



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Kingman, Eduardo; Burbano, Felipe
Marxismo, ensayo y ciencias sociales. Diálogo con Alejandro Moreano
Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 20, septiembre, 2004, pp. 98-107
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902011>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Marxismo, ensayo y ciencias sociales

Diálogo con Alejandro Moreano

Eduardo Kingman¹ y Felipe Burbano²

Quizá la mejor definición de la trayectoria intelectual de Alejandro Moreano, en toda su amplitud y rica diversidad, sea la de una búsqueda incansante de los sentidos de la historia política y cultural del Ecuador, a través de las estrategias del poder y de la resistencia a esas estrategias. Últimamente ha llevado su reflexión a temáticas de poder global o transnacional. Hace poco, en un reconocimiento a su trayectoria, Flacso-Ecuador le otorgó el premio Pio Jaramillo a las ciencias sociales. En esta entrevista para Iconos, Moreano pasa revista a sus orígenes, a sus pasiones, a sus deudas y a sus prisas.

Eduardo Kingman: Comencemos ubicando el momento en que se inicia tu reflexión sobre Ecuador y América Latina. Me refiero tanto al momento social como de pensamiento. Podría ser interesante relacionarlo con lo que sería un proyecto generacional no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino en la literatura, la política e incluso con procesos de tipo existencial.

Alejandro Moreano: Nosotros ingresamos a la vida intelectual en el marco de la Revolu-

ción Cubana que, en América Latina, tuvo un impacto en el arte y la literatura, más que en las ciencias sociales que todavía no estaban constituidas. En el caso de Ecuador, amén de los efectos sociales y políticos en muchas organizaciones, la Revolución Cubana se expresó en la literatura, y su forma más inmediata de recepción fue el tzantismo. Y es que la crítica cultural dimanada de la literatura es una de las grandes constantes de los procesos de cambio histórico. Si piensas en la Revolución Bolchevique, por ejemplo, encuentras junto a los revolucionarios, a los dadaístas y surrealistas. Incluso en la Revolución Francesa se dieron terribles conmociones literarias como las de Sade o Tomas de Quincey, el uno planteando la subversión total de la cultura, y el otro, la tesis del asesinato como una de las bellas artes.

Sin embargo, la poesía agitacional de los tzántzicos llegó a un límite. Entonces se produjo un segundo viraje, marcado por la guerrilla del Che y su derrota, y cuyo fundamento fue el paso del centro de gravitación histórica del área centroamericana y andina, escenario de la guerrilla y de una eventual revolución campesina, al Cono Sur. Recordemos que desde fines de los 60 y durante los 70, lo que centralizó la vida política y social en América Latina fueron los acontecimientos históricos en Argentina, Uruguay y, sobre todo, en Chile, en los que el movimiento obrero jugó un papel cardinal. Y fueron esos procesos los que apelaron a las ciencias sociales y al marxismo. Nuestro desplazamiento de la literatura a las ciencias sociales, la política y el marxismo, se dio en ese marco.

1 Antropólogo e Historiador. Profesor-investigador de Flacso.

2 Sociólogo. Profesor-investigador de Flacso.

E.K.: Sin embargo, hay toda una historia anterior a ese desarrollo, en la que quisiera insistir. Una historia ligada a una preocupación filosófico-existencial, fundamentalmente sartreana. Quisiera saber si en la historia intelectual de tu generación hay un proceso anterior, en el que si bien no podemos hablar estrictamente de ciencias sociales, sí podemos hablar de una reflexión de base ensayística.

A.M.: Claro, esa historia estaba ligada a las preguntas que, a partir del imaginario estético y aún filosófico, se realizaban a la política. En ese período se dio el diálogo Sartre-Fanon, sintetizado en el famoso prólogo de *Los Condenados de la Tierra*, que convirtió a Sartre en un referente mundial de la lucha y el pensamiento de los movimientos radicales del tercer mundo. A la vez diría que, guardando las proporciones, hubo una reproducción, en la intelectualidad de la época, de la evolución de Marx: la transición de la democracia radical de la *Gaceta del Rin* al comunismo.

