

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA

Tesis previa a la obtención del título de: LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA
APLICADA

**TEMA:
LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE WALTER BENJAMIN Y SUS
APORTES PARA LA ANTROPOLOGÍA.**

**AUTOR:
GIL ELOY ALFARO REYES**

**DIRECTOR:
JOSÉ JUNCOSA**

Quito, abril del 2013

DECLARATORIA DE RESPONSABILIDAD

Yo Eloy Alfaro Reyes autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana la publicación total o parcial de este trabajo de grado y su reproducción sin fines de lucro.

Además declaro que los conceptos desarrollados, análisis realizados y las conclusiones del presente trabajo, son de exclusiva responsabilidad del autor.

Quito, abril 2013.

Eloy Alfaro Reyes
Ci: 1711049856

Dedicatoria

A:

Tamia

Aisha

Zoe

Paola

El Universo que orienta mi vida.

ÍNDICE

1. Introducción	1
1.1.La filosofía de la historia, la historia y la Antropología: Argumentos de entrada	3
2. Problematización	4
40 años de Antropología en el Ecuador y la historia como herramienta.	4
La historia, la Antropología y el Estado Nación:	6
3. Objetivos	7
4. Justificación	7
4.1 ¿Por qué este estudio se centra en la filosofía de la historia de Walter Benjamin?.	8
5 Marco teórico metodológico	11
CAPÍTULO 1	15
HISTORIA, TRADICIÓN Y ANTROPOLOGÍA	15
1. Historia, razonar con el corazón y ventriloquia:	16
1.2 El otro, los levantamientos indígenas, la Historia y la Antropología en el Ecuador:	16
1.3 Historia aditiva y Antropología, sobre levantamientos y resistencias:	21
2. Vamos al grano:	25
2.1 La Historia	26
2.2. Tesis de la historia y Antropología	28
2.3.Antropología y la mimesis de la historia	34
2.4.El materialismo histórico y la Antropología.	37
3. La tradición	39
4. Tradición y Antropología	41
5. Entendiendo la tradición	42
6. Mito y tradición	46
7. Antropología y narrativas	51
CAPÍTULO II	
2.1. Introducción:	60
2.2. Estética, cultura y Antropología:	64
2.2.1. Desarrollo del concepto cultura.	68
2.2.2 La necesidad de un concepto propio de cultura:	73
2.2.3. La estética y cultura sin Aura Benjaminiana:	76
2.2.4. La Antropología sin Aura:	81

2.2.5. El sujeto y el objeto en la Antropología sin Aura:	85
3. Tiempo, espacio, cultura y Antropología...	87
3.2. Discusión de entrada:	88
3.3.1 Tiempo progreso y capital	89
3.2.2. La visión de un tiempo propio en la Antropología:	93
3.2.3 Tiempo y espacio como medio de control:	95
3.3.5. Entendiendo el tiempo para una Antropología más de acá:	105

CAPITULO III

APORTES METODOLOGICOS PARA LA ANTROPOLGIA

3.1. El método de la filosofía de la historia y el tiempo en Antropología.	108
3.2. El Método de análisis de la Estética para la Antropología	111
3.3. El Método de análisis de la Cultura para la Antropología	114
Conclusiones	117
Bibliografía	121

RESUMEN

Este estudio analiza los aportes de la filosofía de la Historia desde un marco general, y a través de un proceso de análisis, los incorpora en el debate antropológico de nuestro continente. De esta manera, la Filosofía aporta a las preocupaciones teóricas y metodológicas. La Antropología en Latinoamérica enfrenta varios retos, los más desafiantes, tienen relación con la renovación metodológica y epistémica que den cuenta de las necesidades y realidades diversas de este continente. En el caso ecuatoriano, después de cuarenta años de desarrollo de esta disciplina, en la Academia y el trabajo profesional, resulta urgente la discusión y replanteamiento de varios temas centrales para esta ciencia social, entre ellos, la historia, la Cultura, el sujeto y objeto de estudio, así como la etnografía como instrumento idóneo y suficiente para la recolección e interpretación etnológica.

En este marco de reflexión, los aportes de autores que desde la filosofía se interrogan sobre el rumbo que toma la humanidad, aportan elementos para profundizar los debates. Walter Benjamin desde la Filosofía de la Historia, analiza aspectos que ahora son clave para la Antropología: el tiempo, el espacio, la estética-cultura, la historia, la tradición y las narrativas, desde un marco de sociedades que buscan emancipación y resisten a una Modernidad que sostiene el capitalismo, estos aspectos se vuelven pertinentes para el análisis social. Los temas analizados en esta tesis, son algunos de los aspectos clave desarrollados por Benjamin a lo largo de su creación intelectual. En los temas analizados, se pone énfasis en aspectos metodológicos, así como se reflexiona sobre la pertinencia de los temas y su “adaptación”, “ubicación”, con ejemplos concretos y actuales al debate de esta ciencia social.

