prole-

48 Una de las características de la historia-tradicional-de-las-ideas es la consideración como unidad conceptual explicativa a un sujeto que se despliega hacia la autoconciencia, y de la continuidad de un proceso singular determinado. Por otra parte, la teoría de la dependencia sobrevalora los 'factores externos' como condicionantes de los procesos internos.

tariado y de las nuevas capas sociales; la época de la acelerada integración a la gran confrontación mundial entre las fuerzas de la revolución, dirigidas por el proletariado internacional, y las fuerzas de la contrarrevolución, dirigidas por el imperialismo norteamericano.

Más, el capitalismo ecuatoriano se desarrolla en una época y en una situación radicalmente diferente a las clásicas del desarrollo europeo: en la era de la expansión del imperialismo y de la revolución socialista mundial, desatada por la insurrección de los Soviets en 1917 (Moreano, 1976: 138).

Las relaciones entre sujeto-clase, la lucha de clases, la formación social, dependencia e imperialismo, revolución y contrarrevolución, van a conformar las distintas unidades de análisis desde los cuales el capitalismo 'ecuatoriano' va a ser objetivado. Trabajo con el cual se busca trazar líneas de demarcación con las versiones liberales de interpretación de la historia ecuatoriana, especialmente con las tesis acerca del feudalismo.

La Revolución Liberal se considera el acontecimiento de creación y consolidación de las bases políticas e ideológicas necesarias para el desarrollo del capitalismo en el contexto internacional de la expansión del imperialismo<sup>49</sup>, significó también la hegemonía de la burguesía comercial en alianza con los sectores hacendatarios de la sierra. En ningún momento de su exposición abandona la categoría de dependencia, la que es enriquecida con la exposición de la lucha de clases, expresada en las distintas valoraciones que se hace de los 'sujetos subalternos' como sujetos protagonistas de la historia del capital. Es importante resaltar la estrecha relación que establece Moreano entre proceso económico e ideología de la dominación/explotación y clase social, característica del concepto marxista clásico de ideología (Zizek, 2003).

necesidad de la burguesía agroexportadora y financiera de la Costa en su lucha por liberar la fuerza de trabajo, esa revolución ideológica tuvo un actor principal: las masas campesinas liberadas del yugo terrateniente, y un director de escena: el movimiento intelectual de las clases medias que, absorbiendo con matices feudales, las ideas de la burguesía europea...imprimieron en esa revolución ideológica un sello característico (Moreano, 1976: 144).

49 "Si la Revolución Liberal permitió la reestructuración de la integración al sistema capitalista internacional, internamente ese proceso significó una intensificación de la fase de acumulación originaria del capital" (Moreano, 1976: 141).

En este sentido, emprender la historia del capitalismo significó exponer los distintos momentos, y rostros, del ‘sujeto burguesía’ al que se le opone el ‘sujeto campesino’, ‘sujeto proletario’, en un contexto, permanentemente remarcado, de dependencia estructural<sup>50</sup>. Con la consolidación de la revolución liberal, la imposición de un sistema laico-estatal y el arribo de las clases medias<sup>51</sup> a la administración del Estado, el advenimiento del capitalismo ya es un hecho. Sin embargo, la primera crisis del capitalismo ecuatoriano que se produce en la década de los años veinte se expresó, con toda su violencia y contradicciones, en el 15 de noviembre de 1922, lo que produjo, dice Moreano, una ‘profunda crisis ideológica’ que llevó a que se hable profusamente de socialismo, y genere las condiciones al interior del liberalismo del nacimiento de la izquierda<sup>52</sup>. La crisis generó las condiciones de la revolución juliana<sup>53</sup> que a pesar de los cambios institucionales que promueve, es también generadora de formas de dependencia inclusive en su diseño institucional representado en el encargo a la Misión Kemmerer<sup>54</sup>. La gran crisis mundial del capitalismo de 1929 produce efectos políticos importantes en nuestro país como crisis de hegemonía y una mayor participación política de las clases medias articuladas por la ‘ideología socialista’ inscrita en la ‘ideología liberal’ (Moreano, 1976: 185) que se hace visible en la polémica que en 1935 protagonizaron y enfrentaron a Hugo Rengel y

50 “...el capital comercial no había creado las bases internas de una real acumulación capitalista. Sólo había operado produciendo la descomposición de las relaciones pre-capitalistas de producción. Y es que la producción cacaotera, base de la expansión del capitalismo, no había creado un mercado interno para la producción industrial nacional –que apenas controlaba una franja de dicho mercado–, sino para la producción industrial metropolitana” (Moreano, 1976: 151).

51 “...la emergencia de las clases medias y su progresiva incrustación en el aparato administrativo del Estado y en los centros de representación del poder, constituían una imperiosa necesidad política suya (Moreano, 1976: 154).

52 “...El socialismo fue la gran reserva verbal a donde acudieron todas las clases para llenar el vacío ideológico formal provocado por la crisis de la burguesía y la rebelión de los trabajadores [...]. Y esa confusa fraseología inscrita en el interior de una matriz ideológica liberal, sería vivida y asumida por la naciente izquierda ecuatoriana” (Moreano, 1976: 68-169).

53 La relación entre crisis económica y crisis política con una re-configuración institucional se constituye en un axioma analítico muy importante en esta exposición, como lo es para Cueva en *El proceso de dominación política en el Ecuador*.

54 “...Incapaces incluso de organizar por su propia cuenta los mecanismos de la integración del capitalismo ecuatoriano a los centros monopólicos internacionales y de expresar directamente los intereses de esa integración, nuestro prohombres debieron recurrir a los propios emisarios imperiales” (Moreano, 1976: 172).

Joaquín Gallegos Lara. Otro rostro de esa crisis es la emergencia de un ‘poderoso movimiento intelectual’ identificado como la *generación del treinta*. Momento que los autores de izquierda reconocen como de autoconciencia nacional desde una perspectiva nacional-popular<sup>55</sup>. La historia es relatada como transiciones sucesivas en la que convergen dos procesos correlativos, la extensión y consolidación de la dominación capitalista, y el desarrollo de la autoconciencia clasista.

La lectura de matriz marxista, elaborada por Moreano, a pesar de los señalamientos respecto a la herencia liberal del nacimiento de la izquierda ecuatoriana no va acompañada de una discusión detallada de algunas de las nociones desde la cuales se explica la dominación social, especialmente del régimen de hacienda, al que continúan identificando como ‘semifeudal’. Discusión que otros autores llevarán adelante enriquecidos por la documentación, aún compartiendo algunos de las proposiciones del análisis estructural (Guerrero, 1983; Chiriboga, 1979). La escasa discusión de las proposiciones teóricas es una de las características generalizadas en el período. Un signo de lo manifestado se puede graficar. Las clases medias se consolidan ‘hacia la izquierda’, según Moreano,

fue a fines de la década del 30 que la tesis stalinista-maoísta de la Revolución de Liberación Nacional, antiimperialista y antifeudal, encontró su caldo de cultivo en el movimiento democrático reformista de esas capas medias, consolidando la formación de la izquierda ecuatoriana. Sin embargo, esa fusión no generó un proyecto político insurreccional sino la consolidación del programa democrático de conciliación de clases, en la medida en que la instancia política, la estructura del bloque en el poder y la articulación misma de las instancias de la formación social eran claramente de tipo capitalista... La Revolución [juliana] devenía en reforma (Moreano, 1976: 202-203).

55 “Lucidez que le permitió generar no solamente un fuerte movimiento político sino un poderoso movimiento intelectual: la pintura indigenista, la novela social de la llamada generación del 30, la ensayística sobre el indio, etc. Durante la década del 30-40, la conciencia pequeño burguesa fue el escenario de la formación de la sociedad nacional. El gran desarrollo de esa conciencia social fue incorporando a la existencia pública, al conocimiento social, a la presencia política...a vastos sectores de las masas explotadas” (Moreano, 1976: 189). Revisaremos más adelante la discusión que surge a propósito del ‘movimiento intelectual’ de los años treinta que se produce en la primera mitad de los años ochenta, una de cuyas expresiones es el libro *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*, de Adrián Carrasco, María Augusta Veintimilla, Pablo Estrella y Cecilia Suárez.

El desarrollo del capitalismo adquiere un nuevo impulso con la producción y exportación bananera, que contribuye a una mayor dependencia estructural<sup>56</sup> expresado en los programas desarrollista, como el de Galo Plaza y la ‘traición’<sup>57</sup> de la dirección del movimiento obrero que se subordina a la burguesía.

Hemos mostrado que la operación crítica se sostiene alrededor de algunos objetos que gravitan en torno al desarrollo del capitalismo. También hemos percibido las unidades de análisis como formación social, dependencia, y otros desde las cuales se hace una lectura de la historia ecuatoriana; así como de la relación mecánica clase/ideología desde las cuales se interpretó el pensamiento o la literatura. Esta última afirmación nos permite pasar a revisar un ensayo introductorio a la obra de Fernando Velasco (1983) escrito por Alejandro Moreano (1981a) con la finalidad de extraer algunas premisas, aporías, desde las cuales se interpretó un ‘sistema de pensamiento’ inscrito en lo que se denominó crítica ideológica.

En este ensayo se lee la trayectoria intelectual, como política, de Fernando Velasco, cuyo vértice, para Moreano, es la elaboración de una biografía intelectual-política<sup>58</sup>, donde ésta es valorada en su implicación –como expresión o reflejo– con el campo económico y político. En este tipo de formulación no es posible distinguir entre sistema de pensamiento e ideología. Al considerar el pensamiento de un ‘sujeto’ como un reflejo en la conciencia de una exterioridad, en este caso el proceso económico-social, se pierde de vista que el ‘pensamiento’ opera con la construcción de objetos de pensamientos,

56 “Esa expansión espectacular [de la producción bananera] significó una profundización mayor de nuestra integración comercial, financiera y productiva al sistema capitalista internacional, presidido por el imperialismo yanqui luego del derrumbe de los imperialismos europeos y de la agonía final del viejo colonialismo. Y lo fue en la medida en que ese crecimiento estuvo bajo el control de la United Fruit, el sanguinario monopolio yanqui del banano” (Moreano, 1976: 214).

57 No es casual encontrar una fuerte valoración moral en la escritura de la izquierda autorizada en la fuerte carga normativa política de las ‘tareas’, el ‘compromiso’ con el cambio y la ‘revolución social’. Uno de los aspectos menos considerados en la discusión y la crítica son los valores y presuposiciones que hacen del mundo de la vida un lugar evidente. Los enunciados al respecto se caracterizan por su generalidad abstracta, más asociados a una idealidad weberiana en forma de los ‘valores burgueses’, o, lo que es peor, la ‘ciencia burguesa’. Este mismo modo de cuestionar sus objetos, enfatizado en la relación estructura-sujeto, no hace posible una comprensión del problema de la subjetividad.

58 “...en el desarrollo de su pensamiento, en las condensaciones, virajes y desplazamientos del mismo, se puede leer de manera casi inmediata las vicisitudes del desarrollo político del Ecuador contemporáneo” (Moreano, 1981a: IX).

como una operación conceptual de un discurso respecto al acontecimiento, en el esfuerzo de apropiación y conceptualización que se realiza en el campo del saber y que posee su propia genealogía. Al ser reducido el pensamiento a una toma de conciencia progresiva hasta que finalmente se arriba al compromiso político, el camino que va de la percepción a la conciencia, lo que se pierde es la historicidad de las categorías del pensar.

En la subjetividad de Fernando Velasco, ese procesó [La Revolución Cubana, La Revolución Sandinista, el proceso de descolonización del ‘tercer mundo’] se manifestó en su descubrimiento progresivo del marxismo y la radicalización creciente de su compromiso político (Moreano, 1983: X).

Esta toma de conciencia es resultado, y expresión, de la lucha de clases y una participación en esa lucha. Por otra parte, la toma de conciencia alude en forma descriptiva pero equívoca a un modo de subjetivación, la de la participación política en el sindicalismo<sup>59</sup>. El pensamiento no está considerado como una producción de objetos, ni de enunciados, que responden a una práctica discursiva singular, sino como expresión, reflejo, de la lucha social, por lo que explicar un modo de pensar se reduce a exponer una dialéctica de la lucha social o del proceso histórico entendido como ‘ideología’. Si la participación activa de Velasco en el sindicalismo de izquierda produce un desplazamiento en la subjetividad de aquel, ¿cuál es el presupuesto que subyace en esta proposición? la noción de toma de conciencia, de compromiso y de voluntad política. Predomina una comprensión empirista de la conciencia y una comprensión economicista del compromiso. En la explicación de un pensamiento desde la exterioridad a las ‘ideas’ el marco referencial, sin duda, son los procesos sociales, la lucha social, la estructura de las clases y el desarrollo del capitalismo. Esta perspectiva no termina de describir la emergencia de un modo de pensar, aún cuando le inscriba adecuadamente en el proceso socio-histórico, ya que al buscar explicar, y describir, el ‘pensamiento’ se termina por dar cuenta del proceso economi-

59 Reformismo burgués y ascenso decisivo del movimiento de masas y del proletariado: he allí los condicionamientos históricos de la transformación marxista del pensamiento de Fernando Velasco, el desarrollo de una nueva corriente del pensamiento socialista y la formación de las fuerzas revolucionarias del 70, particularmente la izquierda cristiana y el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores” (Moreano, 1981a: XX).

co material, pero se pierde de vista la especificidad del ‘pensamiento’; pero no explica las condiciones de posibilidad del pensar, éste está guardado en la continuidad o quiebra de los lenguajes conceptuales hegemónicos. Se piensa, en definitiva, al interior de un ‘régimen de pensamiento’ (Rancière, 1993). Ese tipo de comprensiones acerca del ‘pensamiento’ de un ‘autor’ son propios de una lectura externalista, que sostiene que para la comprensión de una obra hay que buscarla en la estructura social, en la clase a la que el autor ‘pertenece’, en las transformaciones sociales o políticas (Bourdieu, 1995: 302-307). Este tipo de lectura es lo que permite producir afirmaciones como la siguiente: “la ideología revolucionaria es una praxis en la cual la clase obrera gestiona y subvierte las estructuras materiales que la oprimen y, a la vez, producen la ideas dominantes” (Moreano, 1983: XXXII).

El planteamiento de la ideología como reflejo invertido reduce la posibilidad de comprensión de los procesos de producción discursiva de los objetos de pensamiento. Al identificar el pensamiento con la toma de conciencia de una situación lo que termina importando son las estructuras sociales de ésta y el tipo de relación ética o política del sujeto implicado en la situación. Lo que se pierde, en esta comprensión, es la producción categorial de los objetos de pensamiento, que conduce a enfocar la lucha solamente en el terreno de la ‘praxis transformadora’, sin considerar la importancia de la crítica como deconstrucción teórica del discurso de verdad que sostiene una hegemonía. Es importante considerar que la dominación no se produce por el engaño o se sostiene, solamente, por la ignorancia de las masas, sino que se lo hace desde discursos específicos de la verdad<sup>60</sup>. Discutir los discursos de verdad, sus racionalidades disciplinarias o institucionales, es vital para comprender las formas de legitimidad de los dispositivos de poder. La comprensión positivista de la ideología no enfrenta el problema de la producción de los universales. La idea corriente de que los intelectuales, al ser la ‘conciencia crítica’, expresan en forma de discurso racional los contenidos-proyectos de una clase social, es leer desde la filosofía de la conciencia y la búsqueda de las intenciones de los sujetos, el sujeto-clase-, que esta impone en la comprensión de los sucesos histórico-sociales. Es, finalmente, una lectura externa a la subjetividad histórica.

60 “La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma” (Foucault, 1979: 189).

La crítica del capitalismo estuvo asociada a un proceso de subjetivación política de la clase obrera, del proletariado, con la desnaturalización de la explotación y la dominación sociales. De allí el lenguaje combativo que se encuentra en estos textos. Hubo un combate que también se dio en el campo de las interpretaciones acerca de la política, el poder y la historia ecuatoriana<sup>61</sup> y, sin embargo, para algunos de estos críticos pasa, aparentemente, inadvertido.

La crítica al desarrollo del capitalismo observado desde la óptica de la dependencia ha hecho posible elaborar periodizaciones sobre la estructura económica y de sus efectos en el campo político. Se hace visible las distintas estructuraciones y modos de integración con el sistema capitalista mundial, en la perspectiva siempre presente, aún en forma declarativa, de salir del capitalismo. En estas discusiones, sin embargo, poco se percibe de una discusión a la totalidad histórica de la modernidad. Uno de los objetos que surge de la crítica al desarrollo del capitalismo<sup>62</sup> es, sin duda, el problema del ‘imperialismo’.

En una conferencia dictada por Fernando Velasco, en el Instituto de Altos Estudios Nacionales, en 1978, publicada con el título de *La dependencia, el imperialismo y las empresas transnacionales* (Velasco, 1979b) luego de realizar un recorrido histórico del desarrollo mundial del capitalismo, de sus distintas crisis y de las revoluciones científico técnicas, describe a la empresa transnacional y los efectos que produce en la economía. La empresa transnacional no se localiza en un solo tipo de actividad productiva, sino en un amplio campo de actividades<sup>63</sup>; están en ‘una gran cantidad de países’;

61 Recuérdese que fue en la década de los años setenta que Osvaldo Hurtado publica su libro, *El poder político en el Ecuador* como un contrapunto no explícito al *Proceso de la dominación política en el Ecuador*, de Agustín Cueva.

62 Un estudio clásico del desarrollo del capitalismo en el continente es el elaborado por Agustín Cueva (1990) en el que sitúa las distintas transformaciones económicas, sociales y políticas desde la implementación del capitalismo en el continente, dando cuenta de los procesos regionales de acumulación del capital, comprendiendo al capitalismo como un hecho planetario. El texto se sitúa en la dilucidación crítica acerca del capitalismo en el continente. Se puede rastrear las huellas de esta discusión en *Cuadernos Políticos* publicados por la editorial Era de México. Este apunte tiene la finalidad de mostrar que la discusión sobre el capitalismo no es un asunto, en estricto rigor, que sólo se produce en el país, sino un fenómeno latinoamericano de las décadas de los años sesenta y setenta que coincide con lo que Moreano llama el ‘momento de la revolución’.

63 “...la empresa transnacional parte de un principio esencial...invertir en múltiples sectores, con un mínimo de interrelación, significa disminuir el coeficiente de riesgo” (Velasco, 1979b: 54).

posee una enorme capacidad y movilidad financiera e implica una nueva forma de centralización administrativa, productiva y financiera (Velasco, 1979b: 52-60). “Tampoco significa... la presencia de la empresa transnacional, la existencia de un nivel más alto de racionalidad en la utilización de recursos. Por el contrario... significa la consolidación...de un sistema de precios administrados y de manipulación del consumo”, al que privilegia con la producción de bienes suntuarios. Para Velasco se da una estrecha relación entre empresas transnacionales y la dependencia de los países del ‘tercer mundo’, que se encuentra presente en los procesos de industrialización y en la lógica del intercambio desigual en el mercado mundial.

Finalmente, todo esto nos está enrumbando en un determinado patrón de desarrollo que va acentuando nuestra dependencia a distinto nivel. La penetración del capital extranjero... no solo significa un proceso de desnacionalización de la producción y de desarrollo dependiente, sino que, además, va marcando una situación de vulnerabilidad externa del país (Velasco, 1979b: 64-65).

Las empresas transnacionales incrementan la dependencia. La denuncia de la relación dependiente<sup>64</sup>-transnacionales-imperialismo no posee solamente un fin ético, sino que nos muestra una matriz desde las cuales la crítica fue levantada con la finalidad de proporcionar argumentos para la ‘política práctica’ de la izquierda. Es, también, un vehículo que nos permite ahora dilucidar una perspectiva de crítica a la modernidad capitalista. Criticar a ésta significó buscar alternativas que en esa década tuvo como referentes a la Revolución Cubana, la URSS, o China. En muchos sentidos, para algunos, esta urgencia política de la revolución va a ‘justificar’ la ausencia de un trabajo teórico más detallado sobre el desarrollo del capitalismo. A pesar de que esta crítica se realiza a nombre del proletariado, o de la clase obrera, el sujeto protagónico de la historia del capitalismo es la burguesía, con pocos casos,

64 Muchas fueron las críticas que se hicieron en el continente a las ‘teorías de la dependencia’. Agustín Cueva, en su ensayo realiza una crítica a la versión de izquierda de la ‘teoría de la dependencia’, señalando entre otros límites los siguientes: “...es el análisis de las clases y su lucha lo que constituye el talón de Aquiles de la teoría de la dependencia”, su ‘nostalgia’ nacionalista, el ‘tratamiento no dialéctico de las relaciones de lo externo y lo interno’, que reduce la evolución de las formaciones sociales latinoamericanas a su ‘articulación en el sistema capitalista mundial’ y a un abandono de las categorías de explotación y de clase, a favor de categorías como dependencia y nación (Cueva, 2007).

en los que se estudió las ‘rebeliones’ o las ‘luchas contra el capital’. Este vacío va a ser enfrentado en la primera mitad de la década de los años ochenta.

### El régimen de la hacienda y la cultura nacional como componentes de la crítica al desarrollo del capitalismo

Me he propuesto perseguir el movimiento de la crítica en la producción de sus objetos. No me he restringido a un ámbito disciplinario, ya sea la sociología o la economía, en la medida en que no existían como tales. He recogido un conjunto heteróclito de libros, ensayos, artículos en búsqueda del archivo de la crítica, sin quedarme atrapado en el mundo temático, sino buscando hacer explícitas las modalidades productoras de sus objetos. No me he situado en la discusión de la tesis de los distintos autores, sino que he rastreado otro horizonte: las formas de producción de un pensamiento autodenominado de izquierda, que hace del desarrollo del capitalismo uno de sus blancos, objetos, privilegiados. No se trata de hacer de éste un centro, sino de describir el gesto de su producción y de su necesidad para el terreno de la política. No vamos en búsqueda de una esencialidad histórica a partir del cual las discursividades críticas adquieren validez, ni tampoco a proponer otra interpretación con la localización de los errores de las anteriores (lo que significaría caer en una noción acumulativa del saber y progresiva de las ideas). Buscamos describir un régimen de lo visible, lo pensable y lo inteligible. De ahí que usamos, sin descuidar la cronología de la aparición de los enunciados, pero sin caer obsesivamente en el tiempo de calendario, materiales provenientes de distintas prácticas discursivas enmarcadas en el campo de las ciencias sociales. Tampoco buscamos una estructura subyacente o una episteme, aunque la arqueología reconoce la multiplicidad de las prácticas discursivas guarda una nostalgia de unidad de ‘época’ que busca sea descifrada a partir de una descripción de los a-priori-históricos. Tratamos de situar convergencias de la crítica, sin ir en búsqueda de la filiación partidaria, institucional, de clase o del ‘autor’<sup>65</sup>, lo que no quiere decir que estas condiciones no se encuentren actuando.

65 Para un desmontaje crítico de la noción de autor ver (Foucault, 1999a, Bourdieu, Pierre 1998).

La crítica al desarrollo del capitalismo se efectúa en un contexto desarrollista, uno de cuyos vértices fue el programa de reforma agraria. La dilucidación acerca de las condiciones políticas, sociales e institucionales va a ser un escenario de una disputa importante que estará viva hasta la década siguiente. Hemos mencionado la disputa Barsky-Guerrero acerca del 'sujeto', o 'sujetos' de esa disolución-transformación de la forma de producción de la hacienda; disputa que señala, sin embargo, un déficit de interrogación histórica y política sobre el régimen de la hacienda y su importancia histórica en la conformación del mundo de la vida en la historia política. El *problema de la hacienda* aparece como una necesidad en la comprensión del desarrollo del capitalismo. En este sentido, emerge como un 'objeto' decisivo en la comprensión acerca de nuestra forma de modernidad. En su interrogación, investigación, descripción y explicación es donde va a producirse un desplazamiento importante en el discurso crítico.

En el trabajo de Andrés Guerrero ([1976]1991), encontramos un ensayo de descripción del régimen de la hacienda desde la perspectiva de comprender las condiciones histórico-económicas y sociales en el que emerge las relaciones capitalistas de producción y del papel del 'sujeto-clase terrateniente' en la disolución de las relaciones precapitalistas<sup>66</sup>. Trabajo que se inscribe en el objeto generalizado de preocupación crítica en esta década: el desarrollo del capitalismo. Guerrero no hace una genealogía de la hacienda, lleva a cabo una analítica estructural, para explicitar las relaciones entre régimen de hacienda y capitalismo, comprendiéndola como una forma de producción y no como un modo de producción (Guerrero, [1976]1991: 12-15) y de este modo cuestionar el equívoco liberal que la identifica con el 'modo de producción feudal' (equívoco que se encuentra en la escritura de algunos de los críticos de este período como Cueva, Velasco y Quintero), sin negar el dominio que ejerce el modo de producción capitalista<sup>67</sup>, sino en hacer explícitos los mecanismos de

66 "Esta reestructuración-conservación de las relaciones de producción de la hacienda fue conducida y ejecutada por la clase terrateniente misma (siguiendo una típica 'vía prusiana' de transición al capitalismo) e implicó fundamentalmente la desaparición del elemento angular de las relaciones de producción en el medio andino: la *renta de trabajo*" (Guerrero, [1976]1991: 11). Esta tesis será, años más tarde (1983) revisada y matizada por el mismo autor a partir de la consideración de la importancia del 'movimiento campesino' en la disolución del régimen de la hacienda, y en la que se responde decisivamente la tesis de Barsky.

67 "En la formación social, el modo de producción capitalista es el único que posee un proceso de circulación propio...mientras las demás formas pre o no capitalistas, aunque comprenden una

dominación económica, política e ideológica (esta última, es el aspecto menos considerado en este período. Es más, la crítica ideológica opera como una muletilla o una consigna pero carece de investigaciones específicas). El 'mundo' de la hacienda se nos presenta como un espacio microfísico de poder con fronteras precisas, y móviles, con el 'afuera' (el capitalismo).

La hacienda es afectada por el capitalismo, sin embargo mantiene una autonomía relativa interna diferenciada<sup>68</sup>. Las relaciones de producción en el interior de la hacienda están estructuradas en base a la renta en trabajo<sup>69</sup>, cuyo modo estratégico más importante es la forma huasipungo, "la forma huasipungo abastecía a la hacienda de la mayoría de productos inmediatos, los que, además constituían el núcleo fundamental de trabajadores permanente" (Guerrero, [1976]1991: 22). El huasipungero tenía la obligación de trabajar como fuerza de trabajo, algunos días de la semana, al terrateniente, ya como trabajador agrícola, ya como empleado doméstico; y por otra, el terrateniente, como la *obligación –y derecho* del huasipungero– entrega un 'lote de tierra fijo dentro de la hacienda'. Y el tiempo libre que tenía el huasipungero luego de las labores en los terrenos del propietario, no está solamente destinada a la reproducción de su fuerza de trabajo en su lote, sino que esta reproducción de la fuerza de trabajo, dice Guerrero, está constituido por el "conjunto de miembros de la familia huasipungo ampliada" (Guerrero, [1976]1991: 29). La introducción de relaciones salariales o de nuevos instrumentos de producción (modernización técnica de las fuerzas productivas) no significó una mutación significativa de las relaciones de producción considerado globalmente. Aún cuando en Guerrero hay un esfuerzo por entender el funcionamiento del régimen de hacienda se sigue operando dentro de la dicotomía –tradicional/moderno– generalizada en este período.

esfera de producción inmediata que les corresponde, carecen de una circulación inherente. La disolución completa de las relaciones de circulación y de distribución de estas últimas se lleva a cabo, sin embargo, solamente es una etapa avanzada del desarrollo capitalista" (Guerrero, 1991: 14-15).

68 "...las haciendas se dividían en dos partes claramente diferenciadas: las tierras cultivadas directamente por el propietario y las tierras en posesión de las familias huasipungo, siendo estos últimos un conjunto de lotes desparramados en las tierras de segunda calidad y en las laderas del latifundio" (Guerrero, 1991: 27).

69 "El proceso de producción inmediato de la hacienda tradicionales se asentaba esencialmente en un conjunto de formas de trabajo obligatorio que eran expresiones de determinadas *relaciones de producción y de apropiación de una renta en trabajo...*" (Guerrero, 1991: 24, énfasis de Guerrero)

Las relaciones de la hacienda con el capitalismo, para nosotros, deben ser deconstruidas desde la perspectiva de la modernidad, sin caer en la dicotomía conceptual ‘tradicional-moderno’ que conduce a percibir a la hacienda, por el predominio de relaciones precapitalistas de producción, con una ‘etapa premoderna’ o un *residuo colonial*, anteriores al capitalismo. La identificación del capitalismo y la modernidad desde esta dicotomía es equívoca, al sostenerse en una temporalidad progresista de la historia. El proceso de modernidad hace que la hacienda opere como un pliegue<sup>70</sup> constitutivo y dinamizador del mundo de la vida moderna, pero subordinado a la lógica abstracta de la valorización del capital y del característico aceleramiento de la modernidad. El proceso interno de producción de la hacienda basado, mayoritariamente, en relaciones pre-capitalistas, pero que mantiene un entrelazamiento complejo con el capitalismo, en la medida en que una parte importante del excedente productivo se destina al mercado,

los hacendados serranos no solamente participaban sino colaboraban directamente en la reproducción ampliada de las relaciones capitalistas –a la extensión de las condiciones de existencia de la clase burguesa– pero siempre sin entrar en un proceso de disolución y de transformación de las relaciones precapitalistas en el sector agrario. De esta manera, la penetración capitalista en el proceso de producción inmediato de la hacienda no conducía a una implementación de relaciones típicamente capitalistas. Tiene lugar más bien en un entretrejimiento de estas relaciones con aquellas de la renta territorial en trabajo (Guerrero, [1976]1991: 74).

La analítica estructural de la hacienda efectuada por Guerrero y otros<sup>71</sup>, es pensada y elaborada desde la crítica al desarrollo del capitalismo en una matriz marxista. Sin embargo, en muchas ocasiones lo que aparece, en esta década, es la historia del sujeto burguesía, y en pocas ocasiones se encuentran estudios acerca de los sujetos subalternos. La comprensión de las formas de lucha, y ‘resistencia’, de estos ‘sujetos’ será una preocupación de los años ochenta, pero para ello fue necesario un desplazamiento en la noción de

70 “...La forma social de producción de la hacienda era *indisoluble*... de su inserción en el modo de producción capitalista dependiente ecuatoriano” (Guerrero, [1976]1991: 73).