E.K.: En todo caso, en los años en los que se inicia el movimiento tzántzico se está vivien-

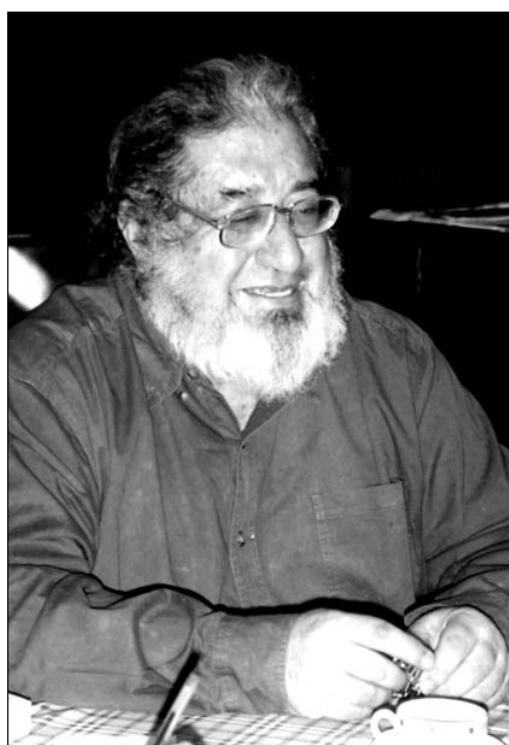
do un proceso de crisis y cuestionamiento de la sociedad oligárquica a todo nivel, y particularmente desde la vida cotidiana. Me refiero a cambios que también se expresan en actitudes vitales de los miembros de ese movimiento literario. Me parece que hay incluso un engarce de los tzántzicos con los nadáístas o con los poetas beatniks. No sé hasta qué punto toda esa vertiente de práctica creativa y reflexión se ve zanjada en el momento que se produce la inserción militante del tzantzismo.

A.M.: Una de las paradojas de la época fue que la radicalidad de escritores y poetas estaba separada de la dinámica popular. Más bien, el movimiento era muy cosmopolita. Los referentes eran la literatura y el cine europeos, en especial los más experimentales -la antinovela, Resnais y Goddard, Antonioni, Fellini...-, la poesía de los beatniks y el culto a Henry Miller... Mirado desde hoy, piensas que el movimiento tzántzico, además de un corte ético-estético, produjo una ruptura con el proceso de germinación de una literatura nacionalista. Si piensas en el realismo social de los 30, la poesía cósmica americana de Escudero o de Carrera Andrade y aquella tendencia que se abría con el Dávila Andrade del *Boletín y Elegía de las Mitas*, diríamos que el tzantzismo estableció una ruptura con toda una tradición literaria (que recién ahora se la está retomando). Alguien como Carrera Andrade, por ejemplo, fue olvidado por los tzántzicos. Justamente Carrera Andrade tiene un poema llamado "Los parricidas", en que denuncia esta situación.

Felipe Burbano: ¿Era un olvido ideológico, político o generacional?

A.M.: Era un típico olvido artístico, en el sentido de mirar a la vanguardia europea y norteamericana. Estaba presente la necesidad de matar a los padres -o a la madre, quién sabe-, de renovar los lenguajes.

F.B.: ¿En ese momento, en ese proceso, cómo te insertaste tú al tzantzismo? ¿Desde dónde? ¿Desde la reflexión sociológica, desde la filosofía, desde la literatura?



A.M.: Si bien mi inserción era desde la pasión por la literatura, estaba relacionada con reflexiones de tipo teórico, filosófico y social.

FB.: ¿Desde lo teórico y lo social, cuáles eran los problemas que se planteaban en ese momento?

A.M.: Diría que había una relación conflictiva entre el imaginario de la revolución y el de la libertad. La revolución postulaba ciertas exigencias militantes, políticas, intelectuales, de convicciones, que no concordaban con el imaginario estético de la libertad. Uno de los textos que más nos impactaron fue el de Sartre sobre el militante y el aventurero en que el militante era visto como aquel que sacrifica su yo en aras de la causa, del nosotros. El aventurero, por el contrario, ponía al mundo, a la revolución, a las masas, como puntal de la afirmación estética de su yo. Nosotros advertíamos, detrás de la imagen del aventurero, al Che Guevara. Ese fue un conflicto que lo vivíamos intensamente.

E.K.: ¿Hasta qué punto ese conflicto ha sido resuelto? ¿En qué medida el sartreanismo sigue marcando tu actitud vital e intelectual?

A.M.: Ha retorna do con fuerza. El debate entre el imaginario anarquista y el socialista, en tanto compromiso -digamos- “orgánico”, se manifiesta plenamente hoy en día, con una ventaja para la pasión anarquista pues la clásica militancia se encuentra devaluada. De ahí la enorme presencia de ideas y grupos anarquistas en el movimiento contra la globalización. Es un momento de esplendor anarquista y yo lo celebro.

E.K.: ¿Pero acaso la militancia no constituyó muchas veces una camisa de fuerza de esa libertad, un condicionamiento del propio pensamiento?