SUMMARY

This study examines the contributions of philosophy of history from a general framework, and through a process of analysis, incorporated in the debate antropológico of our continent. In this way, philosophy gives theoretical and methodological concerns. Anthropology in Latin America faces several challenges, the most challenging, are related to methodological and epistemological renewal that account for the needs and realities of this continent. In Ecuador, after forty years of development of this discipline in the academy and professional work is urgent discussion and reconsideration of several issues central to this social science, including history, culture, the subject and under study, and ethnography as suitable and adequate instrument for ethnological collection and interpretation.

In this frame of thought, the contributions of authors from philosophy wonder about the direction in which humanity, provide elements for further discussion. Walter Benjamin from the Philosophy of History, discusses aspects that are now key to anthropology: time, space, aesthetics, culture, history, tradition and narratives, within a framework of companies seeking emancipation and resist one holding Modernity capitalism, these issues become relevant in social analysis. The topics discussed in this thesis, are some of the key aspects developed by Benjamin along their intellectual. In the topics discussed, the emphasis is on methodological aspects and reflects on the relevance of the issues and their "adaptation", "location", with concrete examples and present the discussion of this social science.

INTRODUCCIÓN

1. La filosofía de la historia, la historia y la Antropología: Argumentos de entrada

Cuando el ser humano toma conciencia de su entorno, se encuentra con que está rodeado de una serie de aspectos (instituciones, acuerdos sociales, miedos, costumbres) que los vive solo o en comunidad y que son parte constitutiva de su ser, esos aspectos lo convirtieron en lo que es y lo que quiere, es decir es parte de una cultura y un entorno que es moldeado por esta. Sin embargo cuando este ser humano entra en contacto con entornos moldeados por otras culturas (tradiciones, costumbres, instituciones) “extrañas”, sucede lo inevitable, las compara y separa y por tanto considera a una como verdad y se cuestiona sobre la otra.

Este es el momento en que el individuo pasa a interpelarse por el pasado de si mismo ¿por qué hago esto, por qué lo hicieron mis padres, por qué lo hace mi comunidad? ¿Por qué los otros actúan de manera distinta, desde cuándo?. Esta es una reflexión histórica que no está alejada de la reflexión filosófica, es decir sobre el ser y la verdad. Cada respuesta que este individuo encuentra a su pregunta, le refiere a una reflexión sobre sí mismo y sobre las maneras de comprender el entorno y la vida. Entonces desde un entendido del pasado se interpela el presente y sobre todo la cultura.

Este ejemplo nos muestra la orientación del debate antropológico sobre la cultura y la importancia de conocer y entender el desarrollo de la historia. Cuando los seres humanos reflexionan sobre su ser, la vida, la cultura, etc, a partir de un hecho anterior –histórico- se reflexiona desde la filosofía de la historia. *“de esta curiosidad del hombre por si mismo nace la historia. Somos historiadores, por qué somos herederos”* (CRUZ J. , 2008)

Es común confundir la filosofía de la historia con la historiografía, esta última es el estudio de la historia como disciplina académica. De esta disciplina provienen los historiadores. También se confunde con la historia de la filosofía, que es el estudio del desarrollo de la filosofía en sus diversas etapas y momentos de la humanidad. Dado que la historia es parte consustancial de la cultura, esta no podría estar fuera de las preocupaciones de la Antropología como ciencia y como disciplina. A continuación un concepto que ayuda a ubicar la complejidad del concepto.

“La filosofía de la historia es la rama de la filosofía que estudia el desarrollo y las formas en las cuales los seres humanos crean la historia. Puede, en algunos casos, especular con la existencia de un fin u objetivo de la historia, o sea, preguntarse si hay un diseño, propósito, principio director o finalidad en el proceso de creación de la historia. Las preguntas sobre las cuales trabaja la filosofía de la historia son diversas y complejas. Algunas de ellas podrían ser: Cuál es el sujeto propio del estudio del pasado humano? ¿Es el individuo? ¿Son las organizaciones sociales, la cultura o acaso la especie humana por entero?” (José, 2006)

Las preguntas planteadas son de crucial importancia para la Antropología y su objeto de estudio, la cultura. Pues si hay una finalidad en el proceso de creación de la historia, lo mismo pasaría con la cultura. Esto nos llevaría a la certeza de que por tanto hay una finalidad en su orientación y razón de ser. La cultura se volvería administrable o ¿no lo es ya?. Es importante señalar que la historia ha dejado de ser el estudio de unidades, de hechos, es el estudio de totalidades, es decir también estudia la cultura, que comprende *“no sólo las acciones humanas pasadas y sus consecuencias visibles, sino que incluye un sinnúmero de factores en su contexto, como las relaciones humanas, las corrientes de pensamiento, las motivaciones particulares”* (José, 2006).