71 Carlos Merchán, Carlos Arcos, Nicanor Jácome, Roque Espinosa, Rafael Quintero, Simón Pachano.

crítica en el campo de las ‘ciencias sociales’, cuyo lugar sintomático lo encontramos en el Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y social del Ecuador (VV.AA., 1978) realizado en Cuenca en Abril de 1978. Otro signo de esta mutación hacia una consideración estructural de los ‘sujetos subalternos’ es el libro de F. Velasco (1979a). Pero antes de referirnos a estos trabajos nos referiremos brevemente a la necesidad de la operación crítica de poner en evidencia la presencia del colonialismo y de la alienación cultural como obstáculos para el desarrollo de la ‘cultura nacional’<sup>72</sup>.

La crítica al colonialismo, a la cultura nacional, a la alienación cultural, se encuentra imbricada en el horizonte problemático del desarrollo del capitalismo, donde el problema de la nación y de sus ‘sujetos’ es central, y el abordaje que predomina se inscribe en la filosofía del sujeto soberano de la conciencia. La crítica al capitalismo va asociado a una proposición: la nación sólo es posible si se sale del subdesarrollo por la vía de la revolución. La nación se valora como una forma de la promesa moderna. Se manifestó que el ‘sujeto-burguesía’ no había concluido con su tarea histórica, la que debe ser asumida por el proletariado, identificado con la ‘clase obrera’. El vértice de esta discusión es el problema de la nación, o la historicidad de la nación-popular. Además, se parte de la consideración, aunque no siempre implícita, de que el capitalismo determina las distintas formas de la historia ecuatoriana, desde el siglo XVI, pero a partir de finales del siglo XIX las relaciones sociales de producción capitalistas van tornándose hegemónicas. Ya hemos recordado algunos enunciados respecto a la cultura nacional, que no es ni occidental ni ‘aborigen’ pero tampoco ha alcanzado su síntesis dialéctica, cuya forma no sería otra que el sincretismo cultural (Cueva, 1974).

El trabajo de Tinajero ([1979]1986) puede ser considerado como un signo de la problemática que va emergiendo<sup>73</sup> acerca de la cultura nacional, planteando su necesidad de estudiarla desde una perspectiva científica. Ésta tiene como tarea hacer una revisión de las versiones ideológicas

72 El debate acerca de la ‘cultura nacional’ atraviesa toda la segunda mitad del siglo XX. A nosotros nos interesa en la medida en que forma parte del horizonte de la crítica al desarrollo del capitalismo, sin adentrarnos detenidamente en las aporías conceptuales constitutivas de este debate.

73 Este ensayo es escrito y publicado en 1979, en *Problemas actuales de la filosofía latinoamericana*, Quito: EDUC.

predominantes<sup>74</sup> que responden a un reduccionismo de clase “...es preciso partir ya no de una visión ideológica de nuestra cultura, sino de un conocimiento científico de ella” (Tinajero, [1979] 1986: 66). Esta proposición demanda un acercamiento a la historia real, en el mismo movimiento demanda trazar líneas de demarcación entre la ideología y la ciencia. Lector de Louis Althusser, Tinajero ensaya un conjunto de ‘intuiciones’ sobre la urgencia de esa tarea, a partir de las demarcaciones producidas por el filósofo marxista; sin embargo, en ningún lugar menciona un ‘caso’, ni cómo se expresaría en las formas ideológicas esos intereses de clase. Son planteamientos que caen en el registro formal. Como tarea propone: “partir de las interpretaciones ideológicas, cuya evaluación se impone, para buscar una explicación científica de los fenómenos de la cultura en nuestro país, capaz de fundamentar su transformación...” (Tinajero, [1979] 1986: 65). La noción de ideología con la que opera<sup>75</sup> considera que esta es una síntesis sistemática de una visión de clase y el lugar desde el cual se elaboran sus proyectos societales. En este sentido, la ideología opera como la conciencia del ‘sujeto-clase’. Por tanto, explicar la ideología es describir y hacer explícita la historicidad de la estructura de las clases.

Romper con la ‘experiencia básica’ que la ideología inyecta sólo es posible desde un discurso científico, desde el cual se objetivan los distintos obstáculos epistemológicos<sup>76</sup> que operan en la producción del conocimiento

74 “En otras palabras, un cúmulo de factores de orden histórico, social, económico y político, ha impedido que podamos llegar a un verdadero análisis científico con nuestra cultura... [lo que predomina es] la producción abundante de estudios pseudo-científicos, cuya naturaleza es esencialmente ideológica, aunque no por ello menos valiosa” ([1979] 1986: 63). Más adelante, “...queda claro que al decir que la bibliografía ecuatoriana acerca de la cultura prevalecen las interpretaciones ideológicas, quiero significar que la mayor parte de los estudios acerca de la cultura en el Ecuador responde a intereses de clase y se propone la justificación de acciones concretas orientadas por esos intereses” (Guerrero, [1979] 1986: 64).

75 Es importante manifestar que la discusión teórico-crítica acerca de la categoría de ideología es inexistente en nuestro país. Es más, podemos decir, que ha habido un terreno poco favorable a la discusión teórica. Es posible, que entre otras determinaciones, esté la escasa producción filosófica, y la constante sospecha a los ‘intelectuales’ por parte de los partidos políticos, en los que aquellos han militado y se han subordinado, en su mayoría, a las líneas y la ‘declaración de principios’ de los partidos.

76 La noción de ‘obstáculo epistemológico’ es importante para la escuela ‘althusseriana’ en su búsqueda de fundamentar la cientificidad del marxismo. Se puede revisar las obras de Louis Althusser, *Para leer el capital, La revolución teórica de Marx*; Balibar, *Escritos por Althusser*. Para una crítica contemporánea de la noción de ‘obstáculo epistemológico’, Jacques Derrida/ Elizabeth Roudinesco, *Y mañana que...*, primera entrevista; Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*.

to. Estos ‘obstáculos’ no son del ‘sujeto’ o la complejidad del fenómeno, se dan en el ‘acto de conocer’, esto es, en los ‘esquemas conceptuales’ desde los cuales se lleva adelante la producción de conocimiento y la producción de las representaciones objetuales. Exige, por tanto, la revisión de los materiales existentes. Tinajero realiza un recorrido sobre la ‘historia de la cultura’, la ‘antropología cultural’ para afirmar que estas no tienen un objeto teórico constituido plenamente<sup>77</sup>, por lo tanto, no son ciencias, sino, como dijera Althusser, son *ideologías teóricas*. “Romper con el pasado ideológico para llegar a la ciencia: tal parece ser la consigna de nuestro tiempo en todo lo que atañe a la historia y la sociedad”<sup>78</sup> (Tinajero, [1979] 1986: 64-65).

No se efectúa a cabo una crítica, sin embargo, a la ciencia en su relación con la modernidad, ni continúa su desmontaje al *racionalismo occidental* como *ideología filosófica* emprendida en el trabajo anterior. El formalismo en que cae le evita considerar la práctica discursiva como un lugar donde se conforman los objetos, y, por tanto, la visibilidad. A pesar de ello, se indica un conjunto de proposiciones no desarrolladas, ni en este texto ni en ningún otro de este ‘autor’, sobre la noción de ‘cultura’: “la cultura es un producto histórico” (Tinajero, [1979] 1986: 71), “la producción material es un proceso de formalización” (74). “Sólo al considerar las tendencias o corrientes generales de la cultura se hace visible la relación con la estructura social” (75), “los productos de la cultura de una sociedad de este tipo [dividida en clases] no son sólo las formalizaciones de la ideología dominante, sino también de la dominada... Es frecuente encontrar en los productos de la cultura elitaria la huella de los productos de la cultura popular” ([1979] 1986: 77). Las proposiciones expuestas generan un conjunto de imprecisiones ¿cuál es la diferencia entre cultura e ideología? ¿la crítica a la ideología es, por tanto, crítica de la cultura a favor de la ciencia? ¿el racionalismo científico no es, acaso, un aspecto de los procesos de racionalización y secularización con los cuales se despliega la modernidad? Las consideraciones expuestas por Tinajero forman parte de un imaginario político en la que se

77 “Y ese no decir nada revela que la *antropología cultural* no tiene propiamente un objeto, no lo ha constituido teóricamente, es decir, no ha llegado a ser ciencia” (Tinajero, [1979] 1986: 69, énfasis de Tinajero).

78 Esta parece ser una de las proposiciones que guiarán la selección de textos y la introducción en, Tinajero (1986a).



asocia a la 'derecha' con la metafísica y a la 'izquierda' con la ciencia, en este caso, la ciencia materialista de la historia. Algo semejante sucede con los pocos autores que proponen un análisis concreto. La crítica al desarrollo del capitalismo que se efectuó se lo realizó con la identificación de ciencia-progreso histórico-sujeto 'clase obrera'/'proletario'. No se preguntó acerca de la noción de ciencia, ni se llevó adelante sus genealogías en nuestro país. El trabajo epistemológico/ontológico requiere algo más que declaraciones de principios.

Hemos sostenido que la operación crítica no está separada de los objetos que produce y en los que opera, ni puede ser reducida a actitud alguna. No es tampoco un problema de toma de conciencia, o de madurez política e intelectual. La crítica es la puesta en juego de un dispositivo de pensamiento, por tanto, se hunde en un entramado discursivo e institucional de carácter eminentemente contingente. De lo que tratamos en este capítulo es de la *aventura de una mirada*, de una configuración de la experiencia y de los sueños, de las urgencias de la política práctica, como de las necesidades de interrogar acerca del origen y los fundamentos de la cultura ecuatoriana, articulados en el objeto desarrollo del capitalismo. Es en este recorrido que hemos considerado algunos textos de lo que hemos denominado los archivos de la crítica. Textos variados, y que pueden generar confusiones al gravitar éstos alrededor de algunos nombres. Como ya hemos señalado, a nosotros nos interesan en tanto signo de problemáticas<sup>79</sup>. Nos ocupamos de una configuración de la crítica y las articulaciones de objetos que ha hecho posible.

En 1978 a propósito de la literatura de Icaza, Cueva escribe lo siguiente:

La narrativa de Jorge Icaza constituye un vasto fresco de la sociedad ecuatoriana de los años treinta y subsiguientes, en el que el problema del indígena se destaca como un resultado objetivo y subjetivo de determinada estructura (feudal) en curso de transformación. Este fresco, dotado de una indudable profundidad sociológica, no surge sin embargo de la 'aplica-

79 "Los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas... son nombres de autores, los nombres de los autores de movimientos o desplazamientos que designamos así. El valor indicativo que le atribuimos es ante todo el nombre de un problema" (Derrida, 2003: 131). También, "Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme*" (Derrida, 2003: 37; énfasis de Derrida).

ción' de esquema alguno, si por esquema se entiende una representación conceptual anterior al proceso de producción literaria, que se limitaría a 'ilustrarla' con las imágenes pertinentes (Cueva, [1978] 1986: 176).

He aquí una muestra de interpretación sociológica de la literatura en el Ecuador que se produjo durante esta década. Esta muestra no es aislada de un conjunto de textos sociológicos que incursionaron en la literatura para preguntarse sobre la nacionalización de la literatura, o encontraron en su interpretación, y crítica ideológica, el vehículo adecuado para interrogarse acerca de algunas cuestiones, entre ellas, la cuestión de la nación, o los distintos proyectos sociales de sujetos específicos expresados en forma literaria. Se trata de percibir un modo de producir la crítica.

La literatura puede ser considerada como una escritura artística que busca resolver de modo imaginario conflictos y antagonismos reales, y rastrear la trayectoria de una novelística, una entrada para percibir y describir el decurso de una subjetividad posible en el advenimiento de la modernidad capitalista, la indigenista. La lectura realizada por Cueva no sólo es una descripción de los distintos momentos de la literatura icaziana, sino que también es una crítica ideológica a la expresión subjetiva de la 'clase feudal-terrateniente' y sus modos de apropiarse y de significar los antagonismos sociales. Ésta presenta la relación sujeto-conciencia, y la literatura como la expresión de una conciencia trabajada artísticamente, y la trama novelística como un lugar de aparición de los conflictos sociales. Por tanto, la lectura que Cueva realiza es una crítica ideológica, y no sólo una valoración sociológica de una trayectoria social del realismo social<sup>80</sup>. Recordemos que Cueva es uno de los pocos que valoran la obra de Icaza, que fuera rechazada y reducida a ser sólo la muestra de la *conciencia feudal* en el momento tzántzico. ¿Cuáles son los objetivos de la crítica? por un lado, por medio del rastreo de una trayectoria identificar los contornos de una conciencia social, y por otro, realizar una evaluación de los aportes del indigenismo en la identificación de los 'sujetos' de la nación. No es casual que las interpre-

80 "Tampoco quiero decir... que esta literatura responde a los intereses del capitalismo; está claro que, a partir de determinadas condiciones sociales de producción entre las que se incluyen las del orden formal, cada obra refleja, con profundidad variable y orientaciones ideológicas diversas, los perfiles y contradicciones característicos de nuestra época" (Cueva, [1978] 1986:164).

taciones se impongan por explicar períodos de *larga o mediana duración*, si consideramos que en muchos casos se impone la lectura de un siglo, o de la mitad de un siglo.

Cueva recuerda que la literatura indigenista surge en los años veinte y treinta del siglo pasado, en “una sociedad en la que ni siquiera está consumada la transición del feudalismo al capitalismo” (Cueva, [1978]1986: 165). Los distintos contextos históricos, especialmente en la sierra, marcan un ‘espacio de verosimilitud’ en el cual la literatura entra a recrear<sup>81</sup>. La emergencia de la clase media con la conformación y crecimiento paulatino de ésta a lo largo del siglo, a partir de la ampliación de la institucionalidad burocrática del Estado, hace posible las condiciones sociales para la emergencia de intelectuales, cuadros técnicos, etc. En este grupo social es donde emerge el indigenismo. Se puede percibir una relación estrecha entre clase social y producción ideológica, como la novela, como una proposición analítica en Cueva. La literatura va operar, según Cueva, como un lugar donde es posible imaginar la nación, la cultura nacional<sup>82</sup>. Esto será posible al menos por dos razones: la primera, el capitalismo ecuatoriano no logra crear la unidad nacional; segundo, en los años treinta la novelística incorpora ‘sujetos’ que hasta ese momento no formaron parte de la nación (hoy esta idea es un lugar común). La literatura (de la ‘generación del treinta’) crea las condiciones de la ‘cultura nacional’.

Sin la recuperación literaria de los montubios ‘que se van’, de la cultura y problemas de la población negra de Esmeraldas, del drama y el lenguaje del ‘cholerío’ y por supuesto de la cuestión indígena, mal podría pensarse siquiera en cimentar las bases de una cultura nacional en el Ecuador (Cueva, [1978]1986: 173).

81 “Lo que me interesa poner de relieve es que tales procesos históricos generaban un *espacio de verosimilitud* para una literatura en la que se mostrara, como en la realidad, la trama infraestructural de la sociedad, con sus mecanismos básicos de explotación y opresión al descubierto como una llaga viva (Cueva, [1978]1986:166, énfasis de Cueva).

82 “...La tarea era tanto más difícil cuanto que el desarrollo interno del capitalismo ecuatoriano era aún incipiente, además de reaccionario y prematuramente deformado por su condición semicolonial; y que en esas condiciones la burguesía criolla había sido incapaz de forjar una profunda unidad nacional. En el plano literario esa unidad fue más bien creándose” (Cueva, [1978]1986: 171).

La estrecha relación entre literatura y nación, como un lugar imaginario de producción de un ‘nosotros’ hace más compleja la crítica ideológica, y sin embargo, al leerse ambas desde la perspectiva del sujeto-conciencia-proyecto social adquiere una unidad significativa, pero inscrita en la filosofía de la conciencia, o simplemente, en la comprensión ideológica del devenir moderno del Ecuador.

El hecho que esta crítica encuentre como uno de sus objetos posibles a la nación en la literatura, a la conciencia social en la novelística, o en los cuentos; y la comprensión de la nación a partir del desarrollo del capitalismo nos muestra lo profundamente atravesados por las cuestiones de la modernidad en que se despliega esta criticidad. Aunque uno de los límites es la identificación de lo moderno con el capitalismo, como ya anotamos, la modernidad en nuestro país no se pudo reducir al solo hecho de la presencia del capitalismo. Si el problema de la hacienda se constituye en un pliegue de la modernidad, la novela indigenista parece moverse en las tensiones que ese pliegue desata. No sólo que la novelística icaciana enfrenta el problema indígena desde fuera<sup>83</sup>, sino que además, retrata la complejidad del mundo mestizo que habita en los límites entrecruzados de las ‘edades históricas’ que no han alcanzado a ‘fusionarse’<sup>84</sup>. Otra manera de decir, que aún la nación no ha sido posible. Lo que queda es su invención desde la política, como promesa moderna y redención histórica<sup>85</sup>.

Observamos que es alrededor de algunos objetos donde se despliega la operación crítica. Se han privilegiado diversos estratos de tiempo en la que se han atendido, principalmente, las entidades estructurales. Elaboraciones, por otra parte, que construyen, y narran, la historia del sujeto capital en su movimiento contradictorio. Se buscó describir los modos de la dominación y explotación a partir de objetivar los distintos contenidos de clase. La repe-

83 “El indigenismo ecuatoriano produjo fundamentalmente una literatura *del en sí* indígena, y no de su *para sí*; su principal propósito fue, en síntesis, el de plasmar la ubicación y condición del indio dentro de determinada estructura social” (Cueva, [1978]1986: 174, énfasis de Cueva).

84 “En la narrativa icaciana el mestizo se manifiesta esencialmente como el punto de cristalización subjetiva de todas las contradicciones sociales. Atrapado entre dos ‘razas’, dos culturas, dos instancias estructurales y hasta dos edades históricas, configura un lugar de desgarramiento y desarraigo antes que un espacio privilegiado de fusión” (Cueva, [1978]1986: 182).

85 Un ensayo de profundo argumento teológico que propone la posibilidad de la nación como un ‘retorno’ y ‘redención’ del indígena es el producido por Fernando Tinajero titulado *La teoría del simulacro* (1990).

tición de algunos enunciados forma parte de las prácticas discursivas en su intento de conceptualizar y comprender el devenir histórico, en la recurrencia de ciertos objetos como la cultura nacional, el desarrollo del capitalismo, la reforma agraria, y otros. El entrelazamiento de la crítica con la política, del desciframiento con la acción programática se inscriben en una comprensión ilustrada del conocimiento: como acto de crítica a la ideología dominante y modo de proyectar utopías sociales. La apuesta por la ciencia como modo crítico más efectivo de desmantelamiento de las 'ideologías' va estrechamente asociado a la necesidad de subjetivar políticamente a la clase obrera, al proletario. En este sentido, algunos enunciados del período son pensados estrictamente desde la necesidad de la política transformadora.

La necesidad de ir hacia una comprensión de los 'sujetos subalternos' en la historia del desarrollo capitalista en el Ecuador se va evidenciar con fuerza en el Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica Social del Ecuador, realizado en Cuenca en abril de 1978, signo de un desplazamiento al interior de la problemática<sup>86</sup>, pero que se encuentra entremezclado con el predominio de la necesidad de comprensión estructural del desarrollo del capitalismo.

---

<sup>86</sup> Los trabajos en los que encontramos ese desplazamiento pueden ser los siguientes: Ibarra (1978); Martínez (1978); Salamea Palacios (1978); Guerrero (1978) entre otros.

## Capítulo IV

### Desplazamiento en los objetos de la crítica

Este trabajo afronta la tarea de describir la *crítica*, situada fundamentalmente en el campo del saber, como experiencia histórica. Si, como consideramos, la historia del pensamiento se ocupa de la producción de narrativas, las cuales no son entendidas como objetivación de la conciencia de un sujeto, sino como un dispositivo conceptual capaz de producir tejidos narrativos y dotar de sentido al acontecer histórico social. La crítica como operación de desmantelamiento de las narrativas de la dominación y de producción de alternativas narrativas, al mismo tiempo inscritas en un doble lugar: en supuestos epistemológicos y en contextos políticos. Operan como mecanismos que objetivan e indican en concepto y en objetos las huellas de los combates político; en este sentido, los esfuerzos de conceptualización y de elaboración teórica, la emergencia de los 'objetos de pensamiento', las discontinuidades y desplazamientos conceptuales están marcados por el esfuerzo de dilucidar el curso de la afirmación de la modernidad capitalista periférica en el Ecuador desde la década de los años sesenta. La crítica también valorada como un síntoma y un umbral utópico, teorizada en la búsqueda de una modernidad no capitalista, cuya sistematización filosófica la hallamos en los planteos que Bolívar Echeverría desarrollara desde mediados de los años ochenta (Echeverría, 1993, 1995, 1998, 2005).

La noción de crítica es inmanente a la modernidad, como vehículo de autocercioramiento y autodeterminación. Ésta interroga sobre su actualidad, que es, en el mismo movimiento de pensamiento, la construcción de un discurso moderno y un discurso sobre la modernidad. En este sentido,

la crítica se constituye en el vehículo de objetivación del devenir histórico que hace posible señalar el horizonte de visibilidad/inteligibilidad en el que se sostiene. Una tradición reflexiva es aquella que se pregunta por la *actualidad*, por aquello que Foucault identificó como una *ontología de la actualidad*<sup>1</sup>. La pregunta versa fundamentalmente por las categorías y por los ‘objetos’ en que la crítica despliega su cuestionamiento. Como hemos sostenido permanentemente a lo largo de este trabajo, la crítica existe en los objetos que hace posible, en la visibilidad e inteligibilidad que instaura, en el umbral de sentido que instituye (Castoriadis, 1998).

En la propuesta ilustrada la crítica no se encuentra aislada de la categoría de sujeto, lo que hace que preguntarse por la crítica sea un modo de interrogar acerca del sujeto, de la actualidad del sujeto, de sus ‘posibles’ destinos, de las pretendidas tareas socio-históricas, que desde una teleología histórica asentada en la noción de progreso se le supuso inmanente. La noción de un sujeto soberano de la conciencia fue formulada en el decurso histórico de la modernidad, que alcanza una configuración plena en la Ilustración. Esta noción supuso que el ‘individuo-sujeto’ es un ser unitario, dotado de razón, autonomía, con capacidad de discernimiento sobre su actuar y con el juicio suficiente para hacer distinciones entre los objetos, los fenómenos, las acciones y la intuición sensible, por tanto, como un ser que posee la capacidad de producir sentido e historia. Además, se le dotó con la capacidad de construir un mundo racional, orientado por la ciencia y la técnica, con el dominio y transformación técnica de la naturaleza<sup>2</sup> (Adorno y Horkheimer, 1998). La emergencia de la categoría de sujeto es contemporánea de la desfundamentación racional del mito, ejecutado desde los principios de la ciencia y de la razón, correlativo al creciente proceso de racionalización, dominio técnico de la naturaleza y la emergen-

1 “Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación sobre la crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en las que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 2009: 39).

2 Esta emergencia fue expresada en la fórmula kantiana de “*Sapere Aude!* Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración” Kant, 1988: 9).

cia del capitalismo. En este proceso se operó una identificación del sujeto con la universalidad<sup>3</sup>. Por lo tanto, podemos afirmar que el discurso de la Ilustración construyó una noción de sujeto como fundamento y origen del conocimiento y de la acción. El desencanto, como componente del proceso de racionalización científica y técnica, supuso la hegemonía de los principios racionales de la ciencia como principios de la razón objetivadora de las estructuras de la naturaleza, de la sociedad y del hombre.

Los objetos de pensamiento de la crítica que hemos rastreado hasta este momento son el desarrollo del capitalismo, la cuestión nacional, la crítica a las ideologías de la dominación. Estos van a continuar siendo interrogados, sin embargo, el ‘retorno a la democracia’ a finales de los años setenta va a imponer un nuevo objeto para la crítica, la *democracia*, y esto va a suponer un conjunto de desplazamientos discursivos en el interior de un campo de fuerzas políticas que hace posible la emergencia de nuevas temáticas (el sujeto democrático, la comunidad andina, la identidad, los movimientos sociales).

Para finales de la década de los años sesenta el capitalismo se afirma en el Ecuador como del modo de producción dominante sin que ello haya implicado el desvanecimiento de las relaciones precapitalistas de producción (Moncada, 1983), éstas operan como un pliegue de la modernidad que se afirma en nuestro país. La pregunta acerca de los sujetos que emergen con el capitalismo, las confrontaciones y las contradicciones a lo que están sujetos, sus luchas y sus demandas, como sus sueños e imaginarios, va ir apareciendo con más fuerza en el discurso crítico.

### La crítica como crítica a las ideologías –narrativas– de la dominación

La modalidad de escritura crítica más practicado en el emergente campo de las ciencias sociales constituyó el ensayo de coyuntura, como modo de

3 Balibar sostiene que la formulación de la noción de sujeto moderno lo lleva a cabo Kant, quien identifica al ser humano, la razón y la universalidad como una sola entidad metafísica. “...desde hace tres siglos al menos, no sólo la valoración de la individualidad humana y de la especie humana como portadora de lo universal, sino también la representación del *Hombre como* (un, el) *sujeto*. La esencia de la humanidad, de ser (un) humano, que debería estar presente en la universalidad de la especie y en la singularidad de los individuos, a la vez como una determinación de hecho y como una norma y posibilidad, es la *subjetividad*” (Balibar, 2000: 184, énfasis de Balibar).

hacer inteligible el acontecer político, económico y cultural. Una intervención que ilumina un determinado aspecto de la realidad sociohistórica con la finalidad de abrir espacios para la actividad de la política práctica. Intervención que opera en dos registros en un mismo acto: la crítica produce demarcaciones conceptuales y políticas, y hace posible plantear rutas para la acción y genera espacios para la utopía. En este sentido, busca captar la singularidad de los acontecimientos desde una perspectiva de totalidad histórica. Su tarea no fue sólo de denuncia sino de descripción y de explicación de las estructuras, de sus dinámicas y contradicciones, que hacen posible el apareamiento de los acontecimientos.

El ‘retorno a la democracia’ planteó un conjunto de interrogantes acerca de la forma del Estado, del carácter de la lucha de clases, de la forma del desarrollo del capitalismo y la modalidad del *régimen político*. El problema de la democracia va a ir capturando, poco a poco, el campo de la operación crítica. Uno de los ensayos que dilucida la ‘nueva’ configuración de la política se plantea dilucidar los contenidos del ‘nuevo régimen político’ (Moreano, 1981b) para dar cuenta de la “constitución de la nueva República de la burguesía en su conjunto”. El ensayo de Alejandro Moreano, *El proceso de formación del nuevo régimen político*, se inscribe en la interrogación acerca del desarrollo del capitalismo, especialmente con la consideración de sus efectos en el campo de la política (“un nuevo tipo de lucha de clases”), y de manera particular lo que acontece en el terreno inmediato de la escena política. Por una parte, pragmatismo político, por otra, despliegue de las categorías críticas sobre el capitalismo desde las necesidades de la lucha política y de la ideologización de la actividad política de las izquierdas. Para lo cual la caracterización de las contradicciones sociales, de la estructuración de las fuerzas y sus modos de inscripción en el proceso político fue un paso necesario para iluminar los posibles derroteros de la acción política. La política aparece como la expresión ‘mediata’ de las transformaciones en la estructura económico-social, y la escena política como el lugar de la ‘ficcionalización’ de la universalidad del ‘interés general’.

Las transformaciones agrarias de las décadas de los años sesenta y setenta no eliminaron a los sectores terratenientes, sino que lo transformaron en capitalistas agrarios, subordinados a la lógica imperialista. En este proceso, se dice, que la burguesía no se afirmó como clase nacional, sino

que se subordina a la lógica del dominio imperial (Moreano, 1981b: 2). La incapacidad de la burguesía de llevar a cabo una revolución democrático-burguesa hace necesario, y posible, que el proletariado lleve a cabo la construcción de la nación.

Las tareas democrático-nacional revolucionarias –dice Moreano– han sufrido un cambio de manos históricas; y, es el proletariado el que toma el revelo a la burguesía inconsecuente en el cumplimiento hasta el fin de esas tareas contra esa misma burguesía. Pero, ese cambio de manos implica necesaria e inevitablemente la unidad indisoluble entre la democracia, la soberanía nacional, el poder obrero y el Socialismo (Moreano, 1981b: 3).

El esquema ideológico de la ‘inevitabilidad del socialismo’ se impone como mecanismo de lectura de la realidad política, perspectiva finalmente normativa, para describir la emergencia de la nueva ‘república burguesa’,

a partir de la crisis de 1960, dice Moreano, se abrió un período de transición entre la Vieja República de la gran propiedad territorial y del capital comercial, sobre los cuales se fundaba la dominación imperialista, a la nueva República, hegemonizada por el capital internacional y sus aliados internos. El proceso de reestructuración jurídica no tuvo otra función que desarrollar las formas políticas de esa transición (Moreano, 1981b: 15).

¿Es acertada esta apreciación? ¿Las nociones de vieja y nueva República son trazadas con urgencia sin que medie un trabajo de investigación, más que la necesidad de situar unos referentes, los ‘enemigos’ del proletario, para la actividad política?

El advenimiento de la modernidad no es otra, en esta perspectiva, que la afirmación de la dominación del capital. La insistencia en considerar los modos de configuración del bloque en el poder con hacer explícito lo que sucede en la estructura económica forma parte de la estrategia analítica acerca de la dominación burguesa, cuyo objetivo final no es otro que construir enunciados políticos a favor de la izquierda. La comprensión del desarrollo del capitalismo, con la descripción de la *vía junker*, desde la década de los años sesenta, ha hecho posible el apareamiento del capitalismo

agrario, cuyos efectos son la exclusión campesina, la aparición del proletariado rural y de una reserva 'industrial semiproletaria'<sup>4</sup>. Este proceso tuvo como garantía la intervención estatal por medio de la política desarrollista, con el crecimiento y desarrollo de la maquinaria estatal. La comprensión del Estado como maquinaria de la dominación y lugar donde se resuelven las contradicciones del capitalismo está, por definición, caracterizado desde una comprensión abstracta siempre a favor de la dominación burguesa.

El Estado, dice, se constituye como la expresión del interés general del capital, y en tanto tal, como la forma de resolución de sus contradicciones, a través de la cual se restablece permanentemente la unidad de la sociedad burguesa, fracturada continuamente en su movimiento concreto (Moreano, 1981b: 17).