A.M.: Lo vivimos como una camisa de fuerza en el imaginario literario, en la festividad, en el amor, en la sensualidad. Más aún si advertimos que en esa época las ideas de la ortodoxia de izquierda eran conservadoras en el pla-

no erótico y de la vida personal. La homosexualidad o la prostitución, por ejemplo, eran vistas como taras del capitalismo.

E.K.: ¿Qué era lo que producía esa camisa de fuerza? ¿Cómo se manifestaba?

Se manifestaba como conflicto. Por un lado vivíamos un proceso de liberación de las prohibiciones en la vida cotidiana o en la sexualidad, propias del Ecuador oligárquico. Por otro lado, en contraste, la militancia política emergía como un proceso de normatividad personal bajo la idea de sacrificar tu individualidad a la gran causa histórica. La “rebelión” tzántzica, que asumía la divisa surrealista de cambiar la vida (Rimbaud) y cambiar la sociedad (Marx), surgía como una solución.

En la izquierda clásica imperaba, además, un pensamiento que no era marxista (porque no se alimentaban de Marx, sino de cierto Lenin o de algunas tesis de Mao). Era un marxismo muy positivista, programático, no crítico. A la vez, la moral militante coincidía con una impronta muy cristiana que marcó a la izquierda, según la cual la revolución era un deber ético, un acto de solidaridad y desprendimiento.

E.K.: ¿Hasta qué punto la izquierda latinoamericana o ecuatoriana ha hecho una crítica de esas constricciones? No veo que se haya dado un proceso reflexivo o autocritico a fondo, sino más bien el paso de una situación a otra.

A.M.: La izquierda que encarnó esos procesos, valores, ideas, concepciones, está bastante disuelta, apenas sobrevive o quedan muy escasos reductos. La izquierda de ahora se está formando a partir de otros valores.

E.K.: ¿Entonces por qué seguir llamándolo marxismo? Cuando a Foucault le preguntan si es marxista, él, a pesar de que tiene toda una base de Marx, responde con los mismos términos de Marx: “Marx no era marxista”.

A.M.: En ese sentido estoy de acuerdo contigo. Pero creo que el Marx de *El Capital*, de las

Grundrisse, de los *Manuscritos Filosóficos*, el Marx que postulaba una visión crítico-radical de todos los órdenes, sobrevive, y creo que va a desarrollarse con más fuerza aún. Por ejemplo, a mí me ha sorprendido que Slavok Zizek, intelectual esloveno, discípulo de Lacán, que estuvo obviamente en contra del socialismo yugoslavo, haya sido quien más ha repensado a Marx, quien haya rescatado que fue Marx con su teoría de la plusvalía y del intercambio de equivalentes el que descubrió el llamado síntoma social, esa desgarradura insuperable del orden social que marca la dinámica de la vida humana. Ese Marx es el que está retornando.

E.K.: ¿Y qué Marx no lo está?

A.M.: El Marx que fue positivizado, el Marx del materialismo histórico y dialéctico. Marx dijo que había escrito *La Ideología Alemana* para saldar cuentas con su pensamiento anterior, y que luego entregó el manuscrito a la alegre crítica de los ratones. Marx no elaboró una sociología o una economía. Lo que hizo fue una crítica del discurso que cimentaba el capitalismo, el de la economía política de su tiempo. El Marx viejo deconstruye ese discurso y deconstruye el capital como sistema de organización social en nombre de lo que el joven Marx llamaba “la emancipación humana”. En Marx no existía un corpus positivo. Incluso yo diría que es sorprendente cómo los sociólogos o economistas de izquierda se ven siempre tentados por los programas de desarrollo económico, por programas de solución. Ese fue uno de los grandes límites del siglo pasado, lo he señalado en *El Apocalipsis Perpetuo*: transformar al marxismo en un modelo de desarrollo

económico. Pero tal vez eso sea inevitable. La crítica pura no se puede sostener; hay un momento en que se vuelven inevitables algunos elementos positivos. Y es en ese momento que se produce el punto de inflexión conflictiva de la izquierda.

F.B.: ¿Crees que la izquierda se quedó sin una idea de emancipación? Me parece que eso era lo que inspiraba a la izquierda y al marxismo, la idea de emancipación humana de la que hablabas hace un rato.

A.M.: Si bajo la imagen de emancipación entendemos un nivel de crítica a todas las formas del poder, tal debe ser el proyecto de izquierda. Preguntémonos: ¿por qué el magnetismo de la figura de Fidel después de todo lo que ha pasado? No creo que la gente adhiera a Fidel

por la sola situación de Cuba sino porque representa la negación del poder. Más allá de él mismo, incluso. Alguna vez dije que Fidel se le escapaba al propio Fidel Castro. Lo que atrae de su imagen es la expresión del No, la idea de la revolución permanente.