El departamento de Antropología de la Universidad Salesiana, discute y se interroga de múltiples maneras, si sus métodos, sus prácticas y conceptos son “idóneos” para el cometido de esta ciencia, o si es el momento de repensarlos u replantearlos. La inquietud de la Antropología va más allá de los temas o las técnicas, tiene connotaciones de fondo, con el pensamiento y su relación con la realidad. Tiene que ver con que: las actorías sociales ya no ven a las ciencias sociales como reales reflejadoras de su realidad, y con la etnografía como instrumento y razón de ser de la Antropología. Tiene que ver también con problemas epistemológicos. Por eso en varios estudios, entre ellos “*etnografía y actorías sociales en América Latina*” (Juncosa, 2010.), indagan sobre la pertinencia de la etnografía como herramienta.

“el trabajo de campo etnográfico, sustento metodológico de la Antropología, puede constituirse en una herramienta válida no solo para descubrir los sentidos de las acciones socio culturales a partir de los propios actores, sino también para reivindicar y fortalecer las actorías sociales y acompañar procesos de transformación social. ¿cuál es la pertinencia y aplicabilidad de los diversos métodos etnográficos para generar y relieves actorías sociales?”

La preocupación y el debate tienen que ver con presupuestos teóricos que sustentan las prácticas de esta ciencia social. Mucha falta le hace a la Antropología Latinoamericana refrescar su teoría y juntarla con la experiencia y realidad del continente. En este contexto de grandes preguntas, es saludable un acercamiento a la filosofía de la historia, esta puede aportar a la ciencia social, elementos contundentes para profundizar sus certezas y sustentar sus dudas. A la filosofía de la historia la entenderíamos desde varios propósitos, entre ellos “*estudiar la constitución esencial o morfología de los hechos históricos, y la génesis y finalidad de estos hechos. El estudio de la génesis se aplica a interpretar de atrás hacia adelante la conexión concreta del curso histórico*” (CRUZ J. , 2008, pág. 14). La diversidad temática es una potencia de esta disciplina social que puede aportar sobre

manera a la Antropología. Walter Benjamin es uno de sus principales teóricos, de ahí que sus postulados son un gran aporte para la Antropología.

2. Problematización

“El panorama actual es de una Antropología que se encuentra en transformación y renovación tanto por la propia auto crítica, como por la interpelación de los movimientos sociales y la teoría crítica y contemporánea” (Andrade , 2012).

En el 2011 se cumplieron 40 años de la Antropología como ciencia en el Ecuador, poco se dijo al respecto en los medios o la academia y menos en los sujetos y actores que han sido parte (como objetos o sujetos de estudio). Esto lleva a una pregunta... cuánto han pesado los aportes de esta ciencia social en la vida, la cotidianidad, la política, el desarrollo o la cultura del país o las colectividades? Este estudio no busca responder esta pregunta, pero es importante plantearla para ubicar la preocupación que orienta las presentes reflexiones.

2.1 40 años de Antropología en el Ecuador y la historia como herramienta.

Es evidente que después de estas 4 décadas, la Antropología no está, ni debe estar en la academia solamente. Es erróneo mirar así a esta ciencia (como lo hacen algunos académicos), pues el quehacer antropológico se ha ido construyendo más allá de las aulas. La vivencia cotidiana, el relacionamiento y la cercanía del profesional antropólogo con el entorno y los sujetos en él, hace que esta ciencia esté viva. Hay una prolífica y vasta publicación en temas antropológicos (etnografías, diagnósticos, análisis, etc), sin embargo en términos de teoría, no hay cosas nuevas. El estudio de los trabajos de tesis de grado de los estudiantes de Antropología de la PUCE dan cuenta de ello.

Del total de tesis en estos cuarenta años, no se han hecho estudios teóricos de ningún tipo, todos son aplicaciones y estudios de caso muy importantes, eso da cuenta de una terrible debilidad de la academia, tanto en generar pensamiento propio, como en capacidad para transmitir mecanismos para crear pensamientos propios *“pese a que se puede encontrar valiosos y nuevos aportes temáticos, podemos decir que existe una asimilación poco crítica de enfoques foráneos, sin generar instrumentos teórico metodológicos propios para entender la realidad ecuatoriana”*. (Andrade , 2012, pág. 58). En este sentido, sostiene que la UPS, lleva la delantera de los debates y cuestionamientos a la Antropología tradicional, pues incorpora nuevas nociones como la Antropología insurgente, la descolonización de la mirada, etc.

En un primer momento (durante las décadas de los ochenta y noventa) Los antropólogos y antropólogas en el Ecuador, desarrollaron esta ciencia desde una perspectiva de compromiso, de involucramiento en y con el “objeto” con el que se relacionan o interactúan, ello sin perder la condición de externo. Esta característica le da un valor distinto al trabajo y narración etnográfica, pues es claro que hay una matriz de la cual parte, que es distinta. En ese primer momento *“los estudiantes actuaban como “compañeros” de las organizaciones indígenas. La escuela de Antropología – PUCE - mantuvo acuerdos con las organizaciones indígenas y trabajadores. El aporte de la antropología fue redefinir las categorías marxistas y complementar el análisis con los conceptos de grupos étnicos, pueblos y nacionalidades.”*

Así el trabajo del etnógrafo es un instrumento que viabiliza las demandas, posiciona temas, plantea contenidos y preocupaciones del sujeto con el que se trabaja. Esa es otra característica de la Antropología en el Ecuador, se trabaja con sujetos, que tienen saberes, propuestas, claridad discursiva y sobre todo poder radicado en lo colectivo. El cientista

social en este caso no es el intermediario o el ventrilocuo entre las necesidades del sujeto y la sociedad. Los sujetos tienen voz propia.