Esta nueva República burguesa se legitima a sí misma en base a contraposiciones de lo viejo/frente a lo nuevo, de la dictadura/a la democracia<sup>5</sup>. Contraposiciones con la cuales la modernidad se identifica a sí misma, y que sin embargo, para Moreano se convierte en un signo ambivalente de la 'novedad histórica' que va a emerger, especialmente durante la década de los años setenta. Para que la nueva República se afirme, fue necesario llevar a cabo una ofensiva contra el movimiento obrero, cuya consecuencia fue la inhumana matanza de AZTRA, y con el retorno a la democracia.

Fue una acción dirigida contra el conjunto de los trabajadores ecuatorianos para rematar la ofensiva iniciada a mediados de 1976, y cuyos efectos aseguraban la imposibilidad de una respuesta efectiva. En los cuerpos masacrados de los 130 mártires de AZTRA, la burguesía consumó su empresa

4 "...si en tanto el campesino pobre ha quedado al margen de la sociedad burguesa, en tanto semiproletario se ha incorporado de manera parcial y deformada. Y allí reside uno de los contenidos fundamentales del proceso agrario de las décadas del 60-70: la transformación de la lucha por la tierra del campesino, sometido a la explotación de las diversas formas de la renta precapitalista, en el proceso de fortalecimiento de un enorme ejército industrial semiproletario de reserva. Masa o ejército cuya función central es abaratar la fuerza de trabajo y ahorrarle al capital gran parte de la reproducción de la fuerza de trabajo global de la sociedad" (Moreano, 1981b: 8).

5 "El ascenso a la superficie política de esas relaciones sociales burguesas, se produjo a través de una relación simple y mediatizadora: la oposición viejo-nuevo, democracia-dictadura. Expresión y mixtificación a la vez de la realidad, los dos regímenes parecían oponerse en la historia, la retórica, las edades, los rostros de los candidatos..." (Moreano, 1981b: 38).

de allanar el terreno para el establecimiento de su nueva República (Moreano, 1981b: 32).

La modernidad política, identificada en este texto con el retorno democrático hace su arribo luego de la desmovilización de las organizaciones políticas de la clase obrera, de los campesinos y la hegemonía del capital. Se trata de una perspectiva de análisis estructural en la que está ausente el análisis concreto del campo de fuerzas.

La narración construida es, fundamentalmente, la historia de la dominación del capital, del sujeto burguesía. Se parte de la consideración de la existencia de las dos clases fundamentales del capitalismo –burguesía/proletario–, pero se termina por contar la historia de la construcción del poder de la burguesía, donde los sujetos dominados, la clase obrera, el proletario, son efectos de este proceso. La explicación y descripción de las transformaciones estructurales no siempre fue acompañado de una comprensión de lo que sucedía en los sujetos dominados. En ausencia de investigaciones concretas, documentadas, lo que se percibe es el despliegue del deseo de la ideología revolucionaria.

En la *formación del nuevo régimen político* el objeto de la crítica lo constituye la relación entre modificaciones capitalistas y el régimen político. Una lectura donde se conjuga la crítica ideológica y la labor doctrinaria, pero con poca investigación empírica. Una de las características de este tipo de 'crítica' es su exceso de coyunturalismo. Este a su vez opera como una estanca de la reflexión crítico-teórica al subordinar la operación crítica al pragmatismo político. ¿Cuál fue la función del coyunturalismo? Situar las demandas inmediatas de la 'política práctica' y hacerlo desde ciertas variables estructurales. De ahí que se critique al Estado, la democracia, los partidos políticos desde la óptica de la dominación social en el capitalismo.

La escritura crítica que encontramos en estos años, producidos al calor de la lucha sindical y política, ponen mucho énfasis en la dimensión referencial de los discursos, esto es, la comprensión del discurso como una re-presentación de lo que acontece fuera de él, esto es en el campo político o en la estructura económica, como lugar donde se expresan las fuerzas de las sociedades. Sin embargo, el discurso no sólo es la expresión, o re-presentación, sino, ante todo, un dispositivo donde se inscribe 'el afuera'

en forma de metáfora, noción o categoría y relato. Estos emergen en el esfuerzo de conceptualización y comprensión, atravesado por una querrela acerca del sentido de los acontecimientos. La producción de los objetos de pensamiento, especialmente de la política, no escapa al enfrentamiento, a la polémica, a los antagonismos sociales, pero, tampoco, son la expresión ‘empírica’ de esos combates. La construcción de las categorías explicativas de los objetos de pensamiento surge, como sabemos, de una querrela y se inscriben en una tradición. Aparentemente, el texto de Moreano se inscribe en la tradición de un pensar marxista ‘heterodoxo’ que emergió a finales de la década de los sesenta, que concibió al marxismo como una ciencia histórica cuya fortaleza se encuentra en la aplicación a realidades concretas. Sin embargo, de la aplicación a la creación conceptual, esto es, la invención de nociones y categorías capaces de percibir la singularidad de los procesos estructurales de nuestro país hay un abismo. Si consideramos que los textos también actúan en un contexto, como alcanza Palti (2009), lo que encontramos es una aplicación del marxismo y no una producción conceptual de matriz marxista. De ahí, el esfuerzo desencadenado a la ideologización de las formas políticas de la izquierda. Se escribió mucho acerca de la dominación burguesa, pero se pensó poco en la política.

La diversidad temática con la que exponemos el discurrir de la crítica busca situar los momentos de los debates, el despliegue de los enunciados y la producción de los ‘objetos’. Esto nos permite percibir las rutas que asume la mirada, la continuidad de los presupuestos en la diversidad de objeto. Sin embargo, no quiere decir que todos los textos se caracterizan por su intervención coyuntural, o su inmediatez política. Es importante no concluir con facilidad que los objetos surgen en cada escritura. La producción de los objetos del pensamiento responde a una temporalidad de mayor aliento que una coyuntura, esto es, a otra temporalidad, asociada a la producción de sus conceptos, de sus estrategias analíticas. En este sentido, un texto de coyuntura puede operar como una superficie de aparición, pero, no necesariamente, como un lugar donde se produzca un concepto. No existe un concepto aislado de una red de conceptos desde los cuales se produce inteligibilidad. En este sentido, la producción de objetos del pensamiento es inmanente a las prácticas discursivas que contribuyen a la configuración de entidades históricas, como el Estado-nación o la moder-

nidad, de las cuales son a la vez prácticas de objetivación e identificación, conceptualización e imaginación históricas.

La crítica ideológica operó desmitificando la narrativa de la dominación del capital. Llevarla a cabo no significó denunciar los efectos del desarrollo del capitalismo, fue necesario al mismo tiempo, enfrentar la tarea de desmontar la hegemonía. En este sentido, la figura de Benjamín Carrión, considerado como el ‘suscitador de la cultura nacional’, constituyó un tópico de denuncia y admiración. En el momento tzántzico, como se ha descrito, fue desacralizada y desmitificada su autoridad intelectual. Sin embargo, dar cuenta de su pensamiento había quedado como una tarea pendiente. Para nosotros estos documentos de la cultura no sólo son un signo de la producción intelectual, sino, que además, nos permite localizar los presupuestos de la crítica a las ‘ideas’, al desarrollo de la ideología nacional, con los cuales se operó la ‘lectura’ sobre Carrión. Consideramos dos trabajos escritos con una distancia de cinco años uno del otro: *Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático nacional*<sup>6</sup>, de Alejandro Moreano, publicado en 1980, respecto al texto de Fernando Tinajero *La fortuna de una idea desdichada* (Tinajero, 1986b) publicado en 1985.

El recorrido realizado de la trayectoria intelectual de Carrión, en sus distintos momentos, es interpretado por Moreano en clave marxista, esto es, se hace la lectura de los contenidos de sus textos en su relación con los proyectos de clase y del proceso de construcción de un pensamiento nacional y del Estado-nacional ecuatoriano. Considera a Carrión como la expresión ‘espontánea’ de este proceso histórico-social y político<sup>7</sup>, contextualizando su producción en el proceso latinoamericano, y particularmente, ecuatoriano, desde la perspectiva del ‘movimiento popular’ de los proyectos de nación moderna que expresan; y por otro lado, como un pensador ‘idealista’ al enfatizar la primacía de la conciencia sobre el ser social. Imbricación contradictoria que expresa el carácter no nacional de las burguesías latinoamericanas,

6 Publicado por primera vez en *Argumentos. Revista Cultural de la Universidad Central*, Quito, No. 1, agosto de 1980.

7 “El apostolado de Benjamín Carrión cubrió 50 años de la vida del país: 1928-1978. En ese lapso la sociedad burguesa ecuatoriana creció, maduro y entró en crisis definitiva. En el punto de partida, la década de los 30, la presencia significativa de la pequeña burguesía democrática, al final, ingreso decisivo de la clase obrera a la escena nacional... Benjamín Carrión fue la ‘espontánea’ expresión intelectual de la continuidad y la ruptura de ese proceso” (Moreano, 1989: 52).

reaccionarias y dependientes, [que] se han revelado incapaces de llevar hasta el fin las transformaciones democráticas y nacionales. Situación concreta, que ha colocado al proletariado en la primera fila de la dirección revolucionaria de la sociedad y ha engendrado la unidad indisoluble entre democracia, soberanía nacional y socialismo (Moreano, 1989: 53).

Desde finales del siglo XIX, dice Moreano al igual que algunos autores de la *filosofía de lo latinoamericano* (como Leopoldo Zea, 1969; Miro Quesada, 1981; o Salazar Bondy, 1968), emerge en el continente la inquietud y la pregunta sobre la nación. No sólo hay que inventarla, sino, ante todo, hacer fluir la nación que se encuentra enajenada por el colonialismo y el capitalismo dependiente. La conciencia política de creación de una *auténtica cultura nacional* en el Ecuador, dice Moreano, surge en la década de los treinta.

En el Ecuador de la década de los 30, al calor del proceso democrático general de la sociedad, se desarrolló un singular movimiento intelectual de creación de una cultura auténticamente nacional que reconocía, aceptaba e integraba, en un proceso superior de totalización, las distintas fuerzas históricas de la nacionalidad. ...La pintura indigenista y la literatura social fueron los grandes movimientos de la fundación cultural del Ecuador... Sin duda, la conciencia artística de esas obras era una conciencia nacional burguesa en la cual, lo 'indígena', al igual que lo montubio o de lo cholo, se constituyen como momentos de su universalización (Moreano, 1983: 59).

La riqueza propositiva de este 'movimiento del 30' se institucionaliza con la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana en 1944, al mismo tiempo que expresa, dice, el agotamiento de un proyecto social y de la creatividad de la burguesía.

En la trayectoria de Carrión, Moreano, lee los postulados del proyecto histórico de la pequeña burguesía liberal, que exalta los valores humanistas de la igualdad, el derecho, la patria y la justicia, pero que se encuentra en contradicción con los 'hechos' y de la forma que adopta el desarrollo del capitalismo en el país, con una burguesía subordinada al imperialismo. Con la Revolución Cubana de 1959, proceso al que Carrión adhiere y exalta, dice Moreano, se evidencian las posibilidades y los límites del pensamien-

to democrático-nacional en todo el continente. Sin embargo, "Al exaltar el socialismo en el terreno del pensamiento liberal avanzado, la sociedad burguesa nos confiesa, a través de Carrión, su derrota histórica definitiva"<sup>8</sup> (Moreano, 1983b: 70). El énfasis en los contenidos y la relación que se establece con proyecto histórico de clase son centrales en la lectura propuesta por Moreano. Pero no es una lectura aislada sino hegemónica, también la realiza Cueva y otros, a propósito de la literatura o de la pintura. Lo que se busca en este tipo de lectura son los distintos contenidos de la conciencia social, o sea los contenidos ideológicos de los textos en su imbricación con el referente: la estructura social de clases. Poco se reflexiona sobre las categorías puestas en movimiento por Carrión. La preocupación que domina es la inscripción de este en un proyecto de clase.

Del mismo modo, la crítica ideológica a la *teoría de la pequeña nación*<sup>9</sup> emprendida por Tinajero, en el texto indicado, se vincula a la interrogación acerca de la posibilidad de la existencia, o no, de la nación ecuatoriana. Este autor ha desarrollado un conjunto de tesis que ponen en duda esa posibilidad. Lo que discute son las formulaciones de Carrión respecto a la nación, pero descuida que estas formulaciones se inscriben en un discurso más amplio, el problema de la nación en la modernidad. La teoría de la pequeña nación se convirtió en la referencia obligada de la política cultural de la CCE, fundada en 1944, como uno de los efectos institucionales de la llamada 'gloriosa revolución de mayo', en el que se desarrolló un discurso sobre la ecuatorianidad y una retórica sobre la 'nación mestiza' (Polo, 2002). La articulación en una misma institución cultural de las distintas vertientes políticas, y culturales, de la izquierda como de la derecha, sólo se puede comprender como una voluntad de construir la nación, para lo cual la teoría de la pequeña nación operó como un discurso aglutinante.

8 "...Carrión exalta el socialismo sin reconocer su fundamento social y asumir su concepción teórica. En esa creencia aparentemente absurda del socialismo como la realización de los grandes valores del pensamiento burgués se manifiesta sin embargo la dialéctica creadora de la revolución contemporánea y la nueva universalidad en gestación: el proletariado internacional es la única fuerza universal que expresa históricamente el interés general de la humanidad, y, por lo tanto el único representante genuino de los intereses de las capas democráticas no proletarias del pueblo" (Moreano, 1989: 70).

9 La 'teoría de la pequeña nación' propone construir al Ecuador, pequeño en territorio, como una gran patria de cultura y libertad.



Así resulta... que la ‘teoría de la pequeña nación’, al proponer como ‘mandato ineludible’ la creación de una ‘gran patria de cultura y libertad’, no solo no da ni un solo paso hacia delante, sino que retrocede al siglo romántico y restaura los ideales que tuvieron en Montalvo y Mera sus más notables portavoces: Montalvo fue, en efecto, el campeón de la prédica de la libertad burguesa en nuestro siglo XIX, y Mera el que se lleva la palma en la defensa de una cultura nacional. Si Carrión hubiera sido su contemporáneo, su pensamiento estaría inscrito en la perspectiva progresista de la historia; como fue un ciudadano del siglo XX, su pensamiento resulta conservador y regresivo<sup>10</sup> (Tinajero, 1986b: 44).

Tinajero cuestiona a Carrión el eurocentrismo en que se inscribe, al proponer como modelo a Israel y Grecia. Sin embargo, el eurocentrismo de Carrión está en otro lugar, en la necesidad de proponer una nación homogénea alrededor del mestizaje. Si Carrión es eurocéntrico, Tinajero también lo es al situarse en una concepción progresista de la historia y hacer de la nación el lugar ineludible para ser moderno a través de la salida del subdesarrollo. El *eurocentrismo*, como bien lo han resaltado los críticos poscoloniales, es una ideología racista y excluyente que acompaña el proceso de producción de la modernidad y que abarca el orden planetario (Wallerstein, 1988, 2007). Deconstruir las categorías del eurocentrismo implica la deconstrucción de las categorías de la modernidad, y una de ellas, de manera especial, la nación. Esto implica reconocer la diversidad de formas que adquiere el esquema civilizatorio de la modernidad, pero hacerlo implica salir de la crítica ideológica de denuncia y entrar en el terreno de la reflexividad crítica.

El esquema conceptual desde el cual se ‘lee’ la teoría de la pequeña nación es el de base-superestructura. Tinajero sitúa a la cultura como una superestructura –lo que no permite demarcar con claridad donde empieza la cultura y donde termina la ideología– y que, por tanto, al no cambiar la base no es posible cambiar la cultura. Comprensión mecánica y esquemática. Leamos lo siguiente:

10 En el mismo texto puede leerse “...al sentar en la misma mesa al cura y al comunista, dice Tinajero, Carrión colaboró directamente no sólo con la restauración del ser nacional deseado por los románticos del siglo XIX, sino también con los propósitos ideológicos de la cultura oficial, pues encubrió nuevamente las diferencias y contradicciones, que quedaron escondidas bajo el manto de ‘lo nacional’, el cual engañosamente transformaba en ‘patrimonio común’ lo que había nacido como *patrimonio de clase*” (Tinajero, 1986b:152, énfasis de Tinajero).

En términos marxistas...la cultura es una superestructura que depende en última instancia de la estructura económica de la sociedad. Vano es proclamar grandezas culturales allí donde la explotación convierte la vida del pueblo en una agonía sin término mientras engorda el bolsillo de los propietarios, que son pocos y no se ocupan de otra cosa que no sea de los bolsillos mismos; allí donde abundan los que no llegan jamás a las escuelas... allí donde la mitad de la población trata de parecer lo que no es y la otra mitad ve todos los días pisoteada su dignidad (Tinajero, 1986b: 153-4).

La teoría de la pequeña nación encubre, dice Tinajero, un proyecto histórico de clase al que identifica rápidamente con la burguesía. Sin embargo, se mantiene una ambigüedad y similitud en el uso de la noción de cultura con el de la ideología que no está clarificada en este texto.

¿Qué supuestos similares encontramos en ambos trabajos? Por una parte nos encontramos con la urgencia política de develar los contenidos de los textos, en un proyecto histórico de clase de construcción de la nación ecuatoriana, no la inscripción de los enunciados en un campo discursivo en disputa por un *objeto litigioso*. Por otro, el distanciamiento con la problemática de la modernidad. Ambos trabajos se inscriben en una comprensión teleológica de los procesos sociales y culturales, en una apuesta más ideológica, que reflexiva, vinculada a la necesidad de la revolución socialista como una instancia capaz de superar las contradicciones sociales. La relación clase-nación, conciencia-sujeto, crítica-denuncia de la ideología de la dominación, pero, al mismo tiempo, ideología del cambio. Lo que se busca es definir la legitimidad de una conciencia de clase como portadora legítima de la nación, inscrita en el lenguaje de la ‘liberación nacional’.

La reconstrucción de lo que he denominado los archivos de la crítica es compleja. No sólo por la diversidad de textos escritos en circunstancias diferentes como coloquios, conferencias, textos de revista, ensayos elaborados. Son pocos, casi escasos, los trabajos sistemáticos alrededor de una problemática. Si la operación crítica, como acto de pensamiento, sólo adquiere figura y objetivación en la diversidad de objetos que hace posible, describe y explica, y no en los compromisos ideológicos a la que responden, su temporalidad es mayor a la coyuntura. Un objeto de pensamiento se configura en el interior de regímenes de pensamiento. Rancière se refie-

re, por ejemplo, a los objetos en la historia de la escuela de los *Annales*, que es, al mismo tiempo, una modalidad de la escritura histórica (Rancière, 1993). El orden de la política requiere un trabajo constante de ideologización y legitimación, cuya mayor vitalidad se adquiere en el terreno del conocimiento crítico, más la crítica sólo se hace posible en un régimen de verdad, desde el cual se produce efectos en el campo de la política. Si nos detenemos en un conjunto de autores, no es con la finalidad de dar cuenta de sus trayectorias intelectuales, sino como signos de una configuración problemática del campo de lo pensable. Para cerrar este acápite revisaremos otros textos de estos autores escritos en estos años.

La preocupación acerca del pasado, dice Tinajero en su ensayo *Historia y Literatura (notas para una investigación)* ([1980]1986) ha ganado relevancia en el campo de las ciencias sociales a inicios de la década de los años ochenta. La emergencia de este fenómeno, es también, en este sentido, una interrogación sobre el significado del pasado. Ensayo una respuesta a esta ‘necesidad del pasado’, a partir de reconocer que el ‘saber histórico’ es un saber que versa sobre nuestro propio presente. No existe pregunta que lancemos al pasado que se encuentre desconectada con los problemas de la actualidad; preguntamos desde ‘nuestro presente’ (Tinajero, [1980]1986: 82-83). Esta necesidad del pasado, Tinajero, la encuentra en la emergencia de una “nueva fracción de la burguesía nacional... [el] sector industrial y financiero de la clase dominante” que en su “ascenso” posee un rostro progresista. La construcción de una “conciencia de nacionalidad” es parte de su proceso de auto-legitimación, y necesaria para el dominio social y cultural<sup>11</sup>.

Se trata de encontrar en el pasado las raíces de esa conciencia necesaria para el proyecto político de la burguesía de nuevo cuño, y buscarlas significa re-escribir la historia, limpiarla de unos mitos para inventar otros nuevos, y crear en el mismo movimiento una tradición de sangre roja que pueda ser

11 “...ese interés histórico tan difundido y constante en nuestros días se encuentra vinculado a la aparición de una nueva fracción de la burguesía nacional, que está ahora mismo pugnando por consolidar su poder político después de haberse asegurado en buena parte el predominio económico. Me refiero, claro está, al sector industrial y financiero de la clase dominante, que en su ascenso tiene, como no puede ser de otra manera, un rostro progresista y una voz que habla el lenguaje de la social-democracia” (Tinajero, ([1980]1986: 84). “...la nueva burguesía ha comprendido que es necesario dotar a los ciudadanos de un conciencia de nacionalidad que les lleve a apreciar lo propio y sobre todo a consumirlo” (Tinajero, ([1980]1986: 85).

opuesta por industriales y financistas a esa otra, azulenta y desvaída, que todavía hoy ostentan los hacendados decadentes (Tinajero, ([1980]1986: 85).

Los distintos autores que revisa para realizar su diagnóstico (Hernán Rodríguez Castelo, Juan Valdano, Padre José María Vargas) está encaminado a afirmar la validez del materialismo histórico como el método más adecuado en la comprensión de los procesos históricos. La burguesía elabora sus relatos históricos, dice, desde premisas metafísicas, a las que hay que oponer, “categorías de carácter científico” que hace uso la izquierda. En su argumentación esta declaración opera como una línea de demarcación, que se realiza por razones políticas, antes que una demarcación epistemológica y una efectiva polémica conceptual, o desde una comprensión genealógica de la disciplina histórica. La identificación izquierda/ciencia, puede decirse, que opera como un axioma político, dóxico, en el terreno de la crítica ideológica; pero también, como un principio dogmático. Sin embargo, la discusión epistemológica, o conceptual, es apenas efectuada. Esta identificación, además, imbrica una conciencia ilustrada –la ciencia contribuye a desfundamentar los mitos y a construir un saber verdadero– con una concepción progresista de la historia. La izquierda, se supuso, condensa el saber y la conciencia más avanzada<sup>12</sup>. La identificación izquierda/ciencia va ligada a otra asociación, clase/conciencia. Sin embargo, es tentador manifestar que este modo de comprensión produjo el discurso monstruoso de hablar de una ‘ciencia burguesa’ y de una ‘ciencia proletaria’.

La discusión sobre la ciencia y el pensamiento social, sin embargo, en nuestro medio, especialmente en esos años, fue escasa. Se respondió a los requerimientos de la política práctica, o más aún a una *illusio* política. La noción de ciencia se encuentra inscrita profundamente en una valoración ilustrada: la crítica como des-fundamentación racional de mitos. Se olvida, la importancia que posee la misma ciencia en la configuración de los procesos de racionalización que acompañan la instauración de la modernidad capitalista y como maquinaria de legitimación política, institucional e in-

12 “El pensamiento de la izquierda, cuyo propósito es elaborar una teoría general de las formaciones sociales que sea capaz de dar cuenta de la totalidad del movimiento histórico de la sociedad... [capaz de desmontar] los mecanismos de explotación del sistema que todavía hoy impera en la mayor parte del mundo...” (Tinajero, [1980]1986: 92).

dustrial. Por otra parte, la rápida mención al apareamiento por la preocupación por el pasado no pasa de ser un dato sin interrogación. Afirmar que el saber histórico se elabora a partir de los requerimientos de una clase social que ‘asciende’ al poder económico y político, contribuye a afirmar a la ciencia como una superestructura. Las razones fenoménicas de ésta se localizan en la infraestructura. Premisa que no explica el apareamiento de los objetos en el campo del saber histórico, ni de los debates. Se olvida, que “la hermenéutica del pasado, sobre todo del pasado dado por muerto, es un componente fundamental de la política de los vivos y, por tanto, un instrumento del poder” (Reyes Mate, 2009: 54). Tampoco podemos encontrar una inmersión, por breve que sea, en la trayectoria del ‘saber histórico’ en el país, de manera que su asombro filosófico carece de un soporte histórico real para sus afirmaciones. Perseguir la singularidad de un saber exige dar cuenta de su emergencia, de la construcción de sus *objetos*, como de los desplazamientos y ‘refundaciones’ por los que atraviesa.

Cada uno de los textos del archivo de la crítica hace posible una entrada, abre una perspectiva para situar la configuración de sus objetos. Objetos que para la década de los años ochenta, en algunos casos, perviven de modo inercial, y en otros, adquieren una sistematización más acabada. La repetición de los argumentos, y de los enunciados, operan como un mecanismo de rarefacción de los discursos que hacen posible la articulación de un campo de visibilidad/inteligibilidad. Continuando con Tinajero, en su ensayo, *Aquiles y la tortuga (contribución al estudio de nuestra historia cultural)*, en el que enfrenta el supuesto de una ‘asincronía de la cultura ecuatoriana’ sostenido, fundamentalmente, por la ‘burguesía’. Esta necesidad responde a la urgencia política de dismantelar la ideología dominante despejando las premisas de un pensamiento idealista, burgués, que busca en la naturaleza humana, en la ‘idiosincrasia’, en la ‘raza’, las razones del atraso escamoteando las ‘verdaderas’ razones estructurales que lo hacen posible<sup>13</sup>. El dismantelamiento de los mitos es un componente primigenio de

13 “Apenas si es necesario decir que ninguna de estas superficiales incursiones en el problema planteado es verdaderamente atendible cuando se quiere penetrar en el meollo de la historia. Simples apostillas ideológicas que en algún caso se disfrazan de ciencia con el fácil recurso a las precisiones de almanaque, evaden sistemáticamente la búsqueda de las razones más profundas del fenómeno, y en última instancia no hacen sino expresar el punto de vista de las clases dominantes: cuando remarcen nuestro supuesto espíritu imitativo, denotan una coincidencia...con

la crítica moderna ilustrada, como lo han expuesto los filósofos y teóricos críticos como Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*. Dismantlar las razones ideológicas del dominio significa, para los teóricos críticos, en el mismo movimiento, producir las razones de la emancipación.

La explicación del atraso sólo puede ser explicable a partir del reconocimiento de la ‘continuidad’ de la Colonia en la República y del dominio estructural en la dialéctica desarrollo/subdesarrollo. Leamos lo siguiente:

De ningún modo se podrá entender el problema de nuestra asincronía cultural si lo ponemos al margen de ese otro problema que se expresa en la oposición desarrollo/subdesarrollo: oposición ésta, a su vez, que tampoco podrá ser jamás comprendida si se le sigue considerando a través del prisma eleático del tiempo y de los espacios discontinuos. *Sólo admitiendo un continuo temporal y espacial, es decir, la unidad de una historia que por debajo de sus múltiples quiebras y zigzagueos guarda una misma e implacable lógica, es posible llegar a entender que las asincronías no son simples asincronías, sino plurales expresiones de un mismo proceso* (Tinajero, 1986d: énfasis de Tinajero).

Podemos localizar un esfuerzo por leer el proceso histórico desde una totalidad histórica mayor a la del Estado-nacional, y esto, significó comprenderlo al interior del proceso histórico planetario del capitalismo. El atraso en esta perspectiva no está ligado a la ‘idiosincrasia’, o a la ‘raza’, sino al lugar que ocupamos en la estructura mundial del desarrollo del capitalismo como sistema-mundo. Tesis inscrita en los planteos de las teorías de la dependencia; en la actualidad, por una parte significativa del pensamiento poscolonial, en el que se afirma el papel activo en la producción de la

la ya decadente ideología de los hacendados de antaño, para la cual no merece llamarse cultura ni civilización la que no sea del colonizador; cuando intentan... suprimir el problema... revelan esa necesidad que tienen las burguesías emergentes de justificar ideológicamente su papel protagonista en la conducción de la sociedad mediante la fabricación de tradiciones.” (Tinajero, 1986b: 98). Más adelante: “... Estamos, dice Tinajero, rompiendo las vallas que el pensamiento burgués puso en torno a la cultura, pretendiendo convencernos de una hipotética ‘espiritualidad’ por la cual sus raíces deberían buscarse en el ‘modo de ser’ de los hombres (‘idiosincrasia’, ‘psicología de los pueblos’) apenas susceptible de condicionamientos geográficos o biológicos (‘tropicalismo’, ‘mestizaje’). Y esa ruptura nos lleva a comprender que la cultura no tiene una historia aparte... sino que exige ser comprendida dentro de la única historia posible, que es la historia del trabajo” (Tinajero, 1986b: 106).

modernidad por parte del América Latina. Sin embargo, la modernidad aparece, para Tinajero, como una promesa que no termina de arribar, o de conquistarse, por la *continuum* de la colonia. Para conseguirlo, dice Tinajero, la crítica materialista de la historia debe dar cuenta de estos fenómenos desnudando las máscaras ideológicas expuestas por el pensamiento conservador, para contribuir a un ‘cambio radical de los objetivos sociales’.

Hemos dejado a un lado la historia de la conciencia tan frecuente en nuestro medio, ya sea entendiéndolo como una historia de las ideologías, o de las ideas, para acercarnos a una historia de los campos de visibilidad/inteligibilidad, donde las problematizaciones, los presupuestos, los conceptos y los objetos están íntimamente imbricados. La crítica, tal como es ejercida en este momento, entendida como desmantelamiento de la ideología dominante, supone la construcción de una narrativa ‘alternativa’ de la historicidad del campo cultural, de sus problemáticas, como de las fuerzas que se enfrentan. La relación conceptual entre clase/proyecto histórico de la nación, opera en el campo cultural y político como mecanismo de producción de subjetividad y de subjetivación, sin embargo, está comprendida desde la perspectiva de la noción de conciencia y su correlato toma de conciencia como acto político en la fundamentación del sujeto político. El texto de Alejandro Moreano, *El escritor, la sociedad y el poder* (1983) puede ilustrarnos al respecto.

Ningún texto se ubica por fuera de un campo de visibilidad/inteligibilidad. Pueden existir trabajos que se ubican en su umbral, cuya riqueza está dada por las fisuras, los desplazamientos que lleva a cabo o desencadena. En este sentido, la puesta en duda, mediante la actividad de la crítica, de las narrativas hegemónicas, de los supuestos en los que descansan la estructuración de sus tramas históricas, de los conceptos explicativos/descriptivos, contribuyen a fracturar un orden de lo sensible. No olvidemos, que los conceptos no son solamente instrumentos de objetivación, sino que además, operan como esquemas de percepción y de acción. Por tanto, cuestionar un orden conceptual implica el cuestionamiento de un modo de existencia social. De este modo, y con otro vocabulario, la crítica a la ideología dominante requiere de la desnaturalización de las narrativas hegemónicas.