F.B.: Pero yo creo que la idea de emancipación de Marx, si bien era una crítica a todas las formas del poder, también era una promesa de libertad, era la idea del no poder, de que en algún momento íbamos a vivir en la plenitud de la libertad. ¿No es esa idea la que se ha desvanecido y, por lo tanto, el sueño de emancipación? Crítica al poder va a haber permanentemente y desde distintos órdenes, pero a mí me da la sensación de que el problema de la emancipación es el desencanto frente a la idea de vivir la plenitud de la libertad.





A.M.: Ese es uno de los atractivos del nihilismo contemporáneo. Alguien decía que al borde del precipicio del orden actual, el marxismo sigue siendo la utopía tranquilizadora que se sitúa al otro lado del abismo. Y es que el nihilismo te plantea el vértigo de la libertad imposible, el vértigo de la negación pura.

En este punto volvemos de nuevo al momento en que la crítica y la negatividad marxistas se tornan positivas. No creo que la idea de la positividad de la libertad haya estado configurada en Marx quien, más bien, se negó a formular programas o utopías. ¿Cómo definía Marx al comunismo? No como un modelo de organización donde el individuo sería plenamente libre, sino como un movimiento de enfrentamiento irrevocable al poder. Es la revolución permanente lo que define la libertad. Se trata de una libertad negativa. Y allí descubrimos la traición del nihilismo a sí mismo: vivir al borde del abismo es aceptar el orden.

Por otra parte, aquellas formas que se definieron como clásicas del socialismo, tales como la propiedad social -luego convertida en estatal-, no responden a Marx. En los *Manuscritos* te plantea una cosa que hasta hoy es poco entendible, la no-propiedad absoluta. Para Marx la propiedad estatal seguiría siendo una forma de propiedad. El comunismo pro-

pone la disolución de la propiedad, no otra forma de propiedad.

Sobre este tema conviene recordar un sorprendente texto de Oscar Wilde sobre la relación del socialismo y el individuo. En la tradición de izquierda, Wilde era un ideólogo reaccionario, aristocrático, decadente. Pero resulta que Wilde era socialista y escribió un texto favorable al socialismo en términos de egolatría. Un texto muy sartiano ya que en Sartre es muy claro que la propiedad define al individuo. Lo que dice Oscar Wilde es que, en el socialismo, el hombre podrá entregarse al desarrollo exquisito, y trágico también, de su ego, porque ya no estará definido por algo externo a él como la propiedad, la riqueza o el poder.

Aquello de la plenitud del ser como característica del futuro orden comunista no existe, no hay tal, porque el comunismo no está configurado como un orden positivo. La libertad plena es positiva y el marxismo siempre será crítico, negativo. No hay un momento en el que se volverá positivo para llegar al paraíso.

Recordemos a Sartre quien insistía que en un orden socialista surgirá con mayor fuerza la angustia humana frente a la muerte, el sentimiento trágico de la existencia, el carácter frágil, vulnerable, precario de la condición humana desgarrada por el tiempo y el abismo. Lo que se oculta detrás de cierto nihilismo posmoderno es la transformación de la angustia existencial en un discreto hedonismo un poco fanfarrón. Vattimo lo decía: la emancipación hoy no consiste más que en *flirtar* con la ley del valor.

F.B.: Desde esa perspectiva, en el marxismo tampoco habría una finalidad en la historia...

A.M.: Por supuesto. Marx insistió en aquello de socialismo o barbarie.

E.K.: Desde la misma época de Marx y Engels se planteaba la existencia de varias tendencias dentro del pensamiento socialista. En el proceso de formación de la clase obrera siempre se planteó una contradicción en-

tre una tendencia mucho más libertaria, humanista y cercana a la cultura popular, y otra muy fuerte, en la que inclusive Engels jugó un papel preponderante, ligada a la institucionalización del pensamiento crítico. Ya en nuestro país, me da la impresión de que esta relación conflictiva no ha sido pensada. Yo no sé hasta qué punto seguimos heredando los proyectos emancipatorios de afuera, unos proyectos que no permiten pensar los juegos de poder propios de nuestras sociedades, inclusive los juegos de poder internos de esos mismos proyectos emancipatorios.

A.M.: El marxismo siempre se dividió en tendencias. Durante el siglo XX se desplegaba, por un lado, la izquierda filosófica, incluida la Escuela de Frankfurt que gravitaba en torno a Marx y Freud y, por otro lado, una tendencia ligada a las direcciones políticas, a la ortodoxia estalinista. En algunos casos éstos persiguieron a aquellos de manera brutal.