2.2. La historia, la Antropología y el Estado Nación

Siendo consecuentes con la historia de esta ciencia social en el Ecuador, se debería procurar niveles de reflexión respecto a su rol, especialmente frente al Estado. Esto debido a que estamos atravesados por un proceso de recuperación y consolidación del Estado nación como espacio de resolución y respuesta para las necesidades y preocupaciones de la vida. En estos cuarenta años, el ejercicio antropológico ha sido realizado a pesar del Estado. En menos de un lustro esto ¿cambió? Se funcionalizó la Antropología?

La actual constitución ofrece un vasto campo para el ejercicio profesional al incluir como eje central de la política del desarrollo la interculturalidad y el patrimonio. Por primera vez estos temas son preocupaciones medulares. Este debe ser un desafío para la academia en cuanto a cubrir esa demanda. Actualmente nos encontramos en la disyuntiva de un Estado que demanda la fuerza de trabajo del profesional antropólogo, pero la oferta no es suficiente. Además las temáticas sobre las que se forma el profesional no caminan en la misma ruta que las demandas.

Desde este punto de vista también es necesario y urgente el desarrollo de instrumentos de análisis desde la Antropología que permitan encausar las demandas actuales, con herramientas efectivas. De ahí el interés de pensar en un instrumento propio desde la Antropología para analizar la historia. Las tesis analizadas en la PUCE, dejan ver que la historia es parte de los instrumentos que usa el antropólogo, pero a pesar del importante nivel de uso – casi no hay tesis que no tenga un mínimo análisis histórico del contexto en el que se trabaja – que se da a la historia, no se ha desarrollado un instrumento propio. ¿No

se cuenta con herramientas teóricas para construir herramientas?. *“Prevalecen formas tradicionales de concebir la disciplina, con una dependencia poco crítica de la teoría antropológica clásica. “Somos territorialistas”, explica un profesor sobre la poca apertura que existe a la teoría de otras disciplinas como la historia, la sociología, la filosofía”* (Andrade , 2012, pág. 17)

Para este estudio, cuando hablamos de filosofía de la historia, hablamos también de Materialismo Histórico (Marxismo) como eje articulador del mismo y de pensadores contemporáneos que desde latinoamerica plantean una filosofía práctica y que en su conjunto, crean un corpus teórico que hace particular a la filosofía de la historia que se crea y discute desde América Latina. Esto sin embargo no debe alejarnos del gran debate en torno a quién es el sujeto que escribe la historia y su relación con lo que se conoce y lo que se oculta, con lo que se visibiliza o difunde de una realidad y/o de una cultura. Al respecto Foucault plantea que *“los vencedores de una lucha social (el conflicto puede basarse en cualquier elemento social: lucha racial, nacional o de clases) usan su predominio político para suprimir la versión de los hechos históricos de sus derrotados adversarios a favor de su propia propaganda, lo que puede llevar incluso al revisionismo histórico”*. (Foucault, 2003)

El reto por tanto, es que la Antropología no herede – por tanto reproduzca - esa forma de hacer historia desde los vencedores. Si no es así, ¿cuál es la alternativa que le queda? ¿Hay otras posibilidades para esta ciencia? Al plantearse estas preguntas ¿se está rompiendo ya con el principio de objetividad de la ciencia? La filosofía de la historia gestada desde Latinoamérica nos da pistas para ello, pues aporta con importantes visiones desde otra óptica.

3. Objetivos

3.1 Objetivo General

Estudiar los principales aspectos desarrollados en la Filosofía de la Historia de Walter Benjamin, para, a través de un proceso hermenéutico y a la luz de las necesidades de replanteamiento metodológico y epistémico de la Antropología Ecuatoriana, encontrar aportes que enriquezcan el trabajo de las diversas actorías sociales en el país, a fin de que esta ciencia social acompañe de mejor manera los procesos de los sujetos para el cambio.

3.2 Objetivos específicos

A partir del entendido de la filosofía de la historia como instrumento de reflexión sobre el ser y la cultura, discutir las múltiples posibilidades que un aprovechamiento renovado de la historia, las narrativas, el materialismo, puede dar a la Antropología como ciencia que estudia la cultura.

Reflexionar respecto a la Estética y su aporte al entendimiento de la cultura, que se desarrolla en un tiempo y espacio construidos socialmente, para un mejor quehacer antropológico.

Ubicar aspectos metodológicos que, en lo práctico o teórico, contribuyan a enriquecer las herramientas de la Antropología.