A partir de la consideración de la cultura como fuerza subversiva del ‘orden establecido’, Moreano, narra las relaciones entre el intelectual (o escritor) y el poder en la configuración de una nación ecuatoriana. La obra

de arte, como cualquier producción cultural, rompe con la capacidad reificadora<sup>14</sup> del orden capitalista (Adorno/Horkheimer, 1998, Lukács, 1969; Honneth, 2007). El arte, como sostuvieron Adorno y Marcuse, son un vehículo de emancipación, tesis al cual pareciera que Moreano se allana.

Aún inscrita en el seno de la ideología dominante, la gran obra de arte revela el contraste entre los grandes valores de esa ideología y la miseria del orden social al cual pretende legitimar, exalta una dimensión del hombre y la naturaleza que la realidad concreta niega y suprime, crea un universo ideal que trasciende la indigencia de la vida cotidiana, instaura la oposición entre lo real y lo imaginario (Moreano, 1983a: 101).

Premisa, ante todo, política, que despliega en la interpretación de la cultura ecuatoriana de la segunda mitad del siglo veinte. En la década de los años cincuenta, sostiene Moreano, no “hubo propiamente un movimiento cultural...en el mejor de los casos una prolongación...de la temática, los contenidos y formas de la literatura social en una época en que había perdido gran parte de su sentido” (Moreano, 1983a: 103). Afirmación rotunda desde la cual se fortalece la tesis de la fundación de la conciencia nacional<sup>15</sup>, en la ‘literatura del treinta’, al incorporar el ‘habla del pueblo’ y la emergencia de una literatura nacional ecuatoriana. Emergencia paradójica de la conciencia burguesa, donde se critica la figura del terrateniente, sin una dilucidación de las categorías del mundo de la hacienda. Los intelectuales, escritores, asumen la tarea de convertirse en la conciencia crítica de la sociedad, cuyo apostolado les exige comprometerse con ‘el pueblo’. Este movimiento de los años treinta, de impugnación al orden tradicional identificado con el régimen agrario precapitalista, llega a su agotamiento en la década de los años cincuenta con

14 La noción de reificación es central en la crítica a las ideologías, a las formas culturales y al capitalismo durante este período. La consideración de que constituye la categoría central en el discurso crítico de Marx lo desarrolla, en el terreno filosófico, Bolívar Echeverría. “Se trata, dice, de un concepto [el de fetichismo] que determina centralmente el mensaje global, revolucionario y científico, de la obra de Marx” (Echeverría, 1977: 85).

15 “...los contenidos de la obra de la generación del 30...pretendían la plena universalización de la conciencia burguesa que de esa manera descubría, reconocía, integraba, interiorizaba en un proceso superior de totalización de todas las contradicciones, las fuerzas y las experiencias creativas de la sociedad. Pero, el carácter crítico de esa literatura dimanaba precisamente del conflicto que se revelaba entre ese pensamiento y el orden social concreto, entre el mundo de los valores y el mundo real” (Echeverría, 1977: 107).

la creación de la Casa de la Cultura que institucionaliza las fuerzas creativas e imaginativas del ‘pueblo’. La institucionalización opera cosificando las fuerzas del ‘movimiento cultural’. Se produce, dice Moreano, un “agotamiento cultural del Ecuador en el período 48-60” (Moreano, 1983a: 110).

La década de los años sesenta se abre con el triunfo de la Revolución Cubana, con los procesos de liberación nacional que se producen en los antiguos países coloniales, y que imponen la revolución, no sólo como un acto político emancipador, sino, como “el gran acto cultural de nuestros tiempos” (Moreano, 1983a: 102). Esto produce los efectos de la radicalización política de los intelectuales en el continente y en el Ecuador. De este modo, para Moreano, surge lo que hemos llamado el momento tzántzico. La crítica es identificada con la política de la revolución, con la exigencia de producir emancipación social y cultural. Las tareas culturales se convierten en tareas políticas, cuyo objetivo es desarrollar la toma de conciencia a favor del cambio revolucionario.

El movimiento de los 60 provocó una transformación radical en el quehacer cultural. Rompió con el letargo y la somnolencia, la literatura de la parodia y el remedio (sic), provocada y producida por el adocenamiento de los escritores y artistas del período anterior. Generó una nueva conciencia y una nueva moral intelectual y provocó una nueva ruptura y enfrentamiento entre el escritor y el poder (Moreano, 1983a: 119).

Sin embargo, se puede percibir que en su lectura de la ‘literatura del 30’ se enfatiza en la relación imaginación literaria/clase burguesa emergente, pero no se usa el mismo esquema para valorar el momento tzántzico donde se realiza una contraposición entre escritor/estado-poder. En este texto, podemos decir, que Moreano mantiene ecos del impulso iconoclasta del momento tzántzico de cual es uno de sus protagonistas. El Estado aparece como una maquinaria que lo devora todo, reificándolo, a favor de la ‘dominación burguesa’. En la década de los años setenta

asistimos a una empresa de oficialización de la cultura y de los intelectuales... Los escenarios y los aparatos culturales se multiplican y el Estado por primera vez instituye una política cultural orgánica. La burguesía ecuatoriana

riana pretende, de esa manera, convertirse en una clase nacional dotada de una tradición, una historia y una cultura propias; ...El estado capitalista actual es la cosificación y la muerte de la vida social. No puede haber una verdadera cultura en una sociedad yerma, devastada por el poder de los aparatos burocrático-militares (Moreano, 1983a: 120).

La trayectoria desde la emergencia de la ‘conciencia nacional’ en la ‘literatura del treinta’ hasta la impugnación iconoclasta del movimiento de los años sesenta es narrado como un proceso creciente de toma de conciencia de la nación ecuatoriana pero, por la fuerza de la dominación burguesa, esta es confiscada desde los requerimientos de la razón del Estado, convertida en política cultural. Esta trayectoria de expropiación de la experiencia creativa e imaginativa de la ‘cultura’, que es descrita y sintetizada por Moreano: “el ciclo de la creación cultural auténtico, pueblo-artista-pueblo, es reemplazado por la relación vertical Estado-artista-sociedad. La comunicación interna de la sociedad es rota, son disueltas las relaciones horizontales e impuesto el orden vertical de la autoridad” (Moreano, 1983a: 128), lo que hace, para nosotros, es hacer explícito un modo de leer la actividad cultural subordinada a la política práctica. La noción de pueblo, por ejemplo, es indeterminada, pero útil para el argumento que sostiene, para valorar la figura del intelectual como conciencia crítica: el sujeto moderno es un sujeto de la conciencia, cuya encarnación crítica es el intelectual-escritor, pero que se encuentra sometido, condenado, a la reificación que se impone desde el mundo capitalista a través de las instituciones culturales y el mercado cultural.

#### **Desplazamiento en el objeto desarrollo del capitalismo en la problemática agraria**

La aparición de los objetos del saber se efectúa al interior de un campo discursivo atravesado por querellas, que disputan los fundamentos de la verdad, de la razón y de la historia, dicho en otros términos, por los modos de producción de narraciones acerca de la realidad efectiva, posible e imaginaria. Querellas que se encuentran ligadas al problema de las premi-

sas discursivas, y no sólo a la fidelidad de la apropiación y representación de la realidad por medio de la escritura<sup>16</sup>. La temporalidad de aparición de estos objetos del pensamiento trasciende la coyuntura y responden a una temporalidad mayor. De ahí que podemos encontrar su despliegue en una multiplicidad de trabajos en un mismo período, cuyo primer signo de similitud es temático. Las condiciones fundamentales de aparición de un objeto de pensamiento son de carácter discursivo-conceptual, metodológico y escriturario que forman parte de las instituciones del saber (De Certeau, 1993). Uno de los objetos del saber que hace su aparición en las décadas de los años sesenta y setenta es el desarrollo del capitalismo y, a su alrededor, el problema agrario y la cuestión nacional.

La descripción de una configuración de lo pensable supone el abandono del comentario, y la puesta en escena de las tensiones aporéticas en los que se sostienen los discursos objetivadores de 'objetos', 'sujetos', sentidos socio-históricos. La tarea de esta descripción no es el origen (Foucault, 1979; Ricoeur, 2003, 2004; Esposito, 1999), sino los desplazamientos, las fracturas, las discontinuidades y las emergencias en la producción de los objetos del saber. Al contrario de lo que intenta hacer la literatura de izquierda de los años setenta, no llevamos a cabo la descripción de las dificultades de una toma de conciencia por parte de un sujeto de su destino histórico, sino que se muestran las tensiones desde las cuales se crean significaciones y tareas a los sujetos con la suposiciones de racionales inmanentes a los procesos históricos. Se trata de describir los espacios de las luchas por la verdad, una de las formas de la lucha de clases que busca imponer lo que hay que ver y creer (Bourdieu, 2001) en el orden del saber. En nuestro trabajo buscamos describir una configuración singular de la crítica reconstruyéndola a partir de los archivos de la crítica.

El modo operativo general de la crítica de la que nos ocupamos es su inscripción ilustrada, que desmantela mitos e ideologías, para contribuir a la emancipación de un sujeto por medio del discurso de la ciencia que opera sostenida en premisas universales. Las cosas del mundo no se

16 "Sustituir el tesoro enigmático 'de las cosas' previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición históricas" (Foucault, 2002: 78-79, énfasis de Foucault).

nos presentan de modo inmediato, no es un acto de traducción inmediata de una percepción, sino que requieren un filtro desde los cuales se hacen comprensibles lo que acontece. Para nosotros los enunciados son el mundo fenoménico a explicar y describir por medio de la comprensión de las condiciones de posibilidad de sus objetos. Estos son a su vez el modo objetivación del mundo real a partir de unos presupuestos. El reto es efectuar la descripción de estas objetivaciones, de las premisas en las que se sostienen. La mayor parte de los textos que hemos revisado se sostienen en una comprensión progresista de la historia. Progreso y desarrollo, uno después del otro, han sido los conceptos articuladores de comprensiones y de promesas emancipadoras. El capitalismo como antesala del socialismo, o la democracia como antesala de la libertad y la justicia. En ambos casos la finalidad histórica aparece como una racionalidad previa, ya dada, a la que se puede 'descubrir' por medio de la objetivación científica. El discurso progresista o conservador, desde una narrativa teleológica de la historicidad, justifica el horror, las muertes, porque están de lado de la historia inevitable e ineludible. Esta, que no es otra cosa que la objetivación de la inmanencia productivista del capitalismo, apareció como una gramática definitiva de los procesos socio-históricos.

En la dilucidación crítica sobre el desarrollo histórico del capitalismo se hizo necesario explicar, y describir, su emergencia como modo de producción dominante. Explicar la constitución del capital y la institución de la hegemonía dominante en la historia ecuatoriana, no sólo revistió un interés historiográfico, sino, ante todo, político e histórico. Fue necesario dar cuenta del apareamiento de las clases fundamentales del capitalismo. En este sentido, se reiteró nuevamente la pregunta acerca de "¿Cuáles fueron las condiciones históricas del surgimiento del capitalismo en el Ecuador?" (Guerrero, 1980). Con esta pregunta, Andrés Guerrero, inicia su trabajo sobre el proceso de acumulación interno del capital, identificando a 'los oligarcas del cacao'. El objeto desarrollo del capitalismo fue sistemáticamente explorado desde distintas perspectivas de la crítica. La discusión sobre el papel del 'período cacaotero' en la emergencia del capitalismo va a ser nuevamente interrogado.

La importancia de la producción cacaotera en el proceso interno de acumulación del capital y en la inserción, definitiva, en el capitalismo mundial,

se constituyó en un núcleo analítico para describir el desarrollo capitalista del Ecuador, particularmente en la costa. En la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló con rapidez la hacienda cacaotera en el país<sup>17</sup>, impulsado por la renta diferencial capitalista del mercado mundial, que hace posible la constitución de la ‘clase terrateniente’ (Guerrero, 1980: 18-22). En la descripción que lleva a cabo de la hacienda cacaotera no se limita a la estructura de la producción y circulación de la ‘pepa de oro’, sino, que describe el mundo de la vida de los ‘campesinos’ cacaoteros en la explicación de la reproducción de la ‘unidad familiar’ campesina. La explicación está centrada en la descripción de la inserción y extensión de las relaciones de producción, y en las modalidades de la reproducción<sup>18</sup>. Se produce, en este sentido, un signo del desplazamiento del ‘objeto’ del ‘desarrollo del capitalismo’.

Despejar la duda acerca de si los ‘hacendados cacaoteros’ son una burguesía rural o terratenientes es fundamental para comprender la modalidad del desarrollo de la acumulación capitalista regional en el Ecuador. Lo que existió es una clase terrateniente vinculada al mercado mundial capitalista<sup>19</sup>. “La inserción del Ecuador en las relaciones capitalistas mundiales del siglo XIX, cuyo efecto será el desarrollo de una forma mercantil de producción especializada en el cacao, no dio como resultado inmediato la constitución de una burguesía rural” (Guerrero, 1980: 45). La paradójico de este proceso, al decir de Guerrero, radica en que no se disuelven las relaciones precapitalistas, ‘coloniales’, de producción, sino que éstas se imbrican en una ‘vía’ particular, la hacienda cacaotera (1980: 90). Esta afirmación, sin duda, aporta elementos

17 “Se constituye una clase terrateniente cacaotera a lo largo del siglo XIX, se abre frontera y se monopoliza la tierra de acceso más fácil. Para 1900 encontramos esta clase plenamente constituida” (Guerrero, 1980:18).

18 “La subsistencia y reproducción de la familia campesina se basa en dos elementos: en primer lugar los cultivos que el grupo doméstico realiza esencialmente para su autoconsumo y, en segundo lugar, en los ‘adelantos’ o ‘avances’ monetarios que el hacendado entrega al sembrador a cuenta del ‘pago’ final cuando siete años más tarde, en el momento de la entrega de la huerta *cargadora*” (Guerrero, 1980: 25, énfasis de Guerrero).

19 “¿Cuáles eran las características sociales históricas de clase de los hacendados del cacao? Nosotros creemos que esta clase, que surge a lo largo del siglo XIX como un efecto de las relaciones capitalistas mundiales, pero cuyas raíces se remontan en ciertos casos a fines del período colonial, no constituye una clase capitalista, una burguesía rural. Su condición de existencia, como clase, constituía más bien la apropiación de una forma de renta familiar, en productos y en trabajo, bajo determinadas relaciones de producción de un conjunto de grupos domésticos sojuzgados por ‘razones extraeconómicas’ (Guerrero, 1980: 39).

fundamentales en la comprensión de la forma de modernidad que va a irse imponiéndose en el país, donde las relaciones precapitalistas y no-capitalistas operan como un pliegue de lo moderno.

La contraposición normativa de modernidad/tradición puede operar como un esquema eurocéntrico si no se considera las ‘peculiaridades’ estructurales de la aparición y consolidación del capitalista donde se vincula la lógica de la renta en la producción con una lógica de la circulación mercantil-capitalista en el sector urbano que da emergencia a un conjunto de clases urbanas, una burguesía ‘intermediaria’ de carácter local (Guerrero, 1980: 56, 71<sup>20</sup>). Proceso que hace posible la constitución de grupos comerciantes, financieros e industriales en la costa, especialmente en Guayaquil, (recuérdese los trabajos de Rafael Guerrero al respecto), los que surgen del proceso de acumulación que hace posible la renta cacaotera.

Dilucidar las condiciones del surgimiento del desarrollo del capitalismo, a través de la producción cacaotera y la aparición de una burguesía comercial y financiera regional, que por medio de la revolución liberal, lleva a cabo la ‘unificación nacional’<sup>21</sup>, va asociado al problema de la nación. Problemática no atendida por Guerrero en los textos producidos en este período. Nos encontramos nuevamente que la historia del capitalismo, de la dominación, es atento con la constitución histórica del ‘sujeto capital’, y poca atención a los ‘sujetos subalternos’. La preocupación por los ‘sujetos subalternos’ va a constituir una condición del desplazamiento de una preocupación centrada en lo estructural a otra centrada en los procesos de subjetivación.

Los objetos de pensamiento no nacen terminados, estos atraviesan por un proceso en permanente construcción, revisión y desplazamiento de las posibilidades de la mirada que abren. Pero estos desplazamientos no constituyen un problema solamente intrateórico, están condicionados a las transformaciones, a los acontecimientos, a los que son sometidos en su acto permanente

20 “Es un burguesía intermediaria ‘local’; intermediaria en el doble sentido de mediadora en la inserción en las relaciones capitalistas mundiales a través de la realización de la renta y del consumo: exportación e importación. De carácter local porque su condición de surgimiento y existencia es el proceso de producción cacaotera y la esfera de circulación que induce, en otras palabras, el proceso de reproducción social de conjunto de la formación social ecuatoriana” (Guerrero, 1980: 72).

21 “La toma del poder de este bloque de clases [conseguido con la revolución liberal] marca el comienzo de la dominación del modo de producción capitalista a escala nacional y sella la unificación económica y política del país” (Guerrero, 1980: 95).

de dilucidación. Este puede verse conmocionado por los acontecimientos políticos, que les lanzan a una revisión de las presupuestas y de las categorías de interpretación. Son momentos excepcionales, por tanto raros, los que conducen a confrontar los puntos ciegos de los principios interpretativos<sup>22</sup> que gobiernan, en un momento dado, un orden del saber.

Las reformas agrarias que se efectuaron en los años sesenta y setenta abren una brecha y desafió a la crítica para la comprensión, no sólo de las condiciones sociales y políticas de su aparición, sino, ante todo, de los efectos y de las posibilidades que se abren en el mundo agrario serrano, fundamentalmente. A pesar de que estas reformas agrarias fueron limitadas y que las fuerzas se definieron a favor de las clases terrateniente-capitalista se operaron cambios sustanciales en el mundo de la vida de los indígenas y campesinos, provocando incluso procesos de diferenciación y acumulación internos. Preocuparse por los 'sujetos' que hacen posible este proceso contribuye como una fuerza 'externa' al desplazamiento en el 'objeto' desarrollo del capitalismo. Considerar lo que sucede con los 'sujetos' campesinos e indígenas, en el proceso de descomposición –desarticulación/rearticulación– del régimen de hacienda, de los imaginarios, de las posibilidades de las comunidades étnicas, exige revisar algunas formas tradicionales de percibir esos fenómenos –heredadas esencialmente del liberalismo y que la sociología de la izquierda en su conjunto, no pusieron en discusión– desde las cuales se dilucidó el *mundo andino*. Para percibir este tránsito hacemos uso, nuevamente, de dos textos de Andrés Guerrero: *Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: un conflicto entre comuneros. Quinchuquí-Otavalo*, escrito en 1981, y *Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipungero, Cayambe*, escrito en 1983<sup>23</sup>.

A diferencia de reflexiones generalizadoras sobre el desarrollo del capitalismo los estudios de 'caso', dan cuenta de la especificidad de un proceso, dispositivo, o de un acontecimiento, contribuyendo a replanteamientos en el orden de la teoría. Estos, en general, suceden en el orden de los concep-

22 "Ciertamente, en situaciones normales, los principios básicos que gobiernan una sociedad son asumidos simplemente como válidos; su discusión es, en todo caso materia 'filosófica'; no forman parte de las preocupaciones inmediatas de los sujetos. Sólo en circunstancias sumamente excepcionales, en las graves convulsiones sociales y políticas, surge la pregunta respecto de la validez de dichos principios" (Palti, 2005b: 56-57).

23 Ambos trabajos están contenidos en: Guerrero (1991).

tos analíticos. Pueden brotar de los 'desvíos' que se producen en una investigación, en la revisión que exigen los 'hechos' si no se los quiere encajar a la fuerza en un esquema interpretativo, o, simplemente, en el agotamiento de un 'modelo' interpretativo. Para Guerrero son los encuentros inesperados que lo conducen a preguntarse por las "determinaciones del presente", en su investigación sobre los conflictos entre comuneros de la hacienda de Quinchuquí. Ya no se trata de dar cuenta de la coyuntura inmediata (las reformas agrarias y sus efectos, aunque este hecho abra esta posibilidad de interrogación), sino, de un proceso más complejo, de mayor duración temporal, de diversos ritmos 'geológicos' (Koselleck, 2001). Se trata de apreciar la persistencia y continuidad, las rupturas y redefiniciones, de los 'habitus'<sup>24</sup>, de las 'identidades' con/en el desarrollo del capitalismo. En una comprensión historicista, lineal del proceso histórico, se supuso la desaparición del indígena y del campesino en el proceso de proletarianización capitalista. Sin embargo,

la población indígena de la región [se refiere a los pobladores de la hacienda Quinchuquí, cerca de Otavalo] conserva y reivindica una acentuada identidad y conciencia étnica que, contrariamente a lo que se podría pensar, el desarrollo del capitalismo no ha carcomido<sup>25</sup> (Guerrero, 1991: 152).

La teoría tradicional de la ideología, como falsa conciencia, no contribuye a dar cuenta de este tipo de procesos. De pronto, se requiere otro tipo de aproximaciones sobre las que, hacia mediados de la década de los años setenta ya llamó la atención Juan Maiguashca–, que enfrenten el problema de las *mentalidades*, de los *imaginarios*. Esto no quiere decir que se abandone la importancia del nivel estructural, sino, de una comprensión

24 "Determinaciones que se trasladan cronológicamente como estratos de tiempos sociales cualitativamente diversos, prehispánico, colonial, capitalista, que afloran en situaciones de conflicto en el presente... y cobran nuevas significaciones... Son elementos de una forma particular de memoria histórica en estado de prácticas (rituales, jerarquizantes, antagónicas) tanto organizativas como programáticas que no se formulan en lenguaje (sistematizador y unificador) pronunciable por alguno de los sujetos sociales participantes en la lucha..." (Guerrero, 1991: 151).

25 Con el desarrollo del capitalismo, "...Simultáneamente, se observa la asimilación de elementos económicos, culturales y políticos 'externos...' dentro del contexto doméstico y comunal. En este sentido, hay una adaptación al capitalismo y a lo estatal-nacional, como mecanismos comunales de resistencia y negociación, aunque con cambios y abandonos significativos" (Guerrero, 1991: 154).



mecanicista, lineal de los procesos históricos que explican los cambios en la subjetividad, y en el orden simbólico, desde la economía.

Ya no se trata de explicar un conflicto de tierras solamente desde la estructura económica, sino desde la constelación de otros problemas, que en algunos casos eran resueltos rápidamente desde el concepto de ideología como instancia superestructural y epifenoménica. Ahora eran necesarias explicaciones basadas en mentalidades, y esto, para llevarse adelante, requiere estudios que afronten los diversos estratos de tiempo, tanto en el proceso de estructuración de los mundos de la vida, como de las creencias, valores, imaginarios, etc. que hacen posible su apropiación y la producción de sentido, para dar cuenta de las distintas estrategias puestas en juego en el conflicto. Esto lleva a rastrear las mentalidades que perviven en el terreno de los sentidos prácticos y de los rituales, y que escapan a la conciencia inmediata de los 'sujetos', pero que determinan sus modos de acción e interpretación.

Averiguados los comuneros por el origen y explicación de las agrupaciones de comunas y el baile-combate ritual, se obtiene la lacónica respuesta de 'así mismo se hace...'. O sea, a nivel del sistema de pensamiento que se expresa conscientemente por la palabra-concepto, los comuneros no pueden establecer su origen ni tampoco expresar su significado tradicional: se ha borrado de la conciencia histórica colectiva...Expresan la permanencia de elementos de un sistema de pensamiento vigente hasta hoy en día a nivel de prácticas, como significantes cuyo contenido habría de reconstruir en toda su fragmentación (Guerrero, 1991: 157).

Pero igualmente poco conscientes son los cambios que se producen en esos habitus, o sistemas de percepción, y que son muchas veces rápidos y violentos.

Llegados a este punto, opera una descripción de los distintos momentos de configuración estructural y de las dinámicas diferenciales que promueven: el papel de la Colonia en la producción de la diferencia entre comunidades, la fuerza estructurante de los mundos de vida que efectúa la hacienda, la circulación del capital y la dominación étnica<sup>26</sup>. Sin embargo,

26 "Son diferenciaciones estructurales, de prácticas y mentalidades, inmediatas y cargadas de poten-

el peso de la descripción estructural no pierde vigor, se complejiza con la incorporación de nuevos problemas, la importancia de efectuar trabajos más detallados y minuciosos de los que significó el régimen de la hacienda como mundo de la vida, de las relaciones que se mantuvo entre comunidades y haciendas, del papel de los rituales en la producción de las legitimaciones imaginarias y sociales. Se buscó resolver estos desafíos a partir de las 'visiones' de los comuneros, descritas con el 'lente estructural':

Al formarse una visión de sí mismos diversa, no solamente 'miran' con otros ojos al patrón, sino que se perciben diferentes entre sí. [...] Para otros comuneros, salir fuera de su territorio es enfrentar un mundo adverso donde son extranjeros: el complejo comunidad-hacienda era una barrera y un refugio (Guerrero, 1991: 174).

Sin embargo, la dominación y la explotación siguen constituyendo problemas a explicarse y a cambiarse.

Cuestionar la supervivencia de formas comunales como coloniales supone una cuestionamiento a ciertas visiones 'simplistas', dice Guerrero, y adentrarse en el terreno de la densidad histórica. Se trata de romper con las nociones que homogenizan, como la de indio,

la noción colonial y racista de 'indio' responde precisamente a un esquema de percepción y clasificación (de sociólogos, políticos, y en general, todos aquellos que nos encontramos del lado dominante del poder étnico) homogenizante. Además, como resultado de una práctica secular los mismos indígenas, actores del conflicto, encubren sus diferencias sociales, presentes y pasadas, bajo poncho de un mismo color por necesidad de amoldarse – para hacerse comprender– y como mecanismo de defensa ante la experiencia de manipulación de sus propias diferenciaciones sociales por el poder colonial (Guerrero, 1991: 190-191).

cialidades, que desdibujan los orígenes comunes de su situación: la expropiación de sus tierras por la hacienda en el período colonial y republicano, la explotación de los comuneros sean estos por igual tejedores de obraje, mitayos, tributarios o conciertos, la dominación étnica" (Guerrero, 1991: 160).

El desplazamiento que puede percibirse, y que no se efectúa plenamente, requiere poner atención a *lo cotidiano* de las luchas, de las creencias, de los valores, como un lugar en permanente tensión entre los distintos estratos temporales (Koselleck, 2001). Comprender, significa, entre otras, ir a un paulatino abandono de la noción de progreso, o su correlato de desarrollo, que sostiene una filosofía de la historia de matriz teleológica. Pero, tampoco quiere decir, que se abandone la dinámica inmanente de capitalismo con su fetichismo de la innovación permanente de sus instrumentos tecnológicos, y con ellos, de formas de vida social.

Comprender los modos de reproducción de los ‘subalternos’ va a constituirse en un tópico importante en la descripción de las formas de dominio y explotación para dar cuenta de la complejidad del desarrollo del capital. No sólo que se reconoce la ‘heterogeneidad estructural’, y el desarrollo desigual y complejo del capitalismo. En *Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero*, Guerrero, no sólo continúa con su exploración sobre el régimen de la hacienda, sino que además, elabora aproximaciones a la reproducción de la unidad familiar campesina. Dar cuenta de los pliegues que se conforman con el advenimiento del capitalismo en el agro, está ligado a la necesidad de comprender el carácter de las luchas, de sus imaginarios. La conformación de la ‘familia huasipunguera’, en el paso del apegado a huasipunguero como lógica de inserción en el codificado ‘mundo’ de la hacienda con sus lógicas de dominación étnicas y económicas, codificadas en la lógica del intercambio desigual<sup>27</sup>. El tránsito para llegar a tener una ‘parcela de tierra’ en el régimen de la hacienda implica el paso por sucesivas fases e instancias de poder.

Al constituir familia, la nueva pareja tiene que buscar un huasipungo donde ‘apegarse’, o sea apegarse a un grupo doméstico, obtener tierra para cultivo ‘al partir’ con el titular y cumplir las obligaciones de trabajo que implica reciprocidad. Decisión fundamental puesto que, en cierta medida, condiciona el futuro inmediato del nuevo núcleo familiar: entra en situa-

27 “Los vínculos que se establecen entre huasipunguero y terrateniente no son de carácter económico depurado. Forman parte de una compleja trama de relaciones sociales donde la dominación étnica y la explotación aparecen impregnadas de relaciones rituales, de mutuos reconocimientos simbólicos, de códigos duales de poder, cuyo eje de sustentación son las relaciones de reciprocidad desigual” (Guerrero, 1993: 125).

ción de dependencia hasta que, en principio, obtenga de la hacienda (por herencia o por pedido) a su vez un lote de tierra (Guerrero, 1993: 146).

La comprensión histórica del régimen de la hacienda, como del mundo de las comunidades, se presenta como necesario en la comprensión de la modalidad del desarrollo capitalista en el Ecuador. La pervivencia de formas precapitalistas, no capitalistas, se va presentando como un pliegue del advenimiento de la modernidad capitalista. Considerar que hay un momento precapitalista anterior al capitalismo forma parte del horizonte nocional de las teorías de la transición.

Dar cuenta de las transformaciones que se operan en el agro, en este caso serrano, constituyó uno de los tópicos articuladores del debate en las ciencias sociales, y en este sentido, lugar para el despliegue de la crítica. Ya no se trata solamente de realizar la denuncia de la marginación, explotación y dominación indígenas, o describir la estructura de la hacienda anterior a los cambios operados por los procesos de reforma agraria. Su investigación estuvo ligado, ya lo hemos dicho, a comprender el desarrollo del capitalismo en el Ecuador, y que despertó un marcado interés y debate sobre las vías de transformación, del papel de los ‘sujetos’ terrateniente y campesinos, la polémica Barsky-Guerrero, etc. Y hemos explicado que el debate sobre las vías del desarrollo del capitalismo no se reduce a ser un asunto historiográfico, que es necesario no dejar de lado, sino, que su respuesta es, ante todo, política. Ésta en dos sentidos, responder a la inquietud de las condiciones de posibilidad del presente, desde una perspectiva histórico-crítica, y segundo, contribuir a la lucha política de transformación social. Discutir las tesis que sostienen el papel protagónico de las clases dominantes en la transformación social, por ejemplo la tesis de Barsky de ‘la iniciativa terrateniente’ en la transformación del agro serrano, formó parte del reconocimiento de los sectores ‘subalternos’. En este sentido, la nueva respuesta de Guerrero a Barsky (Guerrero, 1983) se ubica en la línea de objetivar el papel de los campesinos e indígenas en el proceso de reforma agraria, y aclarar el ‘protagonismo’ de la clase terrateniente ‘modernizadora’. Interrogar críticamente el campo de lo visible e inteligible, esto es, las categorías y conceptos desde los cuales se abre una interpretación sobre la realidad podemos considerarlo como un acto político (Rancière, 2006).