Ahora bien, la tesis de que la utopía puede impedir entender los procesos concretos de formaciones cambiantes del poder, me parece válida. Algunas de las tesis de Foucault abrieron la posibilidad de pensar nuevas esferas humanas como relaciones de poder. El tema de la sexualidad fue una de ellas, para citar a la más clásica de todas. Esa crítica coadyuvó a estimular las luchas feministas, de los gays, del movimiento GLBT, procesos cardinales de los últimos tiempos. Pero incluso ahí vas a encontrar tanto la dimensión crítica como aquella que quiere afirmar un orden positivo. Por ejemplo, Julia Kristeva postula que la condición femenina no existe en términos positivos y que sólo puede existir deconstruyendo permanentemente el discurso patriarcal. En cambio, hay otras corrientes que pretenden afirmar la condición femenina en terrenos positivos, institucionales.

F.B.: ¿En qué medida has logrado mantener un diálogo entre el marxismo y otras corrientes del pensamiento crítico? ¿Es posible ese diálogo? ¿Ese diálogo puede llevar, siguiendo un poco una reflexión actual, a una deconstrucción del marxismo o a reafirmar ciertos núcleos básicos desde los cuales dialogar con otras tendencias?

A.M.: Una de las posibilidades de diálogo es la del marxismo que discute con los saberes positivos y los transforma en objetos de reflexión. Por ejemplo, Bolívar Echeverría ha dialogado con la lingüística, la semiótica, la teoría del barroco, alcanzando gran dinamismo en su pensamiento. No hay que olvidar, además, que si en los sesentas el pensamiento de izquierda ponía la agenda, a tal punto que la derecha tenía que hablar de revolución y libertad, en los noventa ocurrió lo contrario: los saberes no marxistas tomaron la escena y el pensamiento crítico se vio obligado a resignificar esos temas.

Por otro lado, hoy la crítica más rica, compleja y diversa es la crítica a los medios de comunicación, a la ideología informacional. He ahí un terreno de dialogo entre el marxismo y los nuevos saberes críticos. Baudrillard, con gran audacia, pretendió desarrollar una suerte de crítica de la semiótica como la “economía política” de nuestro tiempo.

Si piensas, además, en la virtual desaparición del marxismo en los últimos quince o veinte años, y en qué tomaron su lugar otros tipos de pensamiento crítico muy interesantes, por ejemplo Lacán o Zizek, o ciertos aspectos de Derrida, Deleuze o Foucault, se torna evidente que el marxismo, o un pensamiento que se inspire en Marx, no puede dejar de dialogar con esos saberes. En ese diálogo el marxismo se pone en riesgo de una deconstrucción de sí mismo, por supuesto, pues tal es el sentido de toda aventura intelectual.

E.K.: Si seguimos la pista a los momentos iniciales del marxismo en el Ecuador descubrimos una ruptura con una producción positivista en sociología o en historia, relativamente importante para la época, pero al mismo tiempo descubrimos un contraste, a saber, una producción bastante limitada de el marxismo. Algo que no sucedió en otros lugares de América Latina en los que la producción académica desde el marxismo fue muy fructífera. ¿Esa limitada producción del marxismo ecuatoriano no tiene que ver con la pasión por el ensayo? Cuando tú miras el trabajo de Foucault o, dentro del propio marxismo, de Raymond Williams, E. P.

Thompson, ves una riqueza analítica alimentada por un contacto muy directo con el saber positivo. Yo no sé, entonces, hasta qué punto el llamado pensamiento crítico se fue quedando rezagado en el estudio de lo que está pasando con nuestras realidades.

A.M.: Salvo Mariátegui, en América Latina el pensamiento crítico no se ha dado al interior del marxismo sino en sus zonas fronterizas. La teoría de la dependencia, por ejemplo, fue una teoría límite que se movía entre la CEPAL, el desarrollismo y el marxismo, y en la que encuentras la vertiente de Cardoso y la de Mariátegui, muy diferentes entre sí. En el Ecuador, varios trabajos, entre ellos los de Fernando Velasco y *Ecuador, pasado y presente*, se inscribieron en esa línea. En esa frontera está, por ejemplo, Alberto Acosta, y quienes están pensando en alternativas contra el neoliberalismo.

F.B.: Retomando lo que planteaba Eduardo en la última pregunta, ¿a qué se debe tu relación con las ciencias sociales a partir del ensayo? ¿Por qué esa fascinación tuya hacia el ensayo? ¿De qué manera esa preferencia por el ensayo ha implicado una crítica a otras formas de entender las ciencias sociales?