4. Justificación

Con los elementos plateados en el acápite anterior, quedan claras las preocupaciones que derivan en este estudio, pero no son suficientes para sustentarlo. En este camino es urgente entonces hacer un acercamiento a la realidad de la Antropología y el estudio de la cultura en el contexto ecuatoriano. Por ello se plantean dos elementos que justificarían un trabajo como este: a) 40 años de Antropología en el Ecuador. b) razones para estudiar a Benjamin.

1.1. ¿Por qué este estudio se centra en la filosofía de la historia de Walter Benjamin?

El trabajo filosófico realizado por Walter Benjamin, ha sido recientemente reconocido y valorado en el ámbito intelectual latinoamericano, siendo – Bolívar Echeverría - uno de los representantes del pensamiento ecuatoriano uno de sus mayores estudiosos. Benjamin es considerado un post marxista, sus avances respecto a la teoría crítica y en especial respecto a la crítica como instrumento de análisis histórico que es el fundamento del materialismo histórico, han ampliado las visiones y análisis en infinidad de campos del saber, especialmente en ramas sociales: el arte, la sociología, la filosofía, la cultura, la política.

Las visiones sobre cultura, historia crítica, modernidad, política, estética y comunicación de masas son un desafío para el desarrollo intelectual y de la teoría antropológica. Por ello este autor se vuelve imprescindible cuando de teoría crítica se refiere y sobre todo cuando, como ahora la Antropología, puede ser nutrida de aportes teóricos que amplíen posibilidades de comprensión de las múltiples realidades de nuestro continente. En esa perspectiva Benjamin es un filósofo que trasciende la idea del pensamiento

homogenizador, del concepto unificador o de la imposición de ideas que han sido los paradigmas sobre los que se ha construido la ciencia. Esto abre posibilidades certeras y firmes para desde los grupos subalternos y desde sociedades en busca de transformación generar pensamientos liberadores que vayan más allá del canon científico occidental.

Walter Benjamin consideraba que los historiadores marxistas debían tomar un punto de vista radicalmente diferente del punto de vista idealista y burgués, en un intento de crear una especie de historia desde abajo, que sería capaz de una concepción alternativa de la historia, no basada, como en la historiografía clásica, en el discurso filosófico y jurídico de la soberanía.

A más de Benjamín en este estudio se analizan los aportes que desde la filosofía política y filosofía crítica, hacen otros autores como Bolívar Echevarría, Enrique Dussel (DUSSEL, 2007) (Dussel, 2010), Adolfo Sánchez Vásquez, Patricio Guerrero. Todos pensadores latinoamericanos, que desde un post marxismo “latino” profundizan, analizan, entienden y/o potencian los aportes realizado por la escuela de Frankfurt y en especial de Benjamin. Visto así todo este aporte resulta un cántaro de agua viva para la Antropología en nuestro continente urgido de propuestas teóricas que desafíen el canon de la ciencia civilizadora, de ahí la importancia de este análisis. La mayoría de los temas aquí escogidos reflejan el desarrollo intelectual de Benjamin, todos, sin excepción son preocupaciones abordadas por la Filosofía de la Historia, lo que deja ver la diversidad temática de esta filosofía y la importancia de cada uno de estos para la Antropología. A continuación algunos de ellos.

La historia: fue tratada de manera transversal en la mayoría de sus escritos, pero es en la última etapa de su vida que este tema se vuelve esencial. Siempre el tratamiento fue desde la filosofía de la historia y menos como método de conocimiento del pasado. La posibilidad de redimir el pasado silenciado es uno de los desafíos fundamentales, pues

aquellos que “nos silenciaron” antes, siguen gobernando ahora. De ahí que es necesario una historia redentora.

La tradición: esta preocupación surge desde el análisis del arte y la literatura como expresiones culturales propias de cualquier civilización, donde los cuentos, las rimas y diversidad de posibilidades del lenguaje y la palabra se vuelven en esenciales para el desarrollo de la cultura. Esa transmisión de saberes no sería posible sin algo fundamental que es la tradición (expresada en fiestas, bailes, sueños, sabores, etc) que se manifiestan de manera oral. Cuando se reproduce el cuento o el mito, la tradición vuelve a vivir, tiene fuerza y construye.

La estética: Benjamin no se refiere directamente a la cultura, no la estudia sino a través de la estética y la diversidad de elementos que la componen. Señala, eso sí, la importancia de que el arte que se encuentra anclado a una realidad, la refleje. Ese reflejo debe servirle para auto identificarse y leerse a quien lo aprecie. De ahí que se plantea también una función, un sentido para el arte, en tanto que construcción social de una colectividad. Estas reflexiones le llevan a Benjamin, a entender que desde el capitalismo se diseña lo que en el fascismo se conoció como la estética política, la mejor herramienta de control hasta entonces conocida.