La discusión acerca de la disolución de la hacienda serrana forma parte integrante del objeto desarrollo del capitalismo. En este sentido, explicitar las vías de penetración del capitalismo en el agro va asociado a la dilucidación crítica de la dominación social, política y económica. No expondremos la tesis de Barsky ya expuestas en el capítulo precedente. Sin embargo, por razones de percibir la compleja argumentación desarrollada por A. Guerrero consideramos importante exponer algunos criterios con los que opera con la finalidad de evitar la explicación mecánica desde lo económico de lo que sucede en el plano político.

Lo que quiero decir es que entre las modificaciones en el proceso productivo y la superestructura política e ideológica existe una densa complejidad de mediaciones sociales e históricas que ligan dichos procesos, pero que de ninguna manera repercute directa o inmediatamente lo económico en lo político (Guerrero, 1983: 25).

Centrado su estudio en la coyuntura 1960-64 el análisis continúa con el modo de explicación estructural, a pesar de mencionar los conflictos en el interior de las haciendas, las rebeliones, los reclamos salariales por las labores realizadas, la lucha por la 'recuperación de la tierra', la resistencia 'pasiva', etc., no se detiene en la descripción de los 'sujetos subalternos', ni de su lucha, aunque ésta sea la que presiona a la clase terrateniente a adelantar la 'entrega anticipada de los huasipungos' (Guerrero, 1983: 115-135). Se resaltan los conflictos que se desencadenan en las haciendas en la percepción que se hacen los sectores terratenientes.

J. M. Plaza lo dice claramente, huasipungueros y comuneros ejercen presión porque 'no se les puede quitar de la cabeza la idea de que pertenecen a la hacienda'. Los terratenientes salen del aprieto dando un paso al costado, desvían el fondo del problema que era la tierra hacia algo negociable, sea cuales fueren las dificultades inmediatas de orden económico que debían afrontar: se entrega los huasipungos (Guerrero, 1983: 135).

Pero, por otro lado, los 'sujetos subalternos' son considerados permanentemente desde la descripción económica y política de la estructura

del agro, cuando se describe los modos de reproducción de la familia huasipunguera.

El orden del saber es el espacio donde se produce las formas de legitimación más fuerte que posee un orden social. Describir los mecanismos de dominación/explotación y exclusión sociales formó parte de la puesta en duda de ese orden. Se describe y critica la dominación social en el proceso de universalización del capitalismo, cuya expansión subordina las formas precapitalistas a la lógica de la valorización del valor, la transformación de los terratenientes en terratenientes-capitalistas. No se puede comprender el desarrollo del capitalismo, y la modernidad capitalista, sin considerar la importancia histórica social y cultural que tiene el régimen de hacienda no sólo por posibilitar ciertas formas de acumulación capitalista, sino como un referente de los mundos de la vida modernos que se configuran en nuestro país. La inserción del régimen de hacienda en el capitalismo reproduce una estructura dual, precapitalista/capitalista<sup>28</sup>,

la composición dicotómica proviene de un hecho fundamental: el capitalismo impone globalmente, en todo ámbito de la sociedad, su propia esfera de la circulación; impone, por lo tanto, que la reproducción social (en lo económico) de los más diversos procesos de producción social que coexisten tienen como condición estructural la mediación de relaciones mercantiles capitalistas... En cuanto a los terratenientes serranos, se definen como clase por la situación dual ya indicada, o sea las relaciones en renta en trabajo en sus haciendas...y la venta en el mercado, como forma de realización dineraria de aquella producción obtenida en las tierras de su propiedad<sup>29</sup> (Guerrero, 1983: 60).

28 "No es característica exclusiva de los hacendados serranos su doble cara, también lo encontramos para el caso de los cacaoeros costeños, aunque para clase el contenido de la inserción en la esfera mercantil capitalista tenía modalidades propias y singulares...de manera general, todas aquellas clases afincadas en un proceso social de producción no capitalista, en una sociedad impregnada predominantemente por el capitalismo, presenta los rasgos duales que aquí mencionamos [...] ...los dos pies, uno agrario y precapitalista, y el otro urbano y capitalista... La inserción orgánica de la clase en la esfera de la circulación mercantil, donde realiza la renta obtenida de huasipungueros y yanaperos, posibilita una acumulación capitalista de los hacendados en los más diversos sectores económicos, como el bancario, industrial, comercial... Hecho que permite un desplazamiento de la base económica de existencia de algunos grupos fuera del ámbito de la propiedad agraria" (Guerrero, 1983: 60- 61).

29 También: "...cabe recordar que las relaciones sociales imperantes en las haciendas serranas para aquellos años eran fundamentalmente de corte pre-capitalista. Por consiguiente los terratenien-

Se comprende la disolución de la hacienda desde el punto de vista del capitalismo, no desde el de los 'sujetos subalternos'. Al no situarse en estos, sin duda, lo que ocupa la reflexión son las distintas estrategias desplegadas por la 'clase terrateniente' para evitar radicalizar el reclamo por la tierra que llevaba a cabo los indígenas y campesinos. Una de ellas es retrasar la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, para reducir el problema a la cuestión huasipunguera, y para efectuar la entrega de huasipungos. De manera que la "Ley de Reforma Agraria tendrá un 'retraso' de dos años con respecto al momento político definitorio" (Guerrero, 1983: 99) que fuera favorable para las 'masas campesinas'<sup>30</sup>.

Lo hemos dicho varias veces en este trabajo, si consideramos a un 'autor' no es con el fin de realizar una reconstrucción de su historia intelectual, lo hacemos como signo de una problemática que se ha desplegado en escrituras. Posibilidad que nos permite acceder a una reconstrucción empírica de un dispositivo de pensamiento que operó produciendo objetos y modos de pensamiento. No se trata, tampoco, de reconocer si aplicaron o no una teoría determinada, sino cómo operaron con cuerpos teóricos, provenientes de distintos lados, de situar los conceptos que inventaron, en el momento de construir conocimiento. No se ha negado los efectos que los diversos planteamientos producen en el campo de la política, ya que cuestionar el orden de la verdad, necesariamente, pone en juego una dimensión de la política. Desde la explicación histórica de la categoría fuerza de trabajo se abrió la posibilidad de entender no sólo las formas de acumulación sino el modo estructural de constitución de los 'sujetos subalternos' en el desarrollo capitalista. Los distintos trabajos de Luciano Martínez<sup>31</sup>, al realizar la exploración desde esta perspectiva, contribuye significativa-

tes que acumulaban capital fuera del agro, asentaban un pie en otro tipo de relaciones sociales, aquellas de corte capitalista. A la inversa, paradójicamente, aquellos 'banqueros, negociantes o industriales' que compraban haciendas, sacan un pie fuera del capitalismo para apoyarlo en el trabajo huasipunguero o yanapero" (Guerrero, 1983: 64).

30 "A fines de 1961... la disolución de las relaciones de producción huasipungueras en las haciendas serranas...constituye ya una realidad. Es un hecho político irreversible, consecuencia de la situación favorable para las masas populares en este momento de la coyuntura. Ni lerdá ni perezosa en la defensa de sus intereses...De ahí la mal llamada 'anticipación' en la entrega de los huasipungos" (Guerrero, 1983: 99, énfasis de Guerrero).

31 Nos referimos a los siguientes trabajos: (Martínez, 1984; Chiriboga et al., 1984; Martínez y otros, 1983).

mente al desplazamiento en la comprensión estructural del 'desarrollo del capitalismo' y una mayor objetivación de los 'sujetos subalternos'.

Una de las preocupaciones acerca del desarrollo capitalista en el agro lo constituyó el destino social de la 'mano de obra' campesina. La disolución de la hacienda tradicional, lo que supone su existencia en otra modalidad, no generó la proletarianización campesina en su conjunto, ni tampoco la transformación mayoritarias de las haciendas en empresas capitalistas<sup>32</sup>. Este proceso de disolución del régimen de hacienda se encuentra atravesado por conflictos sociales, de enfrentamientos y tensiones, entre los distintos 'actores' involucrados. Frente a la imposición y penetración de las relaciones capitalistas de producción en el agro los campesinos elaboraron algunas estrategias de lucha y de resistencia, una de ellas, afirmar la comunidad. Para explicar este proceso se reconsidera la descripción/explicación de la estructura social de la hacienda, cuyo análisis ya cuenta —en ese momento— con una literatura crítica acumulada (Guerrero, Merchán, Velasco, Espinosa), para enfocarse hacia el 'mundo campesino'.

La relación comunidad-hacienda se ve fuertemente afectada por las transformaciones cuyo signo lo constituye la Reforma Agraria. Como ya se ha visto, los terratenientes elaboraron estrategias por medio de la 'entrega anticipada de huasipungos', entre otras, fundamentalmente, con el fin de evitar una transformación radical del agro desde una perspectiva campesina. Pues, se daban conflictos al interior de las haciendas, "el conflicto, dice Martínez, provenía del choque de dos estrategias presentes en las haciendas: la patronal y la campesina" (Martínez, 1983: 72). Las transformaciones capitalistas en el agro imponen un proceso de diferenciación campesina, como de especialización productiva de las antiguas haciendas tradicionales devenidas en empresas capitalistas agrarias<sup>33</sup>. A pesar de ello

32 "El proceso de expropiación campesina, el desarrollo desigual del capitalismo agrario, la imposición de un modelo capitalista de 'alto costo social' apoyado financieramente por el Estado, no han logrado homogenizar el carácter de la mano de obra rural. Dándole un contenido plenamente salarial. Esta, se ha refugiado al interior de las familias campesinas, asimilándose más hacia las estrategias comunales y hacia la racionalidad económica diferente del capitalismo. De esta forma, esta 'gelatinosa mercancía', escapa con frecuencia a las leyes del mercado de trabajo capitalista" (Martínez, 1984: 15).

33 "Una de las características de nuestro capitalismo agrario, es su alto grado de concentración geográfica y su especialización en determinados rubros productivos... mientras que en el resto del espacio productivo, importantes capas de productores medios y de fracciones más atrasadas de la

el proceso de proletarianización del agro es parcial; un número minoritario de campesinos se transforman en proletarios agrícolas.

El capitalismo agrario en la sierra ecuatoriana, señala una subsunción real minoritaria, es decir una proletarianización reducida, mientras por otro lado, existe una subsunción formal más amplia y más duradera, con el mantenimiento de una masa de trabajadores en situación de proletarianización parcial (Martínez, 1983: 102).

Este proceso generó nuevas formas de vinculación de los campesinos con las haciendas, modalidades de 'trabajo parcial', cuya base la constituye la 'economía parcelaria' que garantiza la reproducción de la familia campesina, en una economía que 'sobreexplota' la mano de obra campesina<sup>34</sup>. En este proceso de transformación capitalista sin una proletarianización acabada, "la fuerza de trabajo no termina por convertirse en una mercancía que dinamice el mercado de trabajo", con campesinos empobrecidos, generó un proceso de recomposición de la "comunidad" (Martínez, 1983: 183).

Dar cuenta del proceso histórico del desarrollo del capitalismo supuso una inmersión en los procesos sociales, políticos, estatales, tecnológicos que contribuyeron a su hegemonía. Sin embargo, como sostienen muchos autores, esto no supuso la eliminación de las formas no capitalistas, operándose una subsunción formal del trabajo al capital. Pero aún en los casos, como los de Martínez ocupado en una comprensión de la dinámica de la mano de obra en el agro, lo que se ha narrado es la historia del capital. La crítica al capitalismo, paradójicamente, supuso la construcción de una narrativa del capital, y la "invisibilización" de los "sectores subalternos".

---

burguesía agraria, compiten en condiciones más ventajosas con abigarrados sectores campesinos envueltos en un complicado y lento proceso de diferenciación" (Martínez, 1984: 92).

34 "La reproducción de la mano de obra, recae en gran parte sobre la familia campesina: De este modo, la relación salarial cubre sólo una pequeña fracción de la reproducción biológica y social del trabajador rural y su familia. Sin el aporte de la economía parcelaria, las unidades capitalistas muy difícilmente podrían extraer una tasa de ganancia significativa que les permite continuar con su actividad en el campo" (Martínez, 1984:108).

### Interpelación por la construcción de una cultura nacional auténtica

La historia del pensamiento, como producción de narrativas, es, en un sentido general, la genealogía de las prácticas discursivas que dan lugar al apareamiento de los objetos, de narrativas; a diferencia de aquellas discursividades que se registran en la metafísica de la presencia, que parte del presupuesto de una comprensión/traducción inmediata (distorsionada o no) del mundo y del lenguaje desde la perspectiva de un sujeto. Por tanto, no llevamos a cabo ni una historia tradicional de las ideas, en la medida en que no nos centramos en la conciencia de 'algún' sujeto, ni una historia de las ciencias, en la medida en que no nos ocupamos de la historicidad de los problemas de una disciplina, sino más bien nos ocupamos de la construcción de los espacios de visibilidad/inteligibilidad. En este sentido, sostenemos que la producción de objetos se inscribe en tradiciones, intelectuales y culturales, cuya genealogía es necesaria, sin la cual no es posible la continuidad desde la ruptura (Laclau, 2000: 189). No se trata de negar, simplemente, una tradición crítica, sino de interrogar su actualidad.

Consideramos que los objetos del pensamiento son modos de apropiación/producción de mundos y que su genealogía, ni es lineal ni corresponde a una evolución progresista, pero tampoco se restringe a una coyuntura, pues está relacionada a entidades históricas como la nación, el Estado, la civilización, y de procesos y dinámicas orientados a subvertirlos o no. La imbricación de los objetos con las entidades históricas es aquello que hay que explicar sin caer en el reduccionismo economicista que ha predominado en nuestro país. En este sentido, la construcción de los 'objetos de pensamiento' contribuye a definir la realidad de la que se habla, surgen como acontecimientos en el campo de lo visible, de lo inteligible y de lo pensable. Por tanto, afirmamos el carácter contingente de la fundación de sus presupuestos sobre la verdad y la historia, ya que los 'sistemas de pensamiento' son entidades incompletas, 'abiertas', lo que hace posible su genealogía (Deleuze, 1998; Palti, 2007). La preocupación crítica por el desarrollo del capitalismo es correlativa con otra, el problema de la nación y su inserción en la dinámica del sistema mundo. Así podemos decir que la crítica a la novela indigenista y al proyecto histórico de la aristocracia y de los terratenientes son el correlato crítico de las interpretaciones sobre la vía

de la disolución de la hacienda serrana. Ambos objetos se entremezclan, se complementan y se yuxtaponen.

La literatura operó como un 'pretexto' para la indagación crítica respecto de lo nacional. A la novela se la 'leyó' como lugar de objetivación de la conciencia de un proyecto histórico-social de clase. Por medio de esta lectura 'sociológica' de la literatura, o de la cultura, se reconstruyó los diversos proyectos políticos leyendo en las tramas y los *contenidos* novelísticos de distintas novelas, o cuentos, para hacer visibles los contenidos de la conciencia social. Esta estrategia de descripción y crítica de la 'ideología', cuya momento fundacional lo encontramos en el texto de Cueva *Entre la ira y la esperanza*, se mantiene hasta mediados de los años ochenta.

La lectura crítica de la historia de la cultura ecuatoriana en el despliegue de la modernidad capitalista, desde el momento tzántzico hasta mediados de los años ochenta construyó una narrativa de la nación, capaz de contribuir a los requerimientos nacionalistas de una izquierda política. Narrativa que va a situar una periodización: la literatura del 'treinta' como el momento fundacional de la literatura nacional y a través de ella, la construcción de un imaginario nacional, por tanto de la emergencia del campo cultural; luego, un momento de institucionalización de las fuerzas creativas con la creación de la CCE, en 1944; y, finalmente, la emergencia de una nueva actitud intelectual identificada con la crítica ideológica, en la década de los años sesenta, y la nueva 'oleada' novelística y cuentista de los años setenta. No olvidemos que los narradores de los años setenta se autoconstruyen como continuadores de la literatura del realismo social y son ellos, los que principalmente, levantan la tesis del momento fundacional del treinta. Se inventan una tradición a través de ensayos críticos que interpretan la literatura de los años treinta, de la aparición de nuevos personajes (el cholo, el indio, el montubio), de la literatura de denuncia. Para los años ochenta, el problema de la 'cultura nacional' va a ser ampliamente discutido en una multiplicidad de trabajos, encuentros y coloquios<sup>35</sup>.

La cultura nacional como objeto. Los modos de abordar no es un asunto exclusivamente de la academia o del Estado, sino de la actividad política. Por lo tanto, se encuentra atravesado por querellas, por polémicas, acer-

35 No es coincidencia que el filósofo Bolívar Echeverría, inserto en otro espacio filosófico y cultural como el mexicano, reflexione sobre este 'problema'. Al respecto ver Echeverría (1986a: 179-205).

ca de lo que forma parte de la nación, de sus sujetos, de sus proyecciones; donde la voluntad de modernidad se expresa con mayor fuerza se visualiza en las contraposiciones conceptuales: de lo propio/ajeno, autenticidad/inautenticidad, nacional-estatal/nacional-popular. Al igual que el desarrollo del capitalismo, la cultura nacional, es un espacio discursivo en que está en juego los referentes de futuro, o pasado, que vehiculizan las tomas de posición política. Estos objetos son dilucidados desde la urgencia política de la crítica al capitalismo, de este modo se puede afirmar, como lo hace María Augusta Vintimilla, en *Cultura nacional: notas para la definición de un problema teórico*, que "el mercado nacional y la cultura nacional son las condiciones iniciales sin las cuales no es posible levantar un Estado Nacional" (Vintimilla, 1985: 8). Ensayo en el que se establece un conjunto de premisas para su dilucidación en una perspectiva gramsciana de 'cultura'. Los trabajos agrupados en el volumen, del que forma parte el ensayo de Vintimilla, son un intento de síntesis alrededor de este objeto inscrito en una matriz marxista, donde se describen los distintos proyectos históricos de nación a partir del concepto clase social<sup>36</sup>, por tanto, desde la perspectiva de la lucha de clases, "...diremos que lo que se pretende determinar son los proyectos culturales que las fuerzas sociales fundamentales... formulan y presentan como la 'cultura nacional', es decir como representativos de la sociedad en su conjunto" (Vintimilla, 1985: 13).

Pues, sin la construcción de una cultura nacional no es posible ejercer la hegemonía, esto es, la 'dirección intelectual y moral'. La 'sociedad civil' aparece como un espacio capaz de condensar la lucha por el sentido social, en el que se produce el enfrentamiento entre distintas clases por el control de las instituciones sociales y culturales capaces de producir el sentido social. La contraposición hegeliana-marxiana, Estado/sociedad civil, opera con un esquema interpretativo de la nación. Es más, "ubicar el Estado, y más específicamente la sociedad civil como el espacio donde se configura el sentido y la función de la cultura nacional es una de las claves teóricas que nos permiten instalar el problema de la cultura en sus verdaderas dimensiones históricas..." (Vintimilla, 1985: 11). De este modo la configuración de la hegemonía en el Estado se constituyó en una clave interpretativa de

36 "Dar al territorio una forma estatal y dar al Estado una forma nacional: es aquí donde los proyectos de las clases cobran sus formas específicas en propuestas de carácter nacional" (Vintimilla, 1985a: 9).

la lectura sobre la hegemonía en el capitalismo, “...la lucha de clases bajo el capitalismo puede ser emblemático representado por el enfrentamiento entre dos principios de agregación: uno, dominante, nacional-estatal; otro, dominado, nacional-popular” (Vintimilla, 1985: 17).

La tarea de la operación crítica fue la denuncia de la ideología, que afirmaba la existencia de una cultura nacional, a partir de la categoría de hegemonía. Al responder a un interés de clase, la idea de una ‘unidad nacional’, que supone aquella, no es más que una mixtificación. El principio de dominación burguesa identifica a la nación con el Estado, encargado de articular los distintos fragmentos en un proyecto nacional, por medio de una cultura que aparece como la cultura nacional, que no es otra que la expresión de la cultura de la clase dominante<sup>37</sup>. De modo que hay enfrentamiento entre proyectos históricos respecto a la cultura nacional. En este sentido, el concepto de ‘cultura nacional’ constituye un índice de una correlación de fuerzas en un momento dado.

Si hablamos de cultura dominante, ella sólo puede configurarse en oposición a otra que entendemos como dominada, y que tiene la posibilidad de erigirse en dominante en un determinado momento histórico. Porque la historia no es solamente la conspiración de cerebros malignos sino que es la historia de las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política y porque la historia de las clases subalternas mientras no se unifique en el Estado (Vintimilla, 1985: 21).

Definida la cultura como producción de sentido y de significación en la construcción de la hegemonía, les permitió demarcarse de otras concepciones. Una de ellas, reduce la cultura a un acto espiritual, y otras, la comprende como reflejo de los antagonismos sociales y de sus procesos de estructuración. De la mano de Gramsci, se establece la vinculación entre intelectuales y cultura. Se acepta la tesis gramsciana de la función de los intelectuales como organizadores, encargados de dotar de homogeneidad, social y política, de establecer principios normativos, y de generar conexio-

37 “El planteamiento del problema de la cultura nacional...esto es, de la cultura como producción social y como práctica de clase ligada a la construcción de la hegemonía— nos lleva a un cuestionamiento de la categoría abstracta de ‘cultura’ y más específicamente, de la cultura nacional, por las implicaciones ideológicas que aquellos términos encierran” (Vintimilla, 1985a: 20).

nes entre el poder hegemónico y los sectores subalternos<sup>38</sup>. De este modo, se justifica la lectura crítica de obras de intelectuales, escritores, artistas, al ser los intelectuales los trabajadores de la hegemonía (Gramsci, 1967), o los ‘funcionarios de la ideología’ (Althusser, 2004). Entendida la cultura desde la perspectiva de la dominación, las dificultades se encuentran en la definición de una ‘cultura popular’, pues ésta sólo parece existir como ‘una amalgama’ dispersa, diversa y definida en contraposición a la cultura dominante, a la ‘cultura oficial’. De manera que se produjo un conjunto de identificaciones esquemáticas: cultura oficial es la dominante, la cultura de los sectores subalternos, la dominada. Esquema propicio para el nacionalismo de izquierda.

La determinación histórica de la cultura nacional es el capitalismo, con la conformación de un mercado nacional, de un aparato administrativo capaz de unificar un territorio, “de un espacio económico autocentrado y generalizado dentro de los límites de una formación social dada” (Vintimilla, 1985: 33). En un país de capitalismo periférico dependiente esta posibilidad está atravesada de contradicciones generadas, por una parte, por la subordinación al “capitalismo mundial”, y por otra, por la “supervivencia de las formaciones económicas y políticas de la dominación colonial”<sup>39</sup>. En segundo lugar, el carácter heterogéneo del capitalismo dependiente, capaz de mantener a las distintas clases “atadas” a la herencia colonial. “En suma, dice, de la descomposición del sistema colonial no surge una clase que reúna las condiciones objetivas y subjetivas como para constituirse en hegemónica de un bloque en el poder” (Vintimilla, 1985: 35). En América Latina las burguesías no llevaron a cabo las ‘tareas nacionales’ (como la reforma agraria, el mercado nacional) por su inserción en el “capitalismo mundial” y por arrastrar una

38 “Todo grupo social surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y político...De ser un organizador de masas...” (Gramsci, 1967: 21); “El modo de ser del nuevo intelectual [...es] enlazarse activamente en la vida práctica como constructor, organizador y persuasor...” (Gramsci, 1967: 27).

39 “[Las formas coloniales]...no existe únicamente a manera de ‘herencia colonial’, como rezagos de un modo de producción superado, sino que tiene una existencia efectiva y objetiva en el nivel de la producción económica y en el de las formas que asume la dominación política, dada la vía histórica que sigue el tránsito al capitalismo en nuestros países” (Vintimilla, 1985a: 34). Aquí se puede percibir la vitalidad de una comprensión teleológica de la historia que aún operaba en esa década.

filiación colonial, pero que, sin embargo, necesitaban construir desde el Estado una nación. Una construcción ‘desde arriba’.

Por todo ello, a pesar de sus limitaciones, las nuevas burguesías sienten la necesidad de construir una nación y un estado nacional que no les dio la historia. En su lucha por convertirse en hegemónicas, cada clase y cada fracción de clase formula sus propios proyectos culturales (Vintimilla, 1985: 39).

Este tipo de argumentación plantea la tesis de las culturas enajenadas, o configuradas desde los requerimientos del capital<sup>40</sup>. Configura, finalmente, una percepción nacionalista de izquierda.

La relación nación/proyecto de clase/hegemonía se constituye en una grilla interpretativa, desde la que se constata la no existencia de la nación desde una perspectiva nacional-popular y de inautenticidad de la nación burguesa. Presupuesto que va a operar en la construcción de los argumentos ideológicos para la política pragmática de la izquierda. Se considera la nación como una invención social que la realiza el ‘sujeto-clase social’, sin embargo, a pesar de las declaraciones mantenidas el sujeto es sustancializado a partir de una comprensión teleológica de la historia, cuando se escribe que la burguesía no supo “cumplir con sus propias tareas”. El proyecto histórico de clase es comprendido como una autoconciencia del sujeto clase en su devenir histórico.

Este texto opera como una bisagra teórica en la interpretación de la primera mitad del siglo XX, esto es desde la revolución liberal de 1895 a la gloriosa revolución de mayo, en la que se buscó identificar los proyectos ideológicos de clase, en torno a la cultura nacional y la invención de la nación en el campo de la literatura de los ‘treinta’.

Los proyectos ideológicos de las clases presentan un sentido amplio y global de captación, tratamiento y prescripción, en tanto abarcan campos específicos (la nación, la cultura, el Estado, su contenido y fundamento en cada momento histórico) pero también reglamentan modos de vida e incluso costumbres (Suárez, 1985: 130)<sup>41</sup>.

40 “La sustancia de la nación, como peculiaridad de la historia de un comportamiento productivo y consuntivo particular, se convierte en una sustancia nacional configurada, a pesar suyo, como nación establecida por el capital” (Echeverría, 1986a: 188).

41 La ‘función’ de un proyecto es buscar la unificación de la ‘sociedad civil’ en torno a “determinados

Es decir, se rastrea en la primera modernidad (Kingman, 2006) la disputa por lo nacional. Las fuentes privilegiadas en esta ‘lectura’ lo constituyen el ensayo y la novela. Estrategia inscrita en la tradición que esta modalidad de crítica se fundara a finales de los años sesenta.

A partir de una lectura de los contenidos de la ‘obra’ de Remigio Crespo Toral, y la novelística de Roberto Andrade y Luis A. Martínez, se rastrean los proyectos históricos de la aristocracia terrateniente y la liberal-democrática. Es importante recalcar que la estrategia analítica sitúa el antagonismo social, entendida como confrontación entre clases por la hegemonía, entre la ‘clase terrateniente’ y la ‘burguesía’<sup>42</sup>, en un contexto de ‘crisis nacional’. La clase terrateniente pierde la capacidad de gestión hegemónica, a su vez, es increpada y cuestionada por la naciente burguesía de fines del siglo XIX.

De esta pugna interna entre las clases dominantes del país surge una interesante lucha ideológica en la que el poder de los terratenientes y su consenso en la sociedad civil pierden equilibrio pero no por ello dejan de formular propuestas y alimentar su proyecto nacional-estatal y cultural (Suárez, 1985: 131).

La lectura de los textos de intelectuales se explican al ser considerados estos como aquellos que son capaces de expresar la conciencia social, son *intelectuales orgánicos*, de ahí, una lectura que atiende fundamentalmente a los contenidos, no a las tensiones conceptuales o a las aporías que atraviesa la espesura de la escritura. No descuidemos, por otra parte, que la historia del pensamiento busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad de las narrativas, de los objetos, de los sistemas conceptuales.

Una de las características de la propuesta aristocrático-terrateniente se sostiene en la dicotomía conceptual: civilización/barbarie que, por otra parte, formó parte del discurso romántico latinoamericano del siglo XIX en la problematización de la nación (como lo fueron los casos de Sarmiento, Alcides Arguedas). Esta propuesta planteó que lo ‘vernáculo’, lo indí-

símbolos, mitos y creencias que permitan la ‘unificación colectiva’ en torno de una clase o de una fracción que implementa la dirección material y espiritual de la sociedad” (Suárez, 1985: 135).

42 Considérese que el uso de los términos ‘clase terrateniente’ y ‘burguesía’ se encuentran sin matizar, ni considerar la diversidad de sectores que estos términos incluyen. Son, en definitiva, una abstracción.



gena, 'lo americano', es un obstáculo a la construcción de la civilización, identificada con 'lo europeo'<sup>43</sup>. Expresado en la identificación de la cultura con la literatura, la obediencia a los "cánones clásicos", y en la supremacía de lo idílico sobre lo real. Premisa que hace que se narre situaciones idílicas, donde el campesino, el indígena, se confunden con el paisaje, donde se

pinta al indio dentro de situaciones bucólicas, eglógicas, en las que no se oye jamás el grito de protesta, sino una suerte de 'angelus' de gratitud al patrón y al orden establecido y 'natural'. La voz de la clase dominante no acepta las contradicciones, las vela (Suárez, 1985: 140).

En la identificación del indígena con el paisaje, la civilización con lo europeo, los 'productores culturales' son miembros de la aristocracia, los 'hombres de talento', uno de cuyos fines es educar al pueblo en los valores de la civilización<sup>44</sup>. Este tipo de afirmaciones hace que el proyecto aristocrático-terrateniente se construye, para sí mismo, un discurso de continuidad con los valores de la hacienda heredados desde la Colonia, donde se resaltan los *valores* hispánicos<sup>45</sup>, y por medio de varios nombres propios establecen una 'continuidad histórica': Olmedo, Rocafuerte, Solano, García Moreno. En ésta, se encuentran excluidos el mundo indígena, la 'cultura popular', lo cotidiano 'real'. La civilización se encuentra identificada con la 'blancura', el purismo fonético, el 'abolengo', la religión católica, la tenencia terrateniente de tierras. Comprensiones extremadamente esquemáticas y dogmáticas que opera como argumento ideológico de la política práctica de la 'liberación nacional', pero que

43 "La clase dominante no podía resistir esta tentación, reto histórico a la vez, de saberse forjadora de una nación y de una peculiar cultura 'nacional' que busquen su enraizamiento en la historia, en la de sus abuelos coloniales y en las crónicas de descubridores y conquistadores, jamás en la grandeza americanas aztecas, mayas, incas, araucanas, guaraníes; mucho por en lo popular contemporáneo" (Suárez, 1985: 138; énfasis de Suárez).