A.M.: Es parte de una herencia cultural latinoamericana. El occidente europeo tuvo un tipo de desarrollo de los saberes, de las ciencias, de las disciplinas, de los géneros -que ahora ha entrado en crisis- sobre el cual ha intentado erigirse un modelo de producción del saber y de textualidad literaria y artística. Sin embargo, hoy se piensa que cada zona tiene sus peculiares formas de construir los que llamaríamos campo cultural. En esa perspectiva, descubrimos en el Ecuador -hasta los cincuenta o sesenta- una centralidad de la literatura. El ensayo es una figura fronteriza de la mejor tradición de América Latina. Benjamín Carrión tiene reflexiones deliciosas sobre el ensayo, en tanto, según él, se valida al norte con la verdad científica y al sur con la verosimilitud literaria...

Mi peculiar adhesión al ensayo, amén de la cuestión del estilo literario, también venía

como una reacción al hecho de que el saber de las ciencias sociales se afirmaba en una objetividad neutra. Mientras más desaparecía el investigador, más válido era el texto, porque suponía la ausencia de toda ideología. El ensayo, por el contrario, plantea la intervención abierta del ensayista.

E.K.: pero puede ser muchas veces una posición ideologizada e ideologizante...

A.M.: Bien podría ser también una posición que busca amparos éticos o políticos para afirmarse... Pero no se trata de eso. Tiene que ver, más bien, con el problema de la verosimilitud. El empirismo oculta su posición teórico-política y pretende que la verdad está en la información documental. Construye así una falsa objetividad y reduce la realidad a su apariencia fenoménica. El pensador marxista no oculta su posición y pretende definir la prueba de la verdad en el rigor teórico y la posición política. En el fondo se trata de una lucha política. Son las relaciones de poder las que definen el campo de verosimilitud del saber...

Cabe recordar, además, que la provocación contra el ensayo vino de ciertas corrientes de las ciencias sociales. La principal acusación a Agustín Cuevas -supongo que a mí también- era la de "ensayista". Fue cuando el término se volvió peyorativo.

F.B.: "Ensayista" era peyorativo, pero también muy crítico y tenía un sentido bastante definido. "Ensayista" significaba falta de rigurosidad, especulativo...

A.M.: Pero es cuestión de términos, porque la respuesta de Cuevas era acusar de "empiristas" a sus críticos. Para Cuevas sólo desde el empirismo se le podía acusar de especulativo, de falto de rigor. Y Cuevas tenía mucho rigor teórico. Agustín se situaba en el terreno de una renovación teórica y política de las interpretaciones tradicionales.

Por otra parte, en la misma historiografía hay tendencias que plantean la absoluta ideologización del dato. No hay datos puros o inmaculados que reflejen de manera prístina la

realidad. Todos los documentos historiográficos están determinados por la cosmovisión y la ideológica de los escenarios -aparatos, actores...- en que se elaboran.

E.K.: Pero me da la impresión que al no desarrollar un trabajo de base documental -como la que realiza Thompson al escribir la historia de la clase obrera en Inglaterra o Asadourian o Sarlo en América Latina-, uno se mantiene atrapado dentro de ciertos modelos que impiden el desarrollo del pensamiento. Cuando Thompson cuestiona las nociones estereotipadas de clase, lo hace sobre la base de su rico trabajo histórico sobre la cultura obrera. En la medida en que el ensayo no se enriquece de la dinámica de la investigación, se queda empobrecido. Con esto no quiero decir que el ensayo no sea importante. Me parece que los aportes del propio Echeverría son fundamentales porque están planteando la posibilidad de pensar la modernidad desde otras perspectivas, pero son aportes que tienen límites, porque no te permiten discutir problemas como los del mestizaje en términos concretos, históricos. Una de las cosas que me preocupa de muchos anclajes generales es que asumamos modelos de análisis de forma acrítica y deshistorizada.

A.M.: En el terreno de la historiografía, salvando los señalamientos anteriores, es valida tu interpretación. El ejemplo de Thompson cae en dicho terreno. Hay otros campos que suponen otro tipo de investigación. Por decirte algo, tú puedes hacer un excelente trabajo sobre el imaginario mestizo a través de un análisis de la literatura. Entiendo que todo

texto de reflexión debe tener una información bastante significativa. En el *Apocalipsis Perpetuo* he procurado hacer un esfuerzo en ese sentido.