El tiempo: junto con la historia, la construcción del tiempo depende de variantes sociales y de poder. El tiempo es visto no sólo como un instrumento que define el transcurrir de la vida, sino sobre todo como instrumento de control que desde el capitalismo es puesto al servicio del dominio. Esta forma de ver, el tiempo como control de la vida, se vuelve como el medio más idóneo para el dominio y la construcción de la civilización desde la modernidad. De ahí que se desarrolla una interesante manera de entender la conquista basado en la imposición de una concepción del tiempo que rompe con el espacio en el que vive el dominado, quedando por tanto el entorno –espacio, territorio- aislado de una

comprensión –el tiempo- que se vuelve ajena y vacía. El dominado pierde el control del espacio por la imposición de un tiempo ajeno a él, así la cultura de este, es subyugada.

El progreso: el evolucionismo marcó una etapa de la humanidad levantándose sobre un paradigma en el cual se plantea una lectura única y unidireccional de la sociedad. La idea de que la humanidad está predestinada en una línea sin retorno, y cuyo fin es el progreso afectó de manera civilizatoria la relación y el contacto de las sociedades entre sí, y de estas con el estado nación. Ese progreso lo entiende Benjamin como la profundización del capitalismo que marcha imparable, destruyendo y absorbiendo lo que se encuentra a su paso –sociedades y entorno– volviéndose en un concepto y práctica civilizadora expresada en el extractivismo. Pero es en el nacional socialismo Alemán dónde se consolida la idea de progreso como política de Estado, los nazis desarrollan una perfecta maquinaria de destrucción y sometimiento de todas las diferencias. Sin ese sometimiento no hay progreso, eso lo vivimos todavía.

2. Marco teórico metodológico

El análisis de la historia se lo enfoca orientado a ofrecer herramientas para una mejor comprensión e interpretación del hecho antropológico. Con ello se busca acercar a la Antropología desde otros frentes a la historia y romper con algunas limitantes metodológicas que la teoría etnológica conocida y aprendida hasta ahora tienen, una de ellas que la historia en la Antropología no tiene un corpus metodológico propio. Los análisis que se hacen no permiten adentrar en aspectos de la cultura que quedan enunciados, pero que requieren ser entendidos a profundidad como los mecanismos para heredar los sabores, los ritmos o vocablos en culturas orales, entre otros muchos, que aún no tienen explicación.

Este estudio está cruzado por una constante que es la crítica a la separación sujeto objeto como aspecto central de la ciencia, desde donde se mira y analiza la relación del ser humano con su entorno social y ambiental. Es por tanto esta visión del mundo la que se pone en cuestión al buscar otras formas de relacionamiento. En otras palabras este estudio, pretende ser un acto de subversión y resistencia a las formas conocidas de enseñanza aprendizaje, ciencia y conocimiento, de búsqueda de la verdad y el concepto universal y sobre todo de la forma como la Antropología ha venido comprendiendo y aprehendiendo la realidad. Metodológicamente este estudio es una análisis/discusión teórica, que tiene un autor central (Walter Benjamin) entorno al que giran otros autores ya señalados. Es un análisis teórico de los elementos a considerar en los debates a) sobre el rol de la Antropología en la actualidad, b) sobre el método de la historia en los estudios Antropológicos y c) sobre la relación sujeto/objeto en una Antropología comprometida. El eje de la argumentación seleccionada es el materialismo histórico como transversal.

Los temas seleccionados son producto de los aportes que la filosofía de historia y el pensamiento de Walter Benjamin hacen a la ciencia, los mismos que atraviesan por una lectura de la realidad latinoamericana y antropológica y que son parte de las preocupaciones actuales de la Filosofía de la historia y en tanto que son aspectos de y para la cultura y sociedad, atañen a la Antropología. Ningún tema está o se considera acabado, queda en suspenso su posterior debate, cada tema propone nuevas interrogantes. Cada uno es una discusión y profundización del mismo.

Se los asume desde una perspectiva cultural orientados a encontrar aportes para un análisis mayor. Se los trabaja siempre con lentes culturales y desde una mirada crítica que cuestiona el rumbo de la humanidad y el rol de las ciencias, para llevarnos a reflexionar sobre nuestra propia realidad. Desde cada tema se hace un esfuerzo por encontrar elementos para configurar un método. Todos los autores analizados asumen cada tema y lo desmenuzan, para ello se someten a una rigurosidad metodológica, misma que será entendida en este estudio, como aspecto fundamental para configurar un método.

No se trata por tanto de encontrar otras formas “alternativas” de aprehender la realidad, desde miradas latinoamericanas, desde intelectuales o científicos locales que desde la misma matriz civilizatoria aportan elementos que resultan novedosos y alternativos. De lo que se trata no es de aprehender y por consiguiente dominar la realidad, sino de construir una nueva, una en la que se comprenda el todo y no solo desde la separación, ruptura, el fraccionamiento de la realidad. Ello implica que no hay objeto y sujeto como cosas separadas, sino un todo, es decir la historia no es un aspecto de la cultura sino también es la totalidad. El pensamiento occidental fundamenta su razón de ser en encontrar otro que no soy yo mismo, para entender el entorno; entonces todo lo que no soy yo es un objeto que es estudiado, entendido, dominando o controlado según sea el caso. Así el objeto (en este caso el no yo, o no mis semejantes) se convierte en un extranjero, este es el origen del racismo.