44 "En principio es necesario reiterar algo que ya habíamos afirmado antes: la concepción de la superioridad del trabajo 'puramente' intelectual' junto con la superioridad de sus ejecutores quienes se alzan sobre 'las masas incultas', calificadas como *receptoras* de los productos culturales para 'ser civilizadas'. Esta es la premisa de la que parte el proyecto histórico de la aristocracia..." (Suárez, 1985: 147; énfasis de Suárez).

45 "como se advierte, España es el sustento esencial, pero no sólo tal sino sustento mitificado, porque la conquista es gentilmente interpretada como 'colonización' en lugar de avasallamiento, dominación, despojamiento y rudeza, que es lo que fue..." (Suárez, 1985: 159).

sin embargo, intuyen sin problematizar, la necesidad de una crítica a las categorías de la subjetividad colonial que ha operado como pliegue en la vicisitud de la modernidad capitalista en nuestro país. Lo descrito es un mundo de sentido común de los sectores conservadores-terratenientes. La continuidad de este proyecto se extiende en la conciencia oligárquica. ¿La cultura eglógica no fue cuestionada ya en el momento tzántzico? Con una mayor complejidad interpretativa, pero no por ello menos esquemática, se puede situar las similitudes con el trabajo de Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza*.

La noción de *texto* fue considerada como lugar donde se materializa la ideología y donde se presentan, se explicitan los proyectos históricos de las clases. En otras palabras, los textos operan como una superficie visible de la conciencia de la clase. Inscribiéndose en una metafísica de la presencia, es decir, en la supuesta transparencia de la voz, de la conciencia en la representación, en la escritura como sucedánea de la voz. Suponer, lo que ya es mucho, que la conciencia de una clase se muestra en un texto, es otro modo de aceptar que la realidad, o 'el afuera', se transcribe por medio de la representación. El texto como voz, como conciencia. La 'torsión' de la conciencia se opera desde la ideología, en el sentido althusseriano, en dos dimensiones: al mismo acto con el cual se alude a las condiciones de existencia material, elude la comprensión de la totalidad del mundo material. La metafísica de la presencia se sostiene en una comprensión soberana del sujeto, donde el texto es la objetivación de la voz (Derrida, 1975). La insistencia en la lectura de contenidos de los textos se inscribe en esta perspectiva, más aún cuando se afirma que la literatura ocupó el lugar que en otras sociedades lo ocupan las ciencias sociales<sup>46</sup>.

De la misma manera la propuesta liberal democrática es rescatada, literalmente, en las novelas *Pacho Villamar*, de Roberto Andrade, publicada en 1900, y *A la costa*, de Luis A. Martínez. En ambos casos se

46 "Este carácter 'ancilar' surge del desarrollo mismo de nuestras formaciones sociales en las que no han prosperado abundantemente las ciencias sociales cuyo objeto lo captó, colateralmente, la literatura y quizás, de manera más relevante la literatura" (Suárez, 1985: 167). "El Ecuador...las ciencias sociales no existen como tales y su ausencia 'obliga' al productor literario, a la vez militante político, a asumir en el texto narrativo tal tarea de conocimiento de la realidad y de formulación de proyectos históricos a través del discurso artísticos. En suma, como puede verse, la ancilaridad resulta ser una característica intrínseca y permanente en las literaturas latinoamericanas" (Suárez, 1985: 167-8).

produce una descripción de la trama novelística estableciendo correspondencias con la historia del liberalismo. En el primero, se muestra “el momento anticlerical furibundo del liberalismo machetero”, en el segundo, se percibe una síntesis de la radicalidad alfarista y “avisora la castración y frustración del proyecto liberal originario alfarista y democrático” (Suárez, 1985: 168). Se efectúa una trasposición mecánica de la trama de las novelas con los antagonismos sociales y la dinámica de la estructura económico-social. En estas, sostiene Suárez, hay una crítica a la dominación con la descripción de los personajes, como el fraile, el teniente político, el campesino. Del mismo modo, se produce una exposición de los valores, del humanismo burgués, del liberalismo. “A la costa’ es la comprobación [de] la combinación de la función ‘puramente’ literaria con la ‘ancilar’ en beneficio de un análisis de los constitutivos ideológicos de la fracción hegemónica en manifestaciones concretas de su cosmovisión” (Suárez, 1985: 177). Sin embargo, la exposición del proyecto liberal democrático es justamente aquello que no se ha realizado, y que va a ser considerado como una promesa a alcanzarse. Se ha producido una ‘literaturización’.

El énfasis puesto en la articulación de clase/proyecto histórico/texto, o en otros términos, estructura económico-social/ideología, constituye la matriz de esta afirmación. La literatura no es evaluada en términos estrictamente literarios, o estéticos, valoración que sí se llevó a cabo, sino, ante todo, como una expresión ideológica de una conciencia de clase.

Lo que queremos decir en última instancia es que la literatura como forma de conocimiento tiene su propia esfera de acción, construye ‘su’ verdad a partir de su propio piso de verosimilitud y que, esta verdad, siendo de distinto orden que la verdad real, no está divorciada de ella (Vintimilla, 1985: 165).

Por consiguiente, leer la literatura desde la crítica ideológica practicada abundantemente se convirtió en una estrategia para descifrar los contenidos de la ideología de la dominación o del devenir capitalista ecuatoriano. En este sentido, la fundación de la nación en la ‘literatura del treinta’ es una tesis central de esta configuración crítica (Moreano, 1983a; Cueva,

1993<sup>47</sup>; Tinajero, 1984<sup>48</sup>; Vintimilla, 1985; Arcos, 2006b), y se ha convertido en principio normativo de la interpretación cultural y literaria del Ecuador. Se habló de una ‘nacionalización de la literatura’, entendiéndose por tal, el proceso de articulación del ser social, pero al mismo tiempo de producción imaginaria de la nación

el ¿qué somos? de la narrativa del treinta, no es una pregunta literaria, es una pregunta social que se impone como una necesidad una vez que las oligarquías dominantes ya no pueden pensarse a sí mismas como los componentes exclusivos de la nacionalidad (Vintimilla, 1985: 272).

La crisis política del Estado oligárquico, la crisis económica surgida por la caída de los precios internacionales de la ‘pepa de oro’, y la emergencia de los sectores medios junto con el apareamiento del ‘proletario’, para 1920, gestaron las condiciones para la aparición de la literatura del ‘treinta’. No sólo se buscó y se creó un nuevo lenguaje, además, se

incorporaron a la cultura literaria y artística ‘nacional’ personajes, idiosincrasias y culturas hasta entonces menospreciadas: la de los indios, los cholos, los montubios... los mulatos, los negros los habitantes suburbanos y proletarios del país. Todo ello, dentro de una nueva visión de la historia, de la sociedad en general y de sus múltiples conflictos (Cueva, 1993: 128).

En la multiplicidad de novelas, cuentos, el tema recurrente es la denuncia del capitalismo en su avance arrollador, donde se desfiguran mundos de la vida tradicionales y el ritmo de la aceleración impuesta por la valorización del valor hace que “todo lo sólido se desvanezca en el aire”. Esta literatura es un componente de la creación de una cultura nacional popular<sup>49</sup>, po-

47 “La fundación cultural del Ecuador...ocurrió pues a pesar de las clases dominantes y gracias a la vigorosa presencia social, política e ideológica de una *intelligentsia* surgida de las nuevas capas medias, estrechamente aliadas con los sectores dominantes” (Cueva, 1993: 126).

48 “...esa literatura representa la fundación de la posibilidad de una cultura *nacional popular* en el Ecuador” (Tinajero, 1986a: 47).

49 “¿En qué consiste la ‘novedad’ de la literatura de la década del treinta? se pregunta María Augusta Vintimilla...en el caso de los escritores del treinta, la novedad que hay que anotar es que la adopción de una posición ideológica en la relación entre la literatura y la sociedad es asumida, y aún buscada, en forma consciente, voluntaria y deliberada: Es más, tal relación es uno de sus

dríamos decir, de un proyecto histórico nacional-popular. “De ahí que esa literatura no sólo recupere lo indio y lo montubio, sino prácticamente los elementos de nuestro disperso ser social” (Cueva, 1993: 134).

No es casual que esta lectura crítica contribuya a la legitimación de los argumentos nacionalistas sostenidos por la izquierda de los años setenta a los ochenta, en la necesidad de sostener y crear historicidad de una voluntad popular-nacional negada, enajenada, por el capitalismo. Voluntad negada a la que decía representar políticamente. En consecuencia, la posibilidad real de una nación aparece en un proyecto histórico que ponga en su centro la superación del capitalismo y cumpla con las tareas incumplidas por las clases dominantes. Podemos decir que la problemática de la verdadera cultura nacional operó como un lugar de ruptura y continuidad que formó parte del devenir de la modernidad capitalista. Si la noción de cultura nacional fue cuestionado por ideológica, al decir que encubría una perspectiva hegemónica de clase ‘burguesa’, no fue suficiente hacer explícitos los contenidos de los proyectos históricos, por el contrario era necesario elaborar una historicidad de las ‘negaciones’, de las ‘imposibilidades’ de ‘ser nación’. En este sentido, los planteos de Fernando Tinajero nos pueden ser útiles para situar una trayectoria de la nación negada: “... la reiterada aparición del tema de la cultura nacional demuestra que no es éste un simple tema para disposiciones eruditas, sino *un auténtico problema vital que no ha sido resuelto en el terreno de los hechos*” (Tinajero, 1984: 14, énfasis de Tinajero).

Sin salir del horizonte de la crítica ideológica, sino inscribiéndose dentro de su espesura discursiva, esto es, la explicación de la ‘cultura nacional’ desde la relación entre las clases y su ideología, es donde se produce una narrativa acerca de la nación negada. Especialmente si se considera que la historia universal existe entre nosotros no “por haberla hecho, sino por haberla pa-

---

componentes constitutivos fundamentales: la literatura es, para ellos, una forma de la acción transformadora de la realidad; es una práctica indisociable de la actividad política. Pretenden, a través de la literatura, la transformación de la realidad: transformación de la materialidad social mediante las denuncias de las condiciones de existencia de una gran parte de la población ecuatoriana; transformación de lo político, por la constatación, en sus obras narrativas, de la insoluble vinculación del poder político con las clases responsables de la opresión económica; transformación de lo ideológico por el cuestionamiento de la estrechez ideológica de las oligarquías y de su incapacidad para incorporar a sus proyectos nacionales los contenidos populares, incapacidad que se resuelve de ser la clase dirigente que otorgue un contenido nacional al Estado...” (Vintimilla, 1985b: 277-278).

decido”. Desde una lectura de corte *hegeliana*, realizada como transposición del devenir de la ‘conciencia desgarrada’ desarrollada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu, especialmente la dialéctica del amo y del esclavo<sup>50</sup>, se propone Tinajero hacer la *historicidad* de la *conciencia nacional*.

La Colonia, en esta narrativa, carece de una conciencia nacional por encontrarse dominada por la ‘vida ajena’ (léase, Europa), donde sólo existe la expresión de la ‘conciencia del amo’, y donde las formas culturales (léase, teatro, poesía colonial) son imitaciones, copias y calco de lo que produce en la ‘metrópoli’. ¿Qué sucedía con los sectores subalternos? ¿Estaban pasivos, doblegados, silenciados? Sobre este punto, sólo se puede decir que hay ausencia de investigación, pero además, ausencia de interés por este tipo de investigaciones. Las mismas premisas sólo conducen a perseguir aquellas expresiones ‘que pueden ser registradas’ y se han convertido en canónicas. La emergencia de una ‘identidad nacional’ va a producirse en el siglo XVIII, con “La carta geográfica de Maldonado y la *Historia* de Velasco: primer intento de definir las coordenadas de espacio y tiempo en las que se inscribe un ente histórico diferenciado, no sólo con el propósito de conocerlo, sino también de darlo a conocer a los europeos” (Tinajero, 1984: 26; énfasis de Tinajero). Se pasa, dice, de una cultura de la imitación a otra, de utilización de los modelos hispánicos. El esclavo, en el lenguaje hegeliano usado por Tinajero, son los ‘sectores dominados’ de la Colonia, que se encontraban atravesados por el antagonismo expresados en la contraposición de ‘criollos’ e ‘indígenas’. Esta contradicción va a objetivarse en un nombre propio, Eugenio Espejo<sup>51</sup>, quien encarna la “conciencia del ser intuido”. Se entiende que este ser intuido es la nación que se vislumbra a sí misma. Esta conciencia fue la que condujo las luchas de la independencia.

Con la independencia se inicia otro ‘momento’ de la conciencia nacional expresado en el pensamiento romántico donde se configura el proyecto

50 Sobre este tópico fue frecuente la lectura de los cursos que Alexandre Kojève diera sobre *La fenomenología del espíritu*, Kojève (1971). Un autor contemporáneo que aborda una lectura sobre este tema, Veraza (2005).

51 “Fue un indio quiteño... quien asumió con todas sus implicaciones esa contradicción interna del Esclavo... Fue quien reflejó la conciencia escindida de un ser intuido que no acababa aún de definirse... *La conciencia de su época es la del ser intuido*, suficientemente clara para permitirle hablar de los quiteños y no de los españoles de Quito, pero suficientemente oscura todavía para impedirle ver la medida propia con la que habían de ser medidos: por eso, para exaltarlos, no encontró nada mejor que compararlos con sus semejantes europeos” (Tinajero, 1984: 28; énfasis de Tinajero).

histórico de la ‘naciente burguesía’, una ‘conciencia del ser deseado’ del ‘ser nacional’<sup>52</sup> cuya expresión política sería el Gobierno de García Moreno. Sin embargo, este deseo de constituirse va a negarse con la no conclusión de la Revolución Liberal. El nuevo contenido de la conciencia es la del ‘ser negado’, cuya negación se va a producir con la matanza del 15 de noviembre de 1922. La literatura del ‘treinta’, como ya lo hemos mencionado, es la que abre la posibilidad de soñar un proyecto nacional-popular. La burguesía no cumplió con la revolución liberal la ‘tarea’ de producir una nación, entonces, ésta se trasladó al proletario

la conciencia del ser negado fue conciencia alumbrada por el proletario tierno de nuestros aurales años veinte, pero no como conciencia de ser proletario, sino como conciencia de un ser nacional que en el mismo movimiento descubriría que para definirse como tal tenía que empezar por liberarse... Pero como el Estado nacional sólo había sido un deseo, la ‘isla del ensueño’ de una burguesía nonata y abortada que durante el siglo XIX se había fácilmente confundido con la ‘aristocracia’ terrateniente, el proletario encontraba que su misión consistía *a la vez* en consolidar el Estado nacional-burgués y en destruirlo (Tinajero, 1984: 49).

De manera que la crítica, como desmantelamiento de la ideología y de los mitos, ubica a la ‘teoría de la cultura nacional’ como una teoría que forma parte del lenguaje de la dominación. Cuya trayectoria, desde el pensamiento romántico hasta la ‘teoría de la pequeña nación’, acompaña el proceso de constitución de un ‘sueño de modernidad’. La matriz clase/proyecto ideológico, al ser la base de la interpretación ‘hegeliana’ de las conciencias, *intuida, deseada, negada*, para situar en el ‘proletario’ el encargado de la realización de la nación, no hace otra cosa que construir una narrativa mesiánica y teleológica. Mesiánica, el proletario no sólo se encarga de suprimir la clase, sino, además, de ‘reconciliar’ a la nación con su ser mismo.

52 “...Fue entonces cuando terminó la Colonia para hacer lugar al Estado oligárquico que representa un nuevo comienzo de la dialéctica del amo y del esclavo. Nuevo comienzo que sin embargo no parte de síntesis del ciclo anterior, sino de su inmediata frustración: no es que el esclavo de ayer se haya convertido en el amo de hoy, sino que el amo y el esclavo, por diferentes desencuentros, se habían separado para volverse a encontrar bajo máscaras que recién ahora han empezado a descubrirse” (Tinajero, 1984: 31).

Teleológica, los ‘sectores subalternos’ van a vivir un renacimiento, esto es, con la destrucción de la enajenación que ha constituido la experiencia fundamental del ‘ser nacional’ en el Ecuador<sup>53</sup>. Este mesianismo se diferencia del de Benjamín Carrión en que coloca el futuro por delante.

### El abandono del objeto desarrollo del capitalismo y la emergencia del culturalismo

La configuración de la crítica de la que nos hemos ocupado ha hecho surgir varios problemas, entre ellos, la forma del régimen de pensamiento en que se sitúa y que le articula en la diversidad de objetos. La labor emprendida por esta crítica es un continuo proceso de des-identificación con lo que han llamado la ciencia oficial, la historia oficial, a la cual casi nunca la describen o caracterizan. La des-identificación ha hecho posible, sin embargo, la producción de una narrativa acerca del desarrollo del capitalismo, de la nación, de la cultura nacional, desde las cuales se ha denunciado los mecanismos de poder y las formas de dominación social e ideológica. Este no es un trabajo de ‘comentarios’ de autores críticos o la reconstrucción intelectual de algunos de ellos. Si consideramos a algunos autores lo hacemos como un pasaje a un *universo conceptual*. Ya se ha ganado mucho con la certidumbre de pensar en un lenguaje de manera que su reconstrucción y deconstrucción nos sitúa por fuera de la problemática del sujeto. No buscamos transmitir una experiencia existencial, sino dar cuenta de un dispositivo. Buscamos algo más acotado, la construcción de los objetos de la crítica en un momento de advenimiento y afirmación de la modernidad capitalista periférica.

La constante denuncia de la ausencia de cultura nacional, o de una nación ecuatoriana, se inscribe en las propias premisas de la configuración de la crítica que operó desde finales de la década de los años sesenta. Una de sus características, sin embargo, es la escasa inmersión en los archivos, en los testimonios, más propenso a la fabricación de un ‘argumento’ ideológico, de carácter marcadamente doctrinario, que a la problematización

53 Al respecto, se puede consultar: Tinajero, Fernando (1990).

reflexiva y sistemática. No se trata de caer en el viejo reclamo de la ausencia de trabajos empíricos, sino de situar la poca inmersión que el mundo de 'lo empírico' ha producido en un armazón conceptual y el material etnográfico. Los trabajos que mayor riqueza crítica son aquellos que operaron con el uso de los archivos. En general, los materiales con lo que se trabajó son los textos considerados canónicos, especialmente en la literatura, en el trabajo de objetivación de una conciencia social, de un proyecto histórico de clase, etc. De modo que rastrear la producción de un 'autor' fue considerado como una elaboración de una 'historia de la conciencia' social o nacional. Enunciado por sí mismo paradójico si consideramos la poca relevancia que ha tenido los trabajos sobre los 'sujetos subalternos' en esta configuración. Cuando se alude a los campesinos e indígenas, y a los obreros se lo realiza desde el discurso político instrumental favorable a una izquierda nacionalista.

Reconozco que esta designación, 'izquierda nacionalista', es fuente de controversia y de equívocas interpretaciones. Sin embargo, se afirma un discurso nacionalista al denunciar la subordinación de la burguesía ecuatoriana a los dictámenes del imperialismo, del 'capitalismo mundial'; cuando se denuncia el carácter 'antinacional', servil, sumiso, de la burguesía a los centros metropolitanos del capitalismo internacional. Sin duda, es desde una noción implícita de 'nación' desde donde se hace posible esas denuncias. A pesar de lo indicado, el problema del nacionalismo fue considerado como una ideología burguesa, pero lo que ha existido, se dijo, son burguesías entreguistas, antinacionales, 'traidoras'. La crítica, identificada de izquierda ha desconocido, aún lo siguen haciendo, la existencia de un 'nacionalismo de izquierda' fundado en nociones como la auténtica cultura nacional, retorno del mundo indígena, des-enajenación cultural, afirmación de lo propio, etc. La nación propia, auténtica sólo sería posible con la revolución comunista, o socialista<sup>54</sup>. En este sentido, una de los fenómenos

54 Cecilia Méndez muestra que no es casual que no se estudie el fenómeno del nacionalismo en América Latina, pues, "los intelectuales de izquierda sostenían que sus clases gobernantes carecían de nacionalismo y eran históricamente: *burguesías compradoras*, en lenguaje marxista de la época. Esta fue una de las premisas centrales de la teoría de la dependencia. Mal podían pues los latinoamericanos (en particular los sudamericanos) estudiar un fenómeno –el nacionalismo– cuya existencia no percibían, no obstante el nacionalismo implícito en su incriminación a las elites gobernantes de sus respectivos países por 'entreguistas'; igualmente nacionalistas fueron prácticamente todas

históricos considerados, aunque no de modo explícito es la nación y el nacionalismo, a partir de un presupuesto fundamental: éstos sólo serán posible desde el fin del capitalismo. ¿No es acaso la modernidad capitalista que hace posible la figura de la nación?

Algunos acontecimientos contribuyen a producir un 'giro epistemológico' en el dispositivo crítico hasta ese momento vigente, constituyéndose en un momento de inflexión: la escalada irrefrenable del neoliberalismo, que llamaron la 'derechización de occidente'; el tránsito hacia una mayor preocupación por la subjetividad, el orden de la representaciones y de los discursos, como de los dispositivos de producción de subjetividad<sup>55</sup>, que ha permitido hablar de un 'giro cultural' en las ciencias sociales y la filosofía (Sandoval, 2009; Jameson, 1999), que supuso la presencia temática del *culturalismo*, los *movimientos sociales*, la *comunidad andina*, la *hibridez cultural*, una mayor aproximación a la '*heterogeneidad*' cultural y, por último, una reflexividad creciente sobre la modernidad, que abrió espacio a la deconstrucción crítica de la modernidad capitalista desde una matriz marxista-heideggeriana, como fueron las tesis propuestas por Bolívar Echeverría, en la que buscó formular una propuesta, no sólo de inteligibilidad de la modernidad, sino de la pregunta acerca de si es posible una modernidad no-capitalista. En esta pregunta, Echeverría recoge el deseo utópico que acompañó al discurso de la crítica que hemos recorrido.

Una de las temáticas que emergen con el 'retorno democrático', en el país en 1979 y en resto de América Latina durante los primeros años de los ochenta, fue la democracia. La dilucidación de la democracia, para estos autores, está ligada a la necesidad de preguntarse sobre las posibilidades organizativas o de las tareas que debe enfrentar la 'izquierda progresista'<sup>56</sup>.

las guerrillas latinoamericanas de los años sesenta y setenta. [...]. Por ello el nacionalismo latinoamericano del siglo XX se expresó como 'antiimperialismo', en alusión directa a la política intervencionista de Estados Unidos" (Méndez, 2009: 243).

55 Este tránsito hace posible que los *estudios culturales* y la *crítica poscolonial* adquieran relevancia en la 'nuevas' formas de la crítica.

56 "...pero tampoco creo, ni deseo, incluirme en las filas de quienes estiman que la cuestión de la democracia puede ser considerada en abstracto, 'filosóficamente', por encima de los problemas, contradicciones, articulaciones y correlaciones de fuerzas del mundo real. Por el contrario, me interesa rescatar todos los problemas y preguntarme en qué grado ellos favorecen o no el florecimiento de la democracia...qué contenidos concretos dan a cada democracia las clases dominantes... y qué respuestas y alternativas ofrecen *frente a esta realidad* las fuerzas socialistas y de izquierda en

La denuncia a su mixtificación, apología, que consideró que la democracia por sí misma tenía la capacidad de resolver los problemas de la desigualdad estructural, de la pobreza, de la marginación, etc.; formó parte de la ‘resistencia’ al neoliberalismo y de la necesidad de ‘rescatar’ la vigencia del pensamiento crítico en la era del ‘neoconservadurismo’. El ‘viraje conservador’, como lo denominó Agustín Cueva, está caracterizado por la propuesta privatizadora del Estado, con una mayor concentración mundial del capital en las empresas transnacionales, con un auge del ‘conservadurismo’ en las costumbres, por ende, un incremento en los mecanismos de normalización social, étnica, política, sexual (Cueva, 1987b); factores que han contribuido a un mayor incremento del racismo, la xenofobia.

Entre las señas identificadas con este ‘viraje’ se encuentran el *cambio* en la *orientación* de la intelectualidad a favor de los requerimientos discursivos de legitimación del ‘nuevo orden’. Ya no son intelectuales críticos, sino funcionarios de la ‘nueva’ hegemonía del capital<sup>57</sup>, son expertos internacionales. Una comprensión de la diversidad cultural que va desde el darwinismo social al multiculturalismo, como proyecto ideológico del capitalismo tardío<sup>58</sup>; un desplazamiento hacia el centro de los partidos de izquierda, ocupando posiciones socialdemócratas, la adherencia irreflexiva a la democracia, “Si se observa el conjunto de fenómenos hasta aquí analizados, la conclusión que inequívocamente se impone es la de un profundo movimiento de Occidente hacia la derecha: *he ahí el gran triunfo de la burguesía imperialista*” (Cueva, 1987b: 31, énfasis de Cueva). La ‘tarea’ que se impone frente a la ‘victoria’ de la ‘nueva derecha’ es la resistencia y la denuncia al avance del ‘imperialismo’<sup>59</sup>.

general...” (Cueva, 1988a: 12). Este texto, conjuntamente, con *América Latina en la frontera de los años 90*, del mismo autor, discute el problema de la democracia, de la crisis, de la deuda externa, de los procesos de democratización en América Latina, etc.

57 “Si el triunfo de la burguesía en Europa Occidental sobre su clase obrera no parece dejar lugar a dudas, lo mismo puede decirse con respecto a su victoria sobre una intelectualidad hasta entonces descarriada. Es bastante conocido que en Francia, por ejemplo, la segunda mitad del decenio de los setenta se caracterizó por un vertiginoso desarrollo de corrientes de pensamiento extremadamente reaccionarias, como la de los llamados ‘nuevos filósofos’ o la ‘nueva derecha’” (Cueva, 1987b: 26).

58 Para una crítica del ‘multiculturalismo’ como ideología en el capitalismo tardío ver (Zizek, 1998).

59 “Antes de ganar el diploma de civilizados y demócratas a la occidental, aspiramos a contener la avasallante barbarie que para nosotros significa la era reaganiana, levantando frente a ella alternativas más humanas. Nada garantiza que nuestra razón de pueblos oprimidos y subdesarrollados

Sin negar la importancia política de estos gestos y demandas, lo que podemos percibir es el agotamiento de una forma de comprender la crítica, como denuncia de la ideología e inserta en la militancia de izquierda. No se quiere decir que no se participe de la necesidad de luchar contra las formas de exclusión y dominio biopolítico o en la búsqueda de otra realidad distinta al capitalismo existente. Lo que nos interesa es mostrar el horizonte de visibilidad/inteligibilidad abierto por unas premisas acerca de la crítica que emergió durante las décadas de los años sesenta y setenta. No se trata de decir, como algunos autores, que lo que se vivió es una derrota política, no teórica, ni epistemológica, fruto de un movimiento contrarrevolucionario<sup>60</sup>, sin duda, de mucha violencia y monstruosidad. En los umbrales civilizatorios de la modernidad capitalista una afirmación de ese tipo no es más que una apuesta a un sistema de pensamiento<sup>61</sup>. El marxismo, en sus distintas versiones, fue uno de los discursos reflexivos de la modernidad que radicalizó las promesas modernas con la necesidad de ‘superar’ el capitalismo, o como se interroga Bolívar Echeverría, la posibilidad de una modernidad no capitalista (Echeverría 1994, 1995, 1998, 2006).

Uno de los rostros de la ‘derechización’, para Cueva, es el abandono de algunas categorías de la analítica marxista como *imperialismo*, *lucha de clases*, *revolución proletaria*, *ideología*, etc. al nombre de una nueva problemática, la ‘posmoderna’ y de la des-legitimidad de los grandes relatos emancipadores. La posmodernidad es considerada como una forma ideológica de legitimación del capitalismo tardío (en la que concuerdan autores de distinta procedencia como F. Jameson, Adolfo Sánchez Vázquez, Agustín

vaya a salir triunfante, al menos en el corto plazo: más esa dosis de incertidumbre inherente a toda lucha tampoco justifica que claudiquemos de antemano” (Cueva, 1987b: 36).

60 “La sociología radical, totalizante, crítica, con una perspectiva analítica centrada en el desarrollo y dependencia y provista de una propuesta explícita de cambio estructural de nuestras sociedades, que caracterizó al período que aproximadamente va de 1965 a 1975, no sucumbió ante el solo peso de sus contradicciones y limitaciones teóricas (que por supuesto, las tuvo), sino que fue víctima de una de las *contrarrevoluciones* culturales (y desde luego políticas) más violentas de la historia latinoamericana. Infinidad de facultades y escuelas de sociología y de ciencias sociales en general fueron clausuradas; millares de intelectuales que en ellas trabajaban fueron perseguidos, ‘desaparecidos’, forzados al exilio o, lo que a veces es peor, reducidos al silencio o al discurso ultracifrado...” (Cueva, 1989: 104).

61 Respecto a la ‘crisis’ del marxismo, se ha derramado mucha tinta sobre la respuesta que el pensar marxista ha dado respecto a su crisis. Puede leerse (Palti, 2005a; Badiou, 1985).

Cueva, Roberto Follari), “...Y es que la seductora imagen –mitad idílica, mitad decadente– de una posmodernidad lúdica y refinamente escéptica, dista mucho de corresponder a los datos crudos de la realidad” (Cueva, 1989: 84)<sup>62</sup>. En la medida en que la ‘posmodernidad’ ha representado la ‘pérdida’ del sentido de nación, o la ausencia de una ‘plena soberanía’ no hace posible que se viva en los países subdesarrollados la democracia. Los ‘hechos’ como las guerras de baja intensidad en Centroamérica, el incremento de la dependencia económico-financiera, etc. desmienten a la posmodernidad. ¿Es suficiente esta afirmación? ¿No es acaso la ‘posmodernidad’ un intento de problematización de la crisis civilizatoria? Lo que se vivió, para Cueva, no es el tránsito hacia una nueva posibilidad del pensar crítico, sino una ‘derrota’, una ‘contrarrevolución’,

y es que debemos comprender que la contrarrevolución imperialista de los años ochenta, no es sólo política, militar y económica, más también ideológica, cultural y ética. Si el capitalismo contemporáneo, hasta la década pasada era todavía un capitalismo vergonzante, con cierta dosis de mala conciencia, de remordimientos, *vis-a-vis* de los pobres, el capitalismo de la era reaganiana ha ‘superado’ todos aquellos ‘complejos’. Hoy se ufana de su propiedad privada, reafirma su fe en las leyes del mercado sin ningún control estatal, rechaza cualquier forma de *welfare state* o de ‘populismo’ que intente hacer algo a favor de los menesterosos (Cueva, 1989: 88).