F.B.: ¿Crees que actualmente las ciencias sociales en Ecuador se han alejado mucho del ensayo? ¿Cómo ves a las ciencias sociales en nuestro país en este momento? ¿Dónde ves desarrollos interesantes? ¿En qué medida las ciencias sociales mantienen una dimensión crítica?

*El Marx de *El Capital*, que postulaba una visión crítico-radical de todos los órdenes, sobrevive y va a desarrollarse con más fuerza aún. Al borde del precipicio del orden actual, el marxismo sigue siendo la utopía tranquilizadora que se sitúa al otro lado del abismo.*



A.M.: Bueno, les confieso francamente que en el último período no he seguido el desarrollo en el Ecuador de las ciencias sociales clásicas: sociología, economía, teoría política. Tengo la sensación de que hay un relativo debilitamiento respecto a períodos anteriores en que hubo mucha riqueza. Pensaría que estamos en una fase de transición.

Creo que es visible la tendencia hacia un nuevo cambio de paradigmas. Es evidente la crisis del discurso que surgiera en el vacío del marxismo y que se validara sobre una paradoja extrema: la invisibilización del capital, del poder, de la dominación y de las contradicciones sociales, justo en el período en que germinaba el mayor poder imperial de la historia, en que la agresiva centralización de capitales ha hecho que 200 gigantescas corporaciones rijan el dinamismo –o la degradación- de la vida de la tierra hasta en sus últimos confines, en una época en que los conflictos sociales han provocado guerras e insurrecciones.

La fecundidad del nuevo campo teórico en germinación supondrá el diálogo entre dichas categorías y aquellas que surgieron en estas últimas décadas: capitalismo y moderni-

dad, concentración del poder estatal e irradiación de las relaciones de poder al conjunto de la vida societal, contradicción y diferencia, lo universal y lo particular, trabajo y deseo, poder y vida cotidiana, dimensión épico-trágica y festiva -carnavalesca- de la lucha social. En la perspectiva del cambio de paradigmas hay, sin duda, un estancamiento del pensamiento social. Hago la salvedad, por supuesto, de que no he estado muy al tanto...

F.B.: ¿Ya te aburrieron las ciencias sociales?

A.M.: Veo bastante riqueza en el terreno de la problemática de la cultura. Hay preocupación académica, tesis, monografías. Quizás también sea que en este período me he concentrado en el terreno de los imaginarios y de las estructuras simbólicas. La crítica teórica se ha orientado en los últimos años a la cultura -a la Modernidad como cultura y civilización-, en particular, a los medios de comunicación. Teóricos como Virilio o Debray están entre los más importantes científicos sociales de hoy. Sin embargo, creo que los nuevos procesos mundiales y latinoamericanos abren un espacio dinámico a la teoría económica y al pensamiento político. El premio Pío Jaramillo de este año es también un reconocimiento a la importancia de la problemática de la cultura en las ciencias sociales.

E.K.: Es claro que hay muchas cosas que se están definiendo en el mundo en términos culturales. Es ahí donde está el debate más rico. Pero, ¿no está relacionado eso con una cierta institucionalización, que tiene una base no sólo en el desarrollo del pensamiento, sino también en la constitución de aparatos?

A.M.: Estoy de acuerdo contigo. El poder es extremadamente sensible y como dijiste, creativo: ahí donde se están desarrollando los discursos críticos, interviene para tratar de integrarlos en su institucionalidad. Pero la misma es un poco abierta y libre. Los estudios culturales están muy ligados a la academia norteamericana, y hay intelectuales latinoamericanos que acusan a sus portavoces de ser los últimos *felipillos* de la historia. Empero, su im-

portancia crítica no puede ser desestimada. Existe, sin duda, el deseo del poder de controlar el pensamiento crítico. Pero de ahí a derivar que el poder sea el que organiza y dirige esos estudios hay una distancia enorme.

E.K.: En todo caso, tú te caracterizarías como un pensador optimista. Me da la impresión que siempre estas apuntando hacia una meta libertaria que está a punto de llegar.

A.M.: (risas) Recuerdo que hace un tiempo Pepe Moncada me dijo que cuando me oía tenía ganas de suicidarse... Eran aquellos períodos terribles de inicios de los 90. Pero luego, si piensas que el horizonte, que parecía cerrado después de la caída del Muro, se abrió rápidamente entre 1999 y 2004, en cinco años, la cosa es diferente. Hay un cambio tan vertiginoso del rumbo de los procesos que hay que controlarse porque a veces la euforia juega malas pasadas.

Todos: (risas)

E.K.: Ya mismo dice el Alejandro que la unión obrero campesina militar está lista de nuevo...