Siguiendo a Adorno (2003, pág. 150), la separación del sujeto y objeto es real e ilusión. Real por que en el dominio del conocimiento, la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligatoriamente ha devenido. Una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce, así: el sujeto devora al objeto el momento que olvida hasta qué punto él mismo es objeto. Para Adorno así se produce la ideología en tanto que el sujeto desconoce su ser, para convertirse en autoridad de aquello que trata de negar de sí mismo. Esto de alguna manera lo debilita y vulnera, pues hace que el sujeto regrese, retorne a la sumisión de la naturaleza, donde el mito dominaba y la autoconciencia no veía la existencia del sujeto. Así entonces la ideología significaría el desconocimiento de la existencia del objeto (del otro como ser, persona, naturaleza) para dominarlo y dominarse, devolviéndonos – al desconocer la autoconciencia – a nuestro ser natural, animal. La generación de conceptos que abstraen la realidad y los hace universales llevan al individuo a convertirse en sujeto con capacidad de dominio, sobre aquello que no es universal. El conocimiento entonces requiere de la objetividad para lograr un adecuado manejo y comprensión del sujeto y objeto, como algo que nos permite entender la realidad, sin desconocerla, siendo parte.

El pensamiento occidental ha sugerido un individuo, sin sociedad, que se levanta sobre sí mismo para superarse y hacerse universal. Para ello ha debido sojuzgar la naturaleza, extraerle recursos, con lo que pone en riesgo su propio futuro. Este individuo sin sociedad, que se mira a sí mismo, adolece de narcisismo, que niega y controla su entorno y le da valor en tanto que mercancía, en tanto que recurso para extraer y ejercer desarrollo, es el individuo que mayoritariamente copa el Estado, pero además es un individuo funcional, perdió la capacidad de conmovirse. Es por ello que la comprensión sobre el otro, la otra y “yo” como sujeto o como objeto es una primera entrada que cuestiona todo el edificio de la ciencia occidental y desde ahí, es necesario partir para encontrar como se puede romper el método que convierte a unos en objetos de la historia y a otros en sujetos de ella.

CAPÍTULO I

HISTORIA, TRADICIÓN Y ANTROPOLOGÍA

1. Historia, razonar con el corazón y ventriloquia

A diferencia de otras experiencias latinoamericanas, en el Ecuador los antropólogos y antropólogas se han vinculado mayormente con procesos orientados a la defensa de la vida y a mecanismos colectivos de acción y transformación. Directa o indirectamente, con intensidad o débilmente, con compromiso o solo laburo, todo el trabajo realizado por estos profesionales ha estado, mayormente, cruzado por apuestas de vida. Ahí es donde la Antropología se vuelve potenciadora y cobra un mayor sentido. De ahí que esta ciencia social no se encuentra solamente en la academia.

El tratamiento que la academia da a la historia no es resultado de una orientación teórica o metodológica concreta, es producto de la práctica y de la necesaria vinculación con ella en el trabajo cotidiano. Aparte de la materia llamada “Etnohistoria” (que es un esfuerzo de recuperación de la memoria a través de varios instrumentos como historias de vida) no hay un método concreto desde la Antropología para hacer historia. Los métodos que se estudian vienen de la misma historia, la sociología o el arte, en ocasiones precariamente utilizados. La necesidad de un método propio está ahí, pero no debe salir de las aulas, sino de los sujetos que la viven.

Las dos universidades que forman antropólogos tienen vocación cristiana y son privadas. La distancia existente entre las dos, no se la mide por el lugar en el que se ubican, sino por los enfoques asumidos. El compromiso como eje articulador o la visión desde el gabinete para la comprensión de la realidad social, son las posturas asumidas por las dos academias que las hacen radicalmente opuestas. Por otro lado, el Estado no forma estos profesionales.

Cuando desde la UPS se plantea que para el desarrollo de una Antropología distinta, comprometida, vivencial, hay que razonar con el corazón, se plantea un quiebre epistémico profundo en esta ciencia social y sobre todo en una academia acostumbrada a la ventriloquía teórica, en especial ciertos sectores de una academia acomodaticia y acomodada, que han hecho de las aulas un fin y no el medio. El desarrollo de la Antropología en el Ecuador tiene su horizonte en una cercanía con el entorno social, con los sujetos concretos, con un compromiso y no solo con la “objetividad científica”

a. El otro, los levantamientos indígenas, la Historia y la Antropología en el Ecuador

Dos vías de entrada para este tema las asumimos desde dos perspectivas distintas y complementarias, que han sido parte de las preocupaciones de la Antropología como ciencia y como disciplina, en la cual él y la profesional han debido asumir un rol particular.

1.2.1 El otro desde hace 20 años: Antropología, “tutelados y tuteladores”

En el 2010 se cumplieron 20 años del primer levantamiento indígena. Acción colectiva que dio a luz a un nuevo sujeto social con voz propia. Los excluidos de los excluidos se hicieron presentes. Desde entonces el Ecuador es otro. Lo que vivimos ahora tiene mucho que ver con aquello que inicio el 26 de mayo de 1996, cuando un grupo de indígenas tomó pacíficamente la iglesia de Santo Domingo en Quito; días después el país entero estuvo paralizado. Sus demandas eran básicas. Siguen siendo las mismas.