El viraje significó el cambio del horizonte de expectativas en el mundo de la vida, y la ‘posmodernidad’ fue considerada como un componente ‘ideológico’ del neoliberalismo.

El viraje como un ‘hecho’ planetario, cuyo símbolo materializa la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989, exigió preguntarse acerca de

62 “...no por azar volví a escuchar la misma cantilena, esta vez en boca de un filósofo español a quien la categoría de imperialismo le parecía tan *démodée* como el entero pensamiento de Lenin. Actualmente vivimos, explicó el filósofo, la problemática de la posmodernidad; es decir, la de una época caracterizada por el pluralismo ideológico, por el respeto a todas las culturas; hemos entrado en una época de apaciguamiento político, asistimos al eclipse de las posiciones ‘fundamentalistas’ y a su reemplazo de un estado de ánimo más bien lúdico y escéptico” (Cueva, 1989a: 84). La caracterización de la ‘posmodernidad’ como una ‘época de desfundamentación’ es la sugerida por Roberto Follari (2004). Es importante indicar que Cueva no considera a los filósofos deconstructivos, ni a los denominados ‘posestructuralistas’ como parte de la oleada ‘neoliberalista’.

las posibilidades del pensamiento crítico. La reflexión sobre la significación de este acontecimiento en la ‘perspectiva socialista’ coincide con el reconocimiento de una crisis civilizatoria. No es posible negar aquella perspectiva, en la medida en que la crítica a la irracionalidad destructiva del capitalismo está vigente, de mismo modo que la crítica al mecanismo de reproducción social capitalista y a la socialización polarizada que genera, y, por último, la que indica al capitalismo como ‘nefasto’ para la vida política moderna.

No hay manera de negar el hecho de que el ‘capitalismo’ opaca y disminuye en su base las posibilidades que la modernidad deja abierta a la democracia, a una toma de decisiones popular soberana, es decir, independientemente de toda voluntad o poder ajeno al conjunto de los ciudadanos y su opinión pública (Echeverría, 1995: 21).

No sólo se hizo necesario replantearse las posibilidades de una ‘perspectiva socialista’, sino que ella irá acompañada de una reflexión crítica sobre la modernidad, como proyecto civilizatorio y posibilidad utópica. La modernidad emerge, entonces, como un objeto de la reflexión crítica.

La consideración crítica de la modernidad elaborada por Echeverría es una respuesta al debate modernidad/posmodernidad que dinamizó al pensamiento filosófico desde mediados de los años ochenta. Su intervención, a su vez, significó un desplazamiento en la ‘obra’ del filósofo, de una preocupación marcadamente centrada en una fundamentación de la ‘utopía comunista’, durante los años sesenta y los setenta, desde una exégesis de la obra de Marx, recopilado en *el Discurso crítico de Marx* (1984)<sup>63</sup>, hacia una deconstrucción crítica de la modernidad. Escritura fragmentada, ensayística, expuesta en forma de tesis, donde se arriesga una construcción sistemática de inteligibilidad acerca de la modernidad, como respuesta al *pensar* de la ‘posmodernidad’.

Uno de los rasgos que marcan a la posmodernidad, según Echeverría, es la imposibilidad de cuestionar el eurocentrismo, “La posmodernidad ha tropezado, dice Echeverría, con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo”

63 Una lectura de la trayectoria intelectual y de las propuestas de Echeverría puede revisarse en: (Gandler, 2007).

(Echeverría, 1995: 62). El eurocentrismo opera como una ideología de la modernidad capitalista en su despliegue planetario desde el cual se legitimó las formas del dominio colonial modernos, desde su ‘nacimiento’ en las periferias del mundo occidental. Aunque cuestiona la ‘posmodernidad’ no niega en ningún momento el carácter de ‘transición’ que vive la actualidad. Nihilismo, economicismo y cinismo parecen componer la sensibilidad actual. Se vive, dice, en una civilización cínica que no es otra que la ‘expresión’ del agotamiento de la cultura política moderna (Echeverría, 1995: 41). Una cultura política que ‘camina’ junto al despliegue de las fuerzas productivas en el capitalismo y que opera de modo ‘realista’<sup>64</sup> al legitimar el transcurrir del capital. Esta cultura se articula alrededor de un “*complejo mítico* que combina tres mitos diferentes: el de la revolución, el de la nación y el de la democracia” (Echeverría, 1995a: 42; énfasis de Echeverría).

Continuando con Heidegger, Echeverría, considera el *humanismo* como el rasgo distintivo de la civilización de la modernidad. La pretensión de construir un mundo racional, gobernados por el principio de subjetividad humana, a través de la transformación técnica de la naturaleza para convertirse en ‘señores’ como plantea el proyecto de la ilustración. La “revolución es...el mito básico de la cultura política humanista”, esto es la voluntad que tiene una colectividad de constituirse a sí misma en una forma determinada gobernada por los principios racionales. Este ‘mito básico’ forma parte sustancial de la vida cotidiana, está en la constante transformación de los instrumentos de producción, en la experiencia individual y colectiva de la aceleración y el vértigo donde ‘todo lo sólido se desvanece en el aire’, en las transformaciones de los valores de uso en mercancías.

Intrínseca, permanentemente revolucionaria, en este sentido, la cultura política de la modernidad capitalista menosprecia la densidad histórica, es decir, la subjetividad que actúa desde la *naturaleza* o lo otro interiorizado en el mundo de la vida social; la considera *quantité négligeable*, una especie de defecto excusable del material social sobre el que la actividad política ejerce su acción demoledora (Echeverría, 1995a: 44; énfasis de Echeverría).

64 “Se trata de una cultura política realista en la medida en que camina junto con la expansión de la riqueza capitalista, con el crecimiento en principio ilimitado de las nuevas fuerzas productivas a las que el capitalismo funcionaliza junto con su capacidad de producir abundancia” (Echeverría, 1995a: 21).

El ‘mito de la nación’ se explica por la construcción de una ‘empresa estatal’ por parte de los ‘propietarios privados’ cuya finalidad es la construcción de una ‘identidad concreta’ para afirmarse frente a otras en el mercado mundial. Y, por último, el mito de la democracia, plantea que la actividad del sujeto político soberano puede darse la forma de autogobierno a través de la deliberación pública.

‘Complejo mítico’ cuyo agotamiento de algún modo está expresado en la ‘posmodernidad’<sup>65</sup> y que no hace más que mostrar la ‘caducidad’ de la cultura política de la modernidad. Este ‘agotamiento’, sin embargo, no significa el fin del proyecto moderno, sino del agotamiento de la modernidad capitalista, esto es el programa de modernidad supeditado a la hegemonía del capital, lo que le permite a Echeverría mantener viva la utopía, la de una modernidad no capitalista. Este planteamiento recoge de modo condensado uno de los postulados de la crítica que hemos revisado, la de buscar una sociedad alternativa al capitalismo.

La noción de modernidad capitalista planteada por Echeverría es una respuesta y un desafío para hacer inteligible la situación contemporánea de una crisis civilizatoria. No se trata ya de una de las episódicas crisis modernas; para decirlo de otro modo, la crisis es inmanente a la modernidad, aquella abría las potencialidades inherentes a la constante transformación que ocurre en el terreno de la técnica, del capital. La crisis actual es comprendida como ‘una crisis de la modernidad’, lo que está en juego es la configuración histórica misma. En este sentido, realizar la distinción entre modernidad y capitalismo, como lo plantea Echeverría, es un requerimiento de disección crítica arriesgado para mantener vigente la utopía que esta ‘edad histórica’ contribuyó a darle una forma acabada. Motivo por el cual, comprender la modernidad como “el carácter peculiar de totalización civilizatoria de la vida humana” involucra a todas las ‘esferas’ de la vida en sociedad, y no sólo la económica.

El capitalismo contribuyó a ser posible el programa de modernidad en términos ambivalentes. Es su ‘vehículo’, pero también, su principio de ne-

65 “...el mejor ejemplo del desfallecimiento del impulso expansivo del mundo de la vida propuesto por la modernidad capitalista se encuentra tal vez en el retorno de los fundamentalismos político-religiosos en el Tercer Mundo y en la revitalización del racismo y de los micronacionalismos estatistas en Europa. Se trata, sin duda, en ambos casos, de regresiones que siguen al desencanto de sociedades que abjuraron de sus culturas políticas premodernas pero que no pudieron encontrar un sustituto moderno para las mismas...” (Echeverría, 1995a: 48).



gación. Por una parte, abre las posibilidades que el programa ilustrado, que durante el siglo XVIII alcanzara su forma discursiva filosófica y política, pero cuya 'herencia' es hoy problemática al confiar en el dominio técnico-científico de la naturaleza las 'promesas' de la 'libertad' humana; por otra parte, es negada la 'promesa emancipadora' por el 'vitalismo' fetichista de la mercancía que opera en la lógica de la valorización del valor en la reproducción capitalista. Crítica del oscurantismo, de los fetiches religiosos en la superficie moderna, fetichización de la vida en el proceso de reproducción social. De este modo, el planteo de Echeverría continúa la propuesta lukacsiana del fetichismo como la categoría central en el discurso crítico de Marx, pero entendiéndolo en una escala mayor: la de la civilización de la modernidad.

En la propuesta de Echeverría no es inteligible la modernidad sin considerar la peculiar manera de organizar y de concebir la temporalidad, como de la necesidad de supeditar la naturaleza, la historia, a la 'vida humana'. El 'programa matemático de la naturaleza', como lo conceptuara Heidegger, posee una lógica antropocéntrica y progresista. El humanismo, conjuntamente con las otras características modernas como economicismo, urbanismo e individualismo están supeditados a la temporalidad del progreso. Este concibe el tiempo como lineal, ascendente, abstracto. Lineal: va de las formas simples a las complejas; ascendente: las nuevas formas 'mejoran' las precedentes; abstracto, es imperceptible pero se encuentran estructurado en el proceso de producción de mercancías y de la ilusión de la equivalencia entre ellas en el mercado. Esta 'ilusión' operó como una categoría y como una ideología en el acontecer de la modernidad capitalista.

Establecer las características de esta configuración histórica sólo puede tener un sentido, reconocer su carácter contingente. Y es justamente esta categoría, que hoy ha abierto nuevas posibilidades para el pensar filosófico y político, la que está en contradicción con la noción de progreso: entendida la historia a partir de una supuesta racionalidad subyacente, ya sea como una constante perfectibilidad humana (Kant); o, como el perfeccionamiento de las fuerzas productivas (Marx), lo que se pierde es justamente la contingencia en la historia. Al reconocer el carácter contingente de la historia permite comprender la historia humana como pólemos, enfrentamiento, lucha, y a éstas, como los lugares de obertura a lo por-venir. También abre las posibilidades de plantear las existencias de distintas mo-

dernidades. Una suerte de substancia spinociana expresada en su teoría de los *ethe* históricos.

El punteo rápido de la propuesta crítica de Bolívar Echeverría, especialmente de su tesis sobre modernidad y capitalismo, se justifica por la inscripción en el interior de la configuración crítica que ha sido objeto de este estudio. Una 'lectura' minuciosa de su 'obra' nos llevaría un ensayo de mayor extensión. Sin embargo, nos parece que algunas de las tesis de Echeverría se encuentran insertas en la problemática moderna del sujeto soberano, aunque éste sea el 'sujeto automático' de capital, y poca atención a los 'sujetos subalternos', pues su tesis de los distintos *ethos* históricos modernos alude a las modalidades existentes de la modernidad capitalista, aunque cuestionan la propuesta de una modernidad exclusivamente eurocéntrica, no por ello puede ubicarse en el discurso poscolonial (Gandler, 2007). Por otra parte, esta propuesta de inteligibilidad de la modernidad capitalista emerge a mediados de los años ochenta, como una de las formas que adquiere el 'giro culturalista', aunque claro, la de Echeverría no se ubica en esa línea sino que lo cuestiona en sus fundamentos.

A mediados de los años ochenta va a ser visible el 'giro epistemológico'. Hasta ese momento la mayoría de los cambios sociales, políticos y culturales ha sido pensado, e investigado, desde la perspectiva de los 'cambios estructurales', de los proyectos históricos de clase. Un eje articulador de ese 'giro' es la publicación de la revista *Ecuador Debate*, editada por el CAAP (Centro Andino de Acción Popular), donde van a presentarse ensayos que buscan nuevas maneras de entender los procesos sociales; es también, el lugar a partir del cual se van a circular nuevas 'temáticas': los movimientos sociales, la comunidad andina (Andrade, 2009). Una de las características de este 'giro' fue el abandono paulatino de la noción de clase, lucha de clases, por ende, de nociones como ideología, de proyecto histórico de clase, que será sustituida por discurso o imaginario histórico-social. La dicotomía base/superestructura será duramente cuestionada para dar cuenta de la existencia de campos de acción, como el campo político o cultural. Reconociéndose en cada uno de ellos legalidades propias que no pueden ser reducidas a un epifenómeno de la estructura económica. La perspectiva que se abre va en 'búsqueda del actor social'. La reformulación de la problemática de la lucha de clases tendrá su emergencia en la cuestión rural, como hemos expuesto en el acápite anterior,

a partir de buscar las peculiaridades del ‘actor indígena’ y de la comunidad andina, y de los efectos que ocasionaban en el campo de la política. La preocupación por la política implica su reconocimiento como un ‘dominio autónomo’<sup>66</sup>, propio de una modernidad ya plenamente constituida y desde una perspectiva liberal-institucional.

Considerar que los ‘sectores populares’ poseen en sí mismos un potencial emancipador que se encontraba impedido su objetivación por las prácticas políticas como el clientelismo, el asistencialismo y el patrimonialismo. El paso de la noción de ‘clase social’, portadora de un proyecto histórico, al examen de los ‘movimientos sociales’, o de los ‘sectores populares’, no significó, sin embargo, el abandono de una suerte de sustancialismo histórico.

Los ‘sectores populares’ fueron revestidos como portadores de las promesas modernas de emancipación. El ‘movimiento indígena’ fue considerado como una fuerza capaz de modificar el orden político, y como portador de una idea de nación distinta a la que hasta ese momento se mantuvo en vigencia. A pesar de lo cual, la noción de una ‘nación’ no plenamente constituida se mantuvo, aunque con otro contenido y otro principio integrador: el Estado plurinacional. Guerrero, por ejemplo, planteó la tesis de que la construcción del Estado nacional se sostiene en “el encubrimiento de la dominación étnica” (Guerrero, 2010). El cambio de perspectiva analítica va a suponer preocuparse por las estrategias, los mecanismos, las tecnologías de poder como de los procesos de subjetivación / des-subjetivación.

---

66 “El estudio del tipo de acción colectiva encarnada en el movimiento indígena –que fue extendido en paralelo a otros ‘movimientos sociales’ como los sindicatos, las asociaciones de mujeres y barriales– sirvió...para disolver el vínculo teórico directo del pensamiento político estructuralista... abandonar el discurso de las clases sociales y constituir la visión de la política como dominio autónomo” (Andrade, 2009: 106).

## A modo de conclusión

Del momento tzántzico a la emergencia del culturalismo, y las discursividades ‘post’, se cierra una configuración de la inteligibilidad crítica; esto significó el paso de un lenguaje conceptual inscrito fundamentalmente en el marxismo y en las teorías de la dependencia, a otro, marcado en la filiación al posestructuralismo, la deconstrucción y la poscolonialidad; acompañado por un tránsito de la crítica al capitalismo hacia la deconstrucción crítica de la modernidad. La reconstrucción histórica que se ha realizado en este trabajo nos ha permitido situar el apareamiento de los distintos objetos de pensamiento desde la década de los años sesenta a mediados de los años ochenta– el desarrollo del capitalismo, la cuestión nacional, entre otros– como resultado de un esfuerzo crítico, pero, ante todo, político, de comprensión en el advenimiento y afirmación de la modernidad capitalista en el Ecuador y de deconstrucción de los dispositivos de poder que acompañan a ese proceso.

Los objetos de pensamiento surgen y reconfiguran la visibilidad e inteligibilidad en un campo discursivo específico. Esta afirmación, en efecto, nos ha permitido sostener, desde el inicio de la investigación, la importancia del *lugar* en la producción de la *escritura crítica*. No existe una producción discursiva al margen de un lugar epistemológico, político e institucional, en el que se construyen los enunciados sociohistóricos y se elaboran los objetos de pensamiento (De Certeau, 1993, 1995; Méndez, 2009); por consiguiente, todo pensar se sostiene en un conjunto de supuestos contingentes que los hace posible. La historia del pensamiento, entendida

como producción de narrativas encara la objetivación de los supuestos en los que se sostienen los objetos del pensamiento y de las narraciones que hace posible; tarea que no se puede realizar al margen de su genealogía. Los objetos de pensamiento, como hemos mencionado, no surgen de modo espontáneo en la conciencia de los 'sujetos' (ya se trate del individuo, la clase o la nación), sino que son el resultado de un proceso de producción conceptual, correlativo a las prácticas de subjetivación, no entendido en un sentido restringido de fabricación de sujetos, sino, como producción de espacios de existencia. Por lo tanto, una de las tareas de la historia del pensamiento es hacer explícitos los supuestos del pensamiento, esto es, no decir lo que dicen los textos, sino demostrar los principios que hacen posible los enunciados que producen.

A través del trabajo se ha llevado a cabo una reconstrucción histórica del apareamiento de los objetos del saber como un esfuerzo de conceptualización y de sistematización de los desafíos planteados por el advenimiento de la modernidad capitalista que enfrentaron los intelectuales de las décadas de los años sesenta a la primera mitad de los años ochenta, en el proceso de modernización que se inició en la década de los años sesenta. Los objetos de pensamiento no son construcciones a priori que luego se aplican, sino que éstos surgen como una suerte de objetivación de los procesos históricos ante su propio devenir, y emergen correlativamente con las entidades históricas a las que visibilizan y contribuyen a dar su definición e interpretación. Al mismo tiempo están condicionados por un campo de pensamiento que se constituye de manera desterritorializada (regional e internacional). Esta comprensión nos ha permitido identificar en el momento tzántzico la estructuración de las posibilidades discursivas de la crítica que va a aflorar en la década de los años sesenta y la primera mitad de los ochenta, en la que se articula una voluntad de transformación radical y la crítica al capitalismo, y que se describe en el tránsito del intelectual comprometido a la sociología crítica.

La exigencia de que el escritor, poeta, investigador se instituya como un 'intelectual crítico', identificado con las luchas por la emancipación, se sostiene en premisas ilustradas eurocéntricas. En éstas se considera que el vehículo de la emancipación humana es la crítica ilustrada, es decir, la desmixtificación de la naturaleza y de la sociedad con la finalidad de crear

una sociedad autoconsciente de sí misma. Supuesto que es correlativo al siguiente, la consideración de que el intelectual es el portador de la conciencia social en una forma más elaborada. Pretensión que le permitió presentarse a sí mismo como el 'representante de lo universal' (Foucault, 1979: 183), esto es, con la capacidad de hablar, escribir, dirigir a nombre de la justicia y de la verdad. El intelectual parece sintetizar en el momento tzántzico el ideal moderno: es consciente, autónomo, con voluntad de hacerse a sí mismo y de contribuir a la transformación de los demás y, por demás, crítico. En este sentido, el 'intelectual crítico' al cuestionar la irracionalidad económica del sistema y las formas de enajenación inmanente a los procesos de producción y reproducción sociales del capital, sólo lo puede hacer si acoge el 'punto de vista' del explotado, del 'pueblo', del proletario.

A pesar de la voluntad iconoclasta de los tzántzicos de negar 'los padres de la patria', la crítica no puede desplegarse sin la constitución de objetos de pensamiento; no bastó con llevar a cabo las denuncias a nombre de la emancipación o de la exclusión del 'pueblo'. El grupo tzántzico tuvo, ante todo, una sensibilidad iconoclasta, contestataria con el orden establecido, pero que le hacía falta la comprensión crítica. Lo que produce es, ante todo, una des-identificación política con la 'sociedad tradicional', con la narrativa de la nación hegemónica encarnada en la 'teoría de la pequeña nación' elaborada por Benjamín Carrión. La reconstrucción del momento tzántzico nos ha permitido describir la emergencia de la crítica y la exigencia de producir una nueva narrativa de la historia de la cultura ecuatoriana, a partir de la centralidad del concepto de enajenación, desde la cual se da cimientos a la tarea de la transformación radical.

Esta búsqueda se muestra de modo condensado en el texto *Entre la ira y la esperanza* de Agustín Cueva. En este texto la crítica aparece como una labor de des-enajenación, la otra, debía ser la transformación radical de la sociedad, por tanto, una tarea política. En este texto se ensambla las tesis del 'intelectual crítico' con la crítica ideológica. Uno de los supuestos que ordena la narrativa crítica de Cueva es la continuidad de la Colonia en la República, que ha impedido la aparición de la nación con la conformación de un 'país-estado', y frena la posibilidad de un arribo a la modernidad. Ésta comprendida como superación del colonialismo, y de la 'herencia colonial', situándose de este modo en la comprensión lineal de la historia inscrita en

la narrativa teleológica del progreso. Supuesto que se encuentra en el conjunto de textos inscritos en el momento tzántzico, que fue una voluntad de modernidad expresada en el entusiasmo de la transformación radical de la sociedad.

Lo que nos ha permitido observar el tránsito del momento tzántzico a la sociología crítica, inscrito en la crítica estructural y en las teorías de la dependencia, es el paso de la denuncia a la elaboración sistemática en la dilucidación crítica del capitalismo. Pasaje que fue acompañado con la formación de una vanguardia intelectual ‘de la revolución’ capaz de llevar a cabo un trabajo de reflexión sobre la realidad ecuatoriana desde la perspectiva del materialismo histórico. En este momento surge una noción de crítica, entendida como denuncia de la ideología y de los mecanismos de dominación de clase y destinada a la desmistificación de la ‘ciencia oficial’. El supuesto que identifica la conciencia social como una expresión de una clase social, y que ésta se puede descubrir a través del análisis de los ‘contenidos’ en los textos, parte de la premisa de que los textos son el reflejo de una situación estructural, y por tanto, es posible identificar las intenciones, e intereses, de una clase social en los enunciados que estas realizan.

Este supuesto formó parte de la crítica ideológica, entendiéndose por ideología una falsa conciencia cuya función es encubrir los procesos reales a los sujetos que la padecen; de manera que, por principio, el sujeto se encuentra enajenado, distorsionado. Comprensión inscrita en la epistemología moderna tradicional expresada en la contraposición sujeto-objeto, que descansa en la creencia de una aprehensión inmediata por parte del sujeto del objeto, dicho en otros términos, se llevaría a cabo una aprehensión desde la conciencia de un proceso fenoménico, el que transcurre por fuera de la conciencia, pero que tiene leyes universales que lo gobiernan. De manera que la teoría de la ideología, como falsa conciencia, descansa en premisas ilustradas. Por lo tanto, la salida de una conciencia enajenada constituye la desmitificación crítica que solo puede producir un discurso científico, que fue identificado con el ‘materialismo histórico’. Por otra parte, se deja a un lado el papel de los discursos en la configuración de las realidades sociales, pues al considerar los enunciados como derivados de los procesos sociológicos, lo que interesa explicar son esos procesos. De allí, que sin pretenderlo se encontraron próximos al ‘positivismo’: las leyes de

la historia son objetivas y universales, el conocimiento de estas leyes contribuye a un proceso de emancipación de la ‘prehistoria’ de la humanidad. Esta manera de comprender la crítica se justifica en la necesidad de construir herramientas para el combate político contra el capitalismo, pero a favor de un proyecto de cambio social inscrito en el paradigma del progreso y la modernidad. No es azaroso que a finales de los años ochenta, Bolívar Echeverría se plantea la elaboración de la posibilidad de una modernidad no capitalista, pues, parece sintetizar y acoger un ‘espíritu de época’.

Con el apareamiento del objeto ‘desarrollo del capitalismo’ la crítica adquiere una mayor sistematicidad. Esta crítica, sin embargo, al encontrarse inscrita en la ‘analítica estructural’, no consideró la importancia de los ‘actores’ en los procesos sociales, ni hace posible dar cuenta de los procesos de subjetivación ni del funcionamiento del poder. La crítica al capitalismo operó en términos de hacer explícitos los mecanismos de dominación económica y de opresión ideológica. Dar cuenta del desarrollo del capitalismo permitió construir una narrativa de la historia del capital desde su ‘implantación’ en la Colonia hasta su despliegue definitivo desde finales del siglo XIX, ocupándose de los distintos momentos de acumulación de capitales, de la formación de los mercados nacionales y de la conformación de las clases fundamentales del capitalismo: el capitalista y el ‘obrero’-proletario. Este objeto, para su mayor dilucidación, hace posible la construcción de otros dos: el ‘problema agrario’ y la ‘cuestión nacional’. Sin embargo, como se ha mostrado, la crítica al desarrollo del capitalismo termina por construir una narrativa del capital, no del sujeto ‘dominado’ a cuyo nombre se realiza la crítica. Se trata de una crítica basada en ‘paradigmas’ como la teoría de la dependencia o la teoría de los modos de producción, desligada de una relación trabajada con el material empírico.

El lugar desde el cual llevamos a cabo la interrogación sobre la configuración de la crítica, de la que hemos hecho su reconstrucción histórica, está marcado, al mismo tiempo, por la exigencia de problematizar el culturalismo y el poscolonialismo que se ha practicado en América Latina, y en el Ecuador en particular, con la finalidad de re-imaginar una crítica a la modernidad capitalista. A pesar de no detenernos en la textualidad de los estudios culturales, y poscoloniales, son un componente del horizonte de visibilidad/inteligibilidad de la crítica contemporánea. Nosotros nos

hemos preguntado sobre los supuestos, el carácter y la peculiaridad del ‘pensamiento crítico’ con anterioridad a la consolidación del ‘giro cultural’ (Sandoval, 2009). Pero en la medida en que nuestra propia reflexión sobre el ‘pasado’ se inscribe en un nuevo horizonte de pensamiento marcado, entre otras cosas por el postestructuralismo y los estudios poscoloniales me parece necesario realizar algunas acotaciones al respecto.

Uno de los aportes sustanciales, ‘originales’, de los estudios poscoloniales, señalado por Cecilia Méndez, es el énfasis puesto en el estudio del nacionalismo (2009). A pesar de no constituir el nacionalismo una problemática central en la crítica de la izquierda, desde los años sesenta hasta mediados de los ochenta en el Ecuador, la ‘cuestión nacional’ fue el terreno de su interrogación crítica. Allí se construyó una narrativa de la nación reificada, negada, ocultada por la dominación y la herencia colonial, pero posible de des-reificar desde la perspectiva de una transformación social radical; esta narrativa ‘nacional’ plantea la existencia de distintos proyectos de construcción de la nación que, sin embargo, fueron negadas después por las ‘elites gobernantes’ al encontrarse amenazadas por la irrupción de los ‘sectores subalternos’. Inscritos en las teorías de la dependencia y el sueño de la ‘revolución posible’, se efectuaron críticas al ‘nacionalismo’ de la burguesía con la finalidad de hacer evidente su rostro débil, inauténtico, pues, la ‘burguesía nacional’ carecía de un proyecto nacional por encontrarse subordinada al imperialismo. De ahí que se plantearan la posibilidad de la construcción de una nación, desde una perspectiva nacional-popular, a través de una revolución radical, anticapitalista, pero profundamente moderna. Lo que han venido cuestionando los estudios posestructuralistas y poscoloniales ha sido, justamente, esa teleología de la modernidad.

La ausencia de estudios sobre el problema del nacionalismo en las décadas estudiadas se explica desde la identificación que se dio al nacionalismo como una ideología de la burguesía. Este hecho va ligado al ‘descuido’ por parte del marxismo de la problemática del nacionalismo; Chatterjee, por ejemplo, menciona que Marx ‘nunca se dirigió hacia el nacionalismo como un problema teórico’ (Chatterjee, 2000). Este modo de asumir (comprender) el ‘nacionalismo’, como ideología de la burguesía, sin someterlo a interrogación es congruente con la crítica de la inauténticidad cultural; llevar a efecto su denuncia y su crítica, con la finalidad de construir la nación, o hacerla ‘renacer’ (Tinajero,

1990), desde una perspectiva nacional-popular. De este modo, las críticas que se efectuaron a la ‘dominación burguesa’, a la ‘burguesía nacional’, iban de la mano con la crítica al capitalismo y a la herencia colonial.

Algunas de las problemáticas en que los estudios poscoloniales reclaman su originalidad, pueden ser rastreadas en la configuración de la crítica en las décadas del estudio “Las preguntas en sí son antiguas” (Méndez, 2009: 214); una de ellas es el problema de la ‘herencia colonial’, es decir, la denuncia de la continuidad de las estructuras coloniales en la República en el terreno de la economía y en la ideología, como son el racismo, el estamentalismo, el hispanismo y la ‘ideología del mestizaje’ (Cueva, 1972). Con lo dicho, sin embargo, podemos señalar diferencias, una de ellas es el abandono en los estudios contemporáneos de las perspectivas teleológicas de la historia del progreso y, con ello, del historicismo. Por tanto, la denuncia de la ‘herencia colonial’ contribuyó a criticar a ‘occidente’ y al colonialismo, como un sistema que ha impuesto formas institucionales, políticas y culturales, ‘extranjeras’ desde las cuales se ha negado el ‘ser nacional’ con las consecuencias de la exclusión, marginación y genocidio de las poblaciones indígenas y de sus *epistemes*. Cabe recalcar el carácter normativo de este tipo de argumentaciones, pues al estar inscritos en la filosofía de la historia del progreso identificaron el colonialismo como una etapa previa a la modernidad y al capitalismo como continuador de las estructuras coloniales. De manera que salir de la herencia colonial significó llevar adelante el programa de la modernidad. Sin embargo, esta crítica no puede ser identificada como crítica al eurocentrismo, puesto que se realiza desde los supuestos mismos del ‘eurocentrismo’: Europa como un referente ineludible a emular el universalismo, el progreso (Wallerstein, 1988, 2007).