A.M.: (risas) En todo caso, ya no. Las cosas no son tan simples, por supuesto. En *El Apocalipsis Perpetuo* y en otros textos he insistido en la formación de un poder estatal mundial, que va disolviendo los estados nacionales, incluso en los países desarrollados. Hay regiones donde ya no hay Estado: Somalia, Ruanda, Burundi, Irak, Afganistán. Se trata de una tendencia. He señalado el surgimiento de una categoría sui generis: gobiernos sin Estado. Pienso que el problema de la política en el ámbito de países como el Ecuador ya no tiene posibilidad de resolverse local o nacionalmente, al punto de que no creo que llegar al gobierno signifique mucho.

F.B.: ¿Cuáles son, a tu juicio, los aportes de *El Apocalipsis Perpetuo*?

La guerra en Irak ha confirmado dos de sus tesis fundamentales. La primera se refiere al

nuevo orden mundial puesto en escena y que tiende a convertir a EE.UU. en Estado universal, a confinar a la Unión Europea, Japón, Rusia y China en sus límites, a establecer fuerzas militares regionales que, junto a Estados fuertes como Israel, aseguren la *paz yanqui*, a desarticular progresivamente a los débiles, sea fraguando gobiernos sin Estado o promoviendo su desintegración en sus regiones y etnias. La otra tesis fue la formación de la humanidad como nuevo sujeto político frente al capital multinacional. Las marchas del 15 de febrero de 2003 germinaron, aun de manera embrionaria, ese sujeto político que abre el horizonte de una historia realmente universal.

Ya en el plano teórico, hay tesis, a mi modo de ver muy sugestivas, tales como la construcción de la categoría de ámbito de la reproducción social para analizar los grandes momentos de su ampliación hasta llegar a la mundialización actual; la comprensión de la dinámica de la revolución del siglo XX y una singular explicación, que creo que es una de los mejores aportes, de la caída del llamado “socialismo real” como triunfo de la Nomenclatura y derrota de la propiedad social y de la revolución internacional; la tesis, subrayada por Carlos Arcos, de la transformación del *Otro* de los movimientos de liberación nacional en el *otro* de las diversidades étnicas; el análisis del carácter estructural de la plusvalía y la ganancia extraordinarias. En fin, el texto es un ensayo en que me jugué mi capacidad literaria e imaginativa para recrear referencias literarias, mitológicas, artísticas, filmicas....

E.K.: Para terminar nos gustaría que desde un plano más humano hagas una reflexión sobre cómo se conjugan tus preocupaciones políticas y sociales, estéticas y éticas. No sé si esa relación compleja entre distintos campos de preocupación es generacional, tiene que ver con una historia personal, o obedece a las dos cosas a la vez.

A.M.: Hasta hace poco lo viví como un desgarramiento que te llevaba a pasar de las preocupaciones políticas a las académicas y literarias sin solución de continuidad. Trataba de

“ritmar” -digámoslo así- mis preferencias por ciclos pero finalmente tendían a neutralizarme entre sí. Creo que si hubiera tomado una decisión definitiva por uno de los dos campos mi producción habría sido mucho mayor.

F.B.: Ese desgarramiento te detuvo, te paralizó...

A.M.: Claro. No desarrollaba todo lo que podía en las ciencias sociales porque en el fondo las desestimaba desde la literatura y viceversa. En el último período he ido encontrando varios comunicantes porque partí de una tesis práctica: “transforma tus debilidades en virtudes”. Toma la diferencia entre portugueses y quiteños. Los portugueses han hecho de la tristeza una virtud, una filosofía de vida, mientras nosotros nos avergonzamos de ella y la desvalorizamos.

Por eso decidí hacer una virtud del conflicto que me desgarraba: descubrir la forma que integre esos universos. Creo que lo estoy consiguiendo. Por ello, en la recepción del Pío Jaramillo señalé que un premio a veces celebra la coronación de una vida, pero que yo me veía recién empezando. Estoy en un periodo de producción muy intensa. He organizado mi vida de tal manera que las mañanas me dedico a escribir y las tardes salgo a cumplir con las exigencias de la supervivencia, que gracias a Dios no son muchas.

Lo que pasa, además, es que nuestra generación tuvo problemas muy grandes. He dicho en términos irónicos, humorísticos, y un poco dolidos también, que nosotros tenemos por ahí unos quince años que se nos perdieron, que algo pasó...

F.B.: que nada pasó...

A.M.: Exacto. Si te fijas en la generación del 30, encuentras que a los cuarenta y cincuenta años tenían una producción riquísima. Nosotros, en cambio, recién estamos empezando. Por eso tenemos tanta prisa.