Una de las diferencias importantes de la crítica ‘estructural’ con la crítica poscolonial es el acento en la categoría de totalidad histórica, es decir, en los procesos macro-históricos, económico-sociales, culturales y políticos. El capitalismo fue comprendido como una totalidad histórica que abarcaba el conjunto del planeta. En contraste con esto, la crítica poscolonial que centra su atención en lo local, contextual, sin perder de vista por eso los procesos globales de constitución del poder, con su rechazo posmoderno de las ‘grandes narrativas’ que ha generado una “abstracción de realidades tan centrales como el sistema capitalista para explicar los desbalances de

poder en una sociedad” (Méndez, 2009: 215). En la crítica actual del posmodernismo se plantea que el desplazamiento del capitalismo, como objeto de pensamiento e investigación, contribuyó al abandono de la noción de clase y de la noción de dominación.

Por otra parte, la identificación de las *grandes narrativas* con una sola entidad histórica, el eurocentrismo, es peligrosa, pues descuida los procesos de construcción hegemónica del capital como forma de producción y de articulación de los mundos de la vida. Sin embargo, las críticas a las filosofías de la historia, como filosofías del progreso, como a las distintas formas de esencialismo cultural, étnico, político, son aportes imprescindibles para la labor genealógica crítica actual. Por lo dicho, existe una diferencia básica entre crítica ‘estructural’, de las décadas de los años sesenta a los años ochenta, con la crítica poscolonial: la centralidad del capitalismo.

Sin el capitalismo como la base del poder europeo y como la fuerza motivadora de su globalización, el eurocentrismo habría sido simplemente otro etnocentrismo [...]. El enfocar exclusivamente el eurocentrismo como un problema cultural e ideológico que difumina las relaciones de poder y le proporcionaron la capacidad de persuasión hegemónica, no permite explicar por qué el eurocentrismo particular fue capaz de definir la historia moderna global, y de definirse a sí mismo como la aspiración universal y final de esa historia, en contraste con el regionalismo o el localismo de otros etnocentrismos. Al extender la capa cultural sobre las relaciones materiales, como si tuviera que ver muy poco con las otras, se desvía la tarea de la crítica al capitalismo a la crítica de la ideología eurocéntrica, lo que contribuye a desvirtuar su propia limitación ideológica y, también, irónicamente, proporciona una coartada a la desigualdad, explotación y opresión que se ocultan bajo los nuevos disfraces de las relaciones capitalistas (Dirlik, 2009: 85).

A pesar de lo señalado, la ‘crítica poscolonial’ enfrenta el desafío de reconocer la contingencia en los procesos sociohistóricos por fuera de los marcos de la teleología histórica.

En la crítica que ensaya Roberto Follari a los estudios culturales y poscoloniales, en los que reconoce que han aportado nuevos objetos de investigación (la identidad como un problema central, la hibridez cultural, las

tribus urbanas, entre otros), sin embargo, dice, se ha llevado a cabo una *abdicación epistemológica* en la pretensión de superar las disciplinas. Ahí donde ha faltado una reflexión crítica sobre las disciplinas se ha impuesto una retórica antidisciplinaria,

la disciplinabilidad no es un mal epistémico a exorcizar. La especificidad de las disciplinas no es una maldición que hubiera caído sobre el previo logro de un conocimiento unificado, sino el proceso analítico imprescindible para avanzar en el conocimiento científico. No habría ciencias, si éstas no hubieran especificado diferencialmente entre sí, terminando con la previa unidad metafísica del conocimiento (Follari, 2002: 85-6).

En contraste con lo señalado, no hay que dejar de reconocer la continuidad de las denuncias a los mecanismos de poder, a las exclusiones del ‘otro’, a los supuestos teleológicos de los ‘discursos científicos’, al énfasis en los procesos de construcción social de las identidades, del conocimiento, del poder que ha llevado a cabo la crítica poscolonial. Este impulso antidisciplinario está asociado con el rechazo posmoderno a las ‘grandes narrativas’. Hemos aceptado algunas tesis de la crítica posestructural, sin embargo, no podemos desconocer el carácter estructural de los procesos histórico-sociales.

Lo que también ha estado en juego es un modo de comprender y de llevar a efecto la historia del pensamiento como producción de narrativas, que pone énfasis en el proceso de producción de los objetos de pensamiento, por una parte, y el campo de visibilidad/inteligibilidad que abren o reconfiguran. Tarea que no se ejecuta por fuera de los combates conceptuales contemporáneos, pues no se trata de llevar a cabo una reconstrucción historiográfica de un período histórico preciso, sino de contribuir a reimaginar una crítica al capitalismo contemporáneo por fuera de la teleología histórica, del sujeto sustancial, reconociendo la contingencia de los supuestos de pensamiento y de sus objetos.

# Bibliografía

- Adorno, T. W. y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, Giorgio (2003). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agoglia, Rodolfo (1980). *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Quito: Ediciones Universidad Católica.
- Aguirre, Manuel Agustín (1973). *La segunda reforma universitaria*. Quito: Editorial Universitaria.
- (1985). *Marx ante América Latina (Homenaje a Carlos Marx por el centenario de su muerte)*. Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central del Ecuador.
- (2009). *Pensamiento político y social*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, número 51. Quito: Banco Central del Ecuador, CEN.
- Althusser, Louis (1969 [1976]). *Para leer el capital*. México: Siglo XXI.
- (1988). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- (2004). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. En *La ideología: un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek (comp.): 115-155. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Andrade, Pablo (2009). *Democracia y cambio político en el Ecuador. Liberalismo, política de la cultura y reforma institucional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, CEN.
- Araujo Sánchez, Diego (s/f). “Arte puro y arte comprometido”. *Ágora* 7: 20-26. Quito. [Posiblemente publicado en 1967].

- Arcos Cabrera, Carlos (2006a). "La caja sin secreto: dilemas y perspectivas de la literatura ecuatoriana contemporánea". *Quórum. Revista de Pensamiento Iberoamericano* 014, primavera. Madrid: Universidad de Alcalá.
- (2006b). "El duro arte de la reducción de cabezas: ruptura y continuidad en la literatura ecuatoriana contemporánea". *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* 25. Quito: FLACSO.
- Badiou, Alain (1985). *¿Se puede pensar la política?*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2007). *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- (2009). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Báez, René (1976). "Hacia un subdesarrollo moderno". En *Ecuador: pasado y presente*, Leonardo Mejía, Fernando Velasco y otros, 137-224. Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central.
- Balibar, Etienne (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- (2000). "Sujeción y subjetivación". En *El reverso de la diferencia, identidad y política*, Benjamín Ardite, 181-195. Caracas: Nueva Sociedad.
- (2004). "El concepto de 'corte epistemológico' de Gaston Bachelard a Louis Althusser". En *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bajtín, Mijail (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Barsky, Osvaldo (1978). "Iniciativa terrateniente en la reestructuración de las relaciones sociales en la sierra ecuatoriana: 1959-1964". *Revista Ciencias Sociales* 5. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central. [Fue también presentada como ponencia en el *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador*, IDIS, Cuenca].
- Benjamín, Walter (2001). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México: Los libros de Contrahistorias, la otra mirada de Clío.
- Berman, Marshall (2008). *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

- Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte, génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- (1998). "¿Qué es hacer hablar a un autor?". En *Capital cultural, escuela y espacio social*. Pierre Bourdieu, 11-20. México: Siglo XXI.
- (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos*. Madrid: Akal.
- Broys, Boris (2005). *Sobre lo nuevo, ensayo de una economía cultural*. Valencia: Pre-textos.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Carvajal, Iván (1974). "Temas, escenarios y entretelones de la literatura comprometida". *Revista Bufanda del Sol* 8. Quito: Editorial Universitaria.
- (1978). "Literatura, ideología y sociedad: la necesidad de definir un problema teórico". *Revista Cultura* 3, Banco Central del Ecuador. [Ponencia presentada en el Primer Encuentro sobre Literatura Ecuatoriana realizado en Cuenca, del 6 al 11 de Noviembre de 1978].
- (2005). "Los tzántzicos, nuestros detectives salvajes". En *A la zaga del animal imposible. Lecturas de la poesía ecuatoriana del siglo XX*. Quito: Centro Cultural Benjamín Carrión, Estudios literarios y culturales.
- Castillo, Alfredo (1977). "Presentación". *Revista Ciencias Sociales* 3 y 4: 9-10. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- Campuzano, Álvaro (2005). "Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador: una crónica sobre ecuación y modernidad en América Latina". En *Espacio público y privatización del conocimiento, Estudios sobre políticas universitarias en América Latina*, Pablo Gentili y Bettina Levy (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- Carrasco Vintimilla, Adrián, María Augusta Vintimilla, Pablo Estrella y Cecilia Suárez (1985). *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*. Cuenca: IDIS, CCE núcleo del Azuay.
- Castoriadis, Cornelius (1998). *Los dominios del hombre, las encrucijadas en el laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Pulvil Libros.



- Chatterjee, Partha (2000). "El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas". En *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.
- Chiriboga, Manuel (1979). "Emergencia y consolidación de la burguesía agroexportadora en el Ecuador durante el período cacaotero". En *Aspectos del desarrollo capitalista en el agro ecuatoriano* (I). *Revista Ciencias Sociales* III, 10-11. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador
- (1984). "El Estado y las políticas hacia el sector rural (1979-1982)". En *Ecuador Agrario. Ensayos de interpretación*. Quito: El Conejo.
- Chiriboga, Manuel, Luciano Martínez et al. (1984). "Pobreza rural y migración". En *Ecuador agrario. Ensayos de interpretación*. Quito: El Conejo.
- Cueva, Agustín (1964). "Trascendencia artística y compromiso". *Revista Pucuna* 4. Quito.
- (1965a). "La encrucijada de la cultura ecuatoriana". *Indoamérica* 1, enero-febrero.
- (1965b). "El sentido de la crítica". *Indoamérica* 2, marzo-abril. Quito.
- (1965c). "Reflexiones sobre la novela indigenista". *Indoamérica* 2, marzo-abril.
- (1965d). "Mito y verdad de la cultura mestiza". *Indoamérica* 4-5, Julio-Diciembre. Quito.
- (1967 [1987]). *Entre la ira y la esperanza*. Quito: Planeta.
- (1972). "Ciencia en la literatura e ideología de clase en América Latina". *Revista Bufanda del Sol, segunda época* 3-4. Quito.
- (1974). *Nuestra ambigüedad cultural*. Quito: Editorial Universitaria.
- (1976). "Notas sobre el desarrollo de la sociología ecuatoriana". *Revista Ciencias Sociales* 1. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Ediciones Solitierra. [Ponencia presentada en el Primer Congreso de Escuelas de Sociología en el Ecuador, agosto de 1976].
- (1980). "El método materialista histórico aplicado a la periodización de la historia de la literatura ecuatoriana: algunas consideraciones teóricas". *Revista Cultura* 9. Quito: Banco Central del Ecuador. [Ponencia presentada en el Segundo Encuentro sobre Literatura Ecuatoriana en Cuenca del 10 al 15 de Noviembre de 1980].

- (1986). *Lecturas y rupturas, diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*. Quito: Planeta.
- (1986a). "En pos de la historicidad perdida (contribución al debate sobre la literatura indigenista del Ecuador)". En *Lecturas y rupturas, diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*. Quito: Planeta.
- (1987). "El viraje conservador: señas y contraseñas". En *Tiempos conservadores. América Latina en la derechización de Occidente*. Quito: El Conejo.
- (1988). *Las democracias restringidas en América Latina. Elementos para una reflexión crítica*. Quito: Planeta, Letraviva.
- (1988a). "La democracia latinoamericana: ¿forma vacía de todo contenido?". En *Las democracias restringidas de América Latina. Elementos para una reflexión crítica*. Quito: Planeta.
- (1989). *América Latina en la encrucijada de los 90*. Quito: Planeta Letraviva.
- (1990)[1977]. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- (1993). "Literatura y sociedad en el Ecuador: 1920-1960 (en una perspectiva latinoamericana)". En *Literatura y conciencia histórica en América Latina*. Quito: Letraviva.
- (2007). "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia". En *Pensamiento esencial. Estudio, selección y notas de Alejandro Moreano*. Quito: Colección Pensamiento Fundamental Ecuatoriano.
- De Certeau, Michel (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- (1995). *Historia y psicoanálisis, entre la ciencia y la ficción*, México: Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Javier Clavijero.
- De la Torre, Carlos (1996). *El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de clase media*. Quito: CAAP.
- Del Campo, Esteban (1972). "¿Réquiem por el tzantzismo?". *Revista Bufanda del Sol, Segunda época* 2. Quito.
- (1973). "Arte y coyuntura social". *Revista Bufanda del Sol, Segunda época* 5. Quito.
- Deleuze, Gilles (1998). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

- Derrida, Jacques (1975). "La farmacia de Platón". En *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (2003). *De la gramatología*. México: Editorial Siglo XXI, séptima edición.
- Derrida, Jacques y Elisabeth Roudinesco (2005). *Y mañana qué*. México: FCE.
- Dirlik, Arif (2009). "El aura poscolonial. La crítica del tercer mundo en la edad del capitalismo global". En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde sobre América Latina*, Pablo Sandoval (comp.). Lima: IEP.
- Echeverría, Bolívar (1965a). "Los fusiles". *Pucuna* 6. Quito.
- (1965b). "De la posibilidad del cambio". *Pucuna* 6. Quito.
- (1966). "Para el planteamiento general de la problemática de los movimientos revolucionarios del tercer mundo". *Indoamérica* 6, enero-mayo. [Tesis de Grado presentada en la Universidad Libre de Berlín].
- (1971). "¿Qué significa la palabra revolución?". *Procontra* 1. Quito: s/e
- (1976). "Discurso de la revolución discurso crítico". *Revista Ciencias Sociales*, 1. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Ediciones solitierra, [Ponencia presentada en el Primer Congreso de Escuelas de Sociología en el Ecuador, agosto de 1976. Texto publicado al mismo tiempo en *Cuadernos políticos*, número 10, de la editorial ERA de México].
- (1977). "El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario". En *La filosofía y las revoluciones sociales*. México: Editorial Grijalvo.
- (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE.
- (1986a). "El problema de la nación desde la crítica de la economía política". En *El discurso crítico de Marx*, 179-205. México: Editorial Era.
- (1994) (Compilador). *Modernidad, mestizaje cultural. Ethos barroco*. México: UNAM, El Equilibrista.
- (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM, El Equilibrista.
- (1995a). "Posmodernidad y cinismo". En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM, El Equilibrista.

- (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (2001). *Definición de la cultura*. México: Ítaca, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- (2005) (Compilador). *La mirada del Ángel, en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamín*. México: UNAM, Era.
- (2006). *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.
- Echeverría Bolívar y Carlos Castro (1972)[1968] (Compiladores). *Sartre, los intelectuales y la política*. México: Siglo XXI.
- Esposito, Roberto (1999). *El origen de la política*. Barcelona: Paidós.
- Estrella, Ulises (1965). "Indoamérica: fervor por encima de las barreras". En *Pucuna* 6: 3, abril. Quito: s/e.
- (2003). *Memoria incandescente*. Quito: Imprenta Noción.
- (2005). (Editor). *Los años de la fiebre*. Quito: Libresa.
- Fanon, Frantz (1987). *Los condenados de la tierra*. Prólogo de Jean-Paul Sartre. México: FCE.
- Follari, Roberto (2000). *Epistemología y sociedad, acerca del debate contemporáneo* Buenos Aires: Ediciones Homo Sapiens.
- (2004). *La proliferación de los signos. La teoría social en tiempos de globalización*, Buenos Aires: Ediciones Homo Sapiens.
- Foucault, Michel (1979). "Verdad y poder". En *La microfísica del poder*. Valencia: Ediciones de La Piqueta.
- (1985). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- (1999a). "¿Qué es un autor?". En *Entre Filosofía y Literatura, Obras esenciales, volumen 1*. Barcelona: Paidós.
- (1999b). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (2002). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE.
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Prólogo de Michael Lowy. México: FCE, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Gilman, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil, debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Goetschel, Ana María (2008). "Educación y formación de las clases medias ecuatorianas". *Revista Ecuador Debate* 74: 123-135. Quito.
- Gramsci, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Granda, Daniel (1977). "Introducción general". En *Revista Ciencias Sociales* 3-4: 216. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- Guerrero, Andrés [1976](1991). "La hacienda precapitalista y la clase terrateniente serrana". En *De la economía a las mentalidades (cambio social y conflicto agrario en el Ecuador)*. Quito: Editorial el Conejo.
- (1977). "Los obreros en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el Estado colonial". *Revista Ciencias Sociales* 2. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- (1978). "Renta diferencial y vías de disolución de la hacienda en el Ecuador". *Revista Ciencias Sociales* 5. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- (1980). *Los oligarcas del cacao. Ensayo sobre la acumulación originaria en el Ecuador: Hacendados cacaoteros, banqueros exportadores y comerciantes en Guayaquil (1890-1910)*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina. Disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-14*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1991). *De la economía a las mentalidades (cambio social y conflicto agrario en el Ecuador)*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1993). "Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero". En *De la economía a las mentalidades cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1994). "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX". En *Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Blanca Muratorio, Quito: FLACSO.
- (2000). (Compilador). *Etnicidades*. Quito: FLACSO, ILDIS.
- (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Lima: IEP; Quito: FLACSO.

- Guerrero Andrés y Rafael Quintero (1977). "La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: elementos para su análisis". *Revista Ciencias Sociales* 2. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central.
- Guerrero, Rafael (1978). "Los ingenios en el desarrollo del capitalismo en el Ecuador, 1900-1954". Ponencia presentada en el *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador*. Cuenca: IDIS.
- (1979). "La formación del capital industrial en la Provincia del Guayas, 1900-1925". *Revista Ciencias Sociales* 10-11. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- Guha, Ranahit (2003). *La historia en el término de la historia universal*. Madrid: Crítica.
- Gunder Frank, André (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Handelsman, Michael (1992). "En pos de un concepto de cultura nacional. El caso del Ecuador y de La Bufanda del Sol". *Revista Cultura* X(28). Quito: BCE, Marzo-agosto.
- Harvey, David (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Honneth Alex (2007). *Reificación, un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Ibarra, Hernán (1978). "El movimiento sindical ecuatoriano en el periodo 1972-1977". Ponencia presentada en el *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador*. Cuenca: IDIS.
- (2008). "Notas sobre las clases medias ecuatorianas". *Revista Ecuador Debate* 74. Quito.
- Ípola, Emilio de (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jameson, Fredric (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor
- (1997). *Periodizar los 60*. Buenos Aires: Alción Editora.
- (1999). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Jácome, Nicanor (1977). "La problemática teórica del análisis de coyuntura". *Revista Ciencias Sociales* 3-4. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas.

- Kant, Immanuel (1988). “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”. En *¿Qué es la ilustración?*, Erhard, J. B. y otros. Madrid: Tecnos.
- Kingman Garcés, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO, Universidad Rovira y Virgili.
- Kojève, A. (1971). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Koselleck, Reinhart (1993[1979]). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- (2009). “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”. *Revista Anthropolos* 223: 92-105, número dedicado a: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político. Barcelona.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. México: FCE.
- Larrea Maldonado, Carlos (1991). “La estructura social ecuatoriana entre 1960-1990”. En *Nueva Historia del Ecuador, Volumen 11*. Quito: CEN, Grijalbo.
- Lukács, George (1969). *Historia y consciencia de clase, estudios de dialéctica marxista*. México: Grijalbo.
- Manguashca, Juan (1976). “El historiador como científico social y su papel en el análisis de los problemas económicos, sociales y políticos de la América Latina y del Ecuador”. *Revista Ciencias Sociales* 1. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Ediciones Solitierra. [Ponencia presentada en el Primer Congreso de Escuelas de Sociología en el Ecuador, agosto de 1976].
- Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- Martínez, Luciano (1978). “Algunas reflexiones sobre el campesinado: aproximación al caso ecuatoriano”. Ponencia presentada en el Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador. Cuenca: IDIS.

- (1983). “Capitalismo agrario: crisis e impacto social”. En *Ecuador: presente y futuro*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1984). *De campesinos a proletarios, cambio en la mano de obra rural en la sierra central del Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo.
- Marx, Carlos (1844 [1989]). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Moscú: Progreso.
- (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos, Ediciones Grijalbo.
- Mejía, Leonardo, Fernando Velasco y otros (1976). *Ecuador: pasado y presente*. Quito: Editorial Universitaria, Instituto de Investigaciones Económicas, Segunda Edición.
- Méndez, Cecilia (2009). “El inglés y los subalternos”. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde sobre América Latina*, Pablo Sandoval (Comp.). Lima: IEP.
- Miro Quesada, Francisco (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Moncada, José (1976). “De la independencia al auge exportador”. En *Ecuador: pasado y presente*. Quito: Editorial Universitaria, Instituto de Investigaciones Económicas, Segunda Edición.
- (1983). “La economía ecuatoriana 1960-1983”. En *Ecuador: presente y futuro*. Quito: Editorial El Conejo.
- Moreano, Alejandro (1965a). “Movilización por la literatura”. *Indoamérica* 2, marzo-abril. Quito.
- (1965b). “Editorial”. *Bufanda del Sol* 1. Quito.
- (1966). “Editorial”. *Bufanda del Sol* 3-4. Quito.
- (1967). “Más allá de la serie gris”. *Revista Pucuna* 8, octubre. Quito.
- (1976). “Latinoamérica: el desarrollo del capitalismo y el pensamiento de la izquierda”. *Revista Ciencias Sociales* 1. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Ediciones Solitierra. [Ponencia presentada en el Primer Congreso de Escuelas de Sociología en el Ecuador, agosto de 1976].
- (1976a). “Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX”. En *Ecuador: pasado y presente*, Leonardo Mejía, Fernando

- Velasco y otros, 137-224. Quito: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Central.
- (1981a). “El pensamiento y la acción política de Fernando Velasco”. En *Ecuador: subdesarrollo y dependencia*, Fernando Velasco. Quito: Editorial El Conejo.
- (1981b). *El proceso de formación del nuevo régimen político*. Quito: Cedis.
- (1983a). “El escritor, la sociedad y el poder”. En *La literatura ecuatoriana en los últimos 30 años (1950-1980)*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1983b). “La tautología del poder y el lenguaje del pueblo”. En *Ecuador: presente y futuro*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1989). “Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático-nacional”. *Revista historia de las ideas. Homenaje a Benjamín Carrión, pensadores latinoamericanos y eurocentrismo y latinoamericanismo, Miscelánea 9*: 50-72, segunda época, Quito: CCE.
- (1990). *El devastado jardín del paraíso*. Quito: Editorial El Conejo.
- Morey, Miguel (1988). *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo* Madrid: Península.
- Murmis, Miguel (1978). “Presentación”. En *Revista Ciencias Sociales 5*. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- Nietzsche, F. (1873)[1994]. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Ortega, Alicia (2008) (Ed.). *Sartre y nosotros*. Quito: UASB, El Conejo.
- Palti, Elías José (2001). *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- (2005a). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su ‘crisis’*. Buenos Aires: FCE.
- (2005b). *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*. México: FCE.
- (2007). *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2010). “Un diálogo con Elías Palti”. *Íconos 36*. Quito: FLACSO.
- Pérez Torres, Raúl (1987). *Teoría del desencanto*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador.
- Perus, Françoise (1977). “Determinaciones y especificidad de las prácticas literarias”. *Revista Bufanda del Sol, segunda época 11-12*. Quito.
- Polo, Rafael (2002). *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*. Quito: UASB, CEN.
- (2010). “Campo de visibilidad y producción de narrativas”. En *Ciencia, política y poder. Debates contemporáneos desde Ecuador*, Mónica Mancero y Rafael Polo (Comp.). Quito: FLACSO (Cuadernos de trabajo).
- Ponza, Pablo (2006). “Existencialismo y marxismo humanista en los intelectuales argentinos de los sesenta”. *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos 6*, L’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document+2923.html>.
- Quijano, Aníbal (1990). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Quito: El Conejo.
- Quintero, Rafael (1976). “Discurso inaugural del primer congreso de Escuelas de Sociología del Ecuador”. *Revista Ciencias Sociales 1*: 14. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Ediciones Solitierra.
- Quintero, Rafael y Erika Silva (2001). *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Editorial Universitaria, cuarta edición, tomo II.
- Rama, Ángel (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar Editores.
- Rancière, Jacques (1993). *Los nombres de la historia, una poética del saber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- (2006). “Política, identificación, subjetivación”. En *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2006a). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: Del estante.
- (2006b). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Reyes Mate, Manuel (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín. Sobre el concepto de historia*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- (2004). *Tiempo y narración, configuración del tiempo en el relato histórico*, Tomo I. México: Siglo XXI.
- Rodríguez Castelo, Hernán (1968). *Revolución cultural. La historia de la toma de la Casa de la Cultura*. Quito: Editorial Casa de la Cultura.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.
- (1982). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Ron, José (1965). “Apuntes sobre arte y literatura”. *Indoamérica* 2: 161-168, marzo-abril. Quito.
- (1971). “La nuestra es una cultura enajenada”. *Procontra* 1. Quito: s/e.
- Said, Edward W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, Prodhufl.
- (1996) *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Salazar Bondy, Augusto (1968)[1981]. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI.
- Sandoval, Pablo (2009) (Compilador). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP.
- Salamea Palacios, Lucía (1978). “Transformación de la hacienda y cambios en la condición campesina”. Ponencia presentada en el *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador*. Cuenca: IDIS.
- Sartre, Jean Paul (1957). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Posada.
- Sierra, Wladimir (2002). *Heterogeneidad estructural. Lectura sociológica de José María Arguedas y Jorge Icaza*. Berlín. [Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. Am Fachbereich Politik-und Sozialwissenschaften der Freien].
- Suárez, Cecilia (1985). “Dos propuestas en torno a la cultura nacional: la aristocracia terrateniente y la liberal democrática”. En *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*. Cuenca: IDIS, CCE núcleo del Azuay.
- (1990). *Los movimientos culturales*. *Revista de Investigaciones* 4. Cuenca: PUCE.

- Tinajero, Fernando (1963). “La condición del poeta”. *Pucuna* 3, Quito.
- (1965a). “Dos palabras sobre el artepurismo”. *Indoamérica* 3, mayo-junio. Quito.
- (1965b). “La historia como liberación”. *Indoamérica* 4-5, julio-diciembre. Quito.
- (1965c). “Editorial” *La Bufanda del Sol* 2: 4, noviembre. Quito.
- (1966). ‘El parricidio intelectual’ Quito: *Indoamérica*, número 6, Enero-mayo.
- (1967). *Más allá de los dogmas*. Quito: Editorial CCE.
- (1972). “Sobre leyes, espadas y poetas”. *Revista La Bufanda del Sol, segunda época* 3-4. Quito.
- (1974). “El que no habla a un hombre...”. *Revista Bufanda del Sol, segunda época* 6-7. Quito.
- (1976). *El desencuentro*. Quito: Editorial Universitaria.
- (1986). “La colonización como problema antropológico (Notas para una teoría del desencuentro)”. En *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- (1986)[1979]. “Del discurso ideológico al conocimiento (Notas para el estudio de la cultura nacional)”. En *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- (1986)[1980]. “Historia y literatura (notas para una investigación)”. En *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- (1986a). “Estudio introductorio”. En *Teoría de la cultura nacional*. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, número 22, Banco Central del Ecuador, CEN.
- (1986b). “La fortuna de una idea desdichada”. En *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- (1986c). “Águiles y la tortuga (contribución al estudio de nuestra historia cultural)”. En *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- (1987). *De la evasión al desencanto*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1990). “Teoría del simulacro”. Manuscrito cedido por el autor.
- (2005). “El lenguaje de la libertad”. Manuscrito cedido por el autor.

- Ubidia, Abdón (1978). *Bajo el mismo cielo extraño*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- (1984). *Ciudad de invierno*. Quito: Editorial El Conejo.
- (2007). “La galaxia Sartre”. En *Sartre y nosotros*, Alicia Ortega (Ed.). Quito: Editorial El Conejo, UASB.
- Vallejo, Raúl (2006). “La Bufanda del Sol, segunda etapa: aproximación inicial” *Revista Kipus, Revista Andina de Letras*, 20, I y II semestre: 107-127. Quito.
- Velasco, Fernando (1976). “La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis”. En *Ecuador: pasado y presente*. Quito: Editorial Universitaria, Instituto de Investigaciones Económicas, Segunda Edición.
- (1977). “Presentación”. *Revista Ciencias Sociales* 2: 9. Quito: Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador.
- (1979a). *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1979b). *La dependencia, el imperialismo y las empresas transnacionales*. Quito: Editorial El Conejo.
- (1983). *Ecuador: subdesarrollo y dependencia*. Quito: Editorial El Conejo.
- Veraza, Jorge (2005). *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. México: Itaca.
- Vinueza, Humberto (1972). “Tzantzismo y vanguardia”. *Revista Bufanda del Sol, segunda época* 1, enero. Quito.
- Vintimilla, María Augusta (1985). “Cultura nacional: notas para la definición de un problema teórico”. En *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*. Cuenca: IDIS, CCE núcleo del Azuay.
- VV.AA. (1978). *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador*. Cuenca: IDIS, Universidad de Cuenca, Banco Central del Ecuador [3 Tomos].
- Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.
- (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.

- Zea, Leopoldo (1969)[1985]. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- Zizek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Zizek. Buenos Aires: Paidós.
- (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.

### Revistas

- Pucuna.  
 Bufanda del Sol, primera y segunda época.  
 Indoamérica.  
 Ágora.  
 Revista Ciencias Sociales de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central.

### Entrevistas

- Arias, Raúl, 25 de marzo de 2009; 11 de marzo de 2009.  
 Benítez, Milton, 10 de marzo de 2009.  
 Carvajal, Iván, 5 de marzo de 2009.  
 Estrella, Ulises, 5 de marzo de 2009; 11 de marzo de 2009.  
 Ibarra, Hernán 3 de marzo de 2009.  
 Moreano, Alejandro, 27 de mayo de 2009.  
 Proaño Arandi, Francisco, 20 de marzo de 2009.  
 Ron, José 17 de marzo de 2009.  
 Tinajero, Fernando, 7 de marzo de 2009.  
 Vinueza, Humberto, 3 de marzo de 2009.