Cuando en 1996 Ninfa Patiño escribió (El discurso de los políticos frente al otro.) el otro en ese entonces eran los indios y el político pertenecía a una de las tendencias mundiales que hasta ese entonces mantenían la hegemonía del discurso. Los políticos pertenecían a la izquierda o la derecha, y a una clase privilegiada. En esta parte quiero analizar qué es lo que pensaban los políticos frente al otro en 1996 y como se lo ve ahora en el 2013.

2. En el 96 estaba en auge el Modelo Neoliberal y se vivía procesos de reconcentración de tierra, precarización laboral, privatización, descentralización, entre otras acciones gubernamentales producto de las sugerencias del Banco Mundial y las medidas de ajuste; aún no se pensaba en una Constitución que en el 98 se concretó, precisamente por demanda de los sectores populares. Después de seis años del primer levantamiento, se logró posicionar la imagen de los indígenas como actores y sobre todo como sujetos de cambio, que son parte de este país. En el levantamiento del 90 quedó claro que había un país que vivía de espaldas a otro; en el 96, ya no había duda de ello.

3. Hasta el 2012 mucha agua ha corrido. En este transcurso se elaboró dos Constituciones, varios gobiernos han caído, el robo bancario a través de congelamientos fue la tónica, perdimos la moneda, y negamos el TLC y el ALCA. A más de eso, la población alcanzó importantes niveles de politización y conciencia de cambio. Ese otro, caracterizado por Patiño, estuvo presente en todo el tiempo, fue un actor clave, reconocido y valorado por la valentía de parar un modelo y ser protagonista en la caída de gobiernos de vergüenza. Con todos los cuestionamientos que pueda haber, los indígenas eran vistos como los “indios buenos”; hasta el triunfo de la Constitución del 2008, que reconoce un país intercultural y plurinacional; entonces inicia otro momento. Momento en que desde el Poder se asume el discurso, la estrategia y la lucha de esos otros. Una vez que el Poder se apropia, usurpa lo importante, lo que le hacía “indio bueno”, este se vacía de contenido –al menos en apariencia- y por un efecto de usurpación simbólica, ese que antes era bueno, se vuelve malo. Su lucha ya no es legítima, se la criminaliza y proscribire. Ese otro, pasa de ser actor a ser tutelado desde y por el Poder que pretende domesticarlo.

1.2.3 El Otro en el 96

El político en ese entonces provenía de una matriz ideológica construida a través del Estado Nación, en su mayoría profesional de Derecho, pero sobre todo político profesional que defendía el estatus quo. Dice Patiño que...

“todos apuntan a la existencia de un Ecuador mestizo. Algunos llegan a excluir al indio del imaginario social. Otros lo incluyen pero en términos racistas, según los argumentos que acompañan a su cualificación, aún conservan categorías biológicas y fisiológicas como tipo de sangre, contextura de la piel, etc. En este sentido se habla de “indios puros” e “indios no tan puros”. El mismo uso del término “mestizaje” es enfocado más como “mezcla racial” que como categoría socio cultural. Al ser visto como raza se confunde rasgos fisonómicos o genotipo con mentalidad y cultura. Desde este punto de vista se omite su dimensión política y sus derechos como ser humano y cultural. Por ello el recurrente deseo de “mestizarlos” e “integrarlos” a la “sociedad nacional” o a la “civilización”. Siendo el país esencialmente mestizo, su estructura política tiene que ser dirigida por mestizos. Esto plantea que “sólo los mestizos constituyen la nación ecuatoriana” (PATIÑO, , 1996, pág. 86)

El Otro 16 años después

Con ocultar los mecanismos de control y el lugar del Poder, se ha logrado que se desvíen los sentidos de las luchas y que, por tanto, los luchadores no logren las transformaciones. A través de un breve análisis histórico podría señalar al menos dos importantes formas de cómo se constituyó la *incorporación que esconde* (que no es otra cosa que la evidencia que del temor que tiene el Poder frente al otro que se lo puede disputar) así:

- La primera inicia en el período liberal hasta nuestros días, que se resume en lo que Prieto (2004) señala como “*la incapacidad de los ecuatorianos de entenderse unos a otros y construir una sociedad cohesionada*” (23). Esta incapacidad según la autora está basada en el miedo al otro, por ello se puede identificar dos liberalismos “*el uno, popular basado en un profundo indigenismo y en políticas orientadas al mejoramiento de los indígenas y el otro, un liberalismo del orden, encarnado en las élites poderosas y que temían al pueblo*” (39). Esta fue la tendencia dominante en el liberalismo. Es en este contexto que se desarrolla la noción de “protección de los indios” como noción de igualdad y de extrema profundización del liberalismo en la sociedad, la cual estaba en manos del Estado y diseñada por las elites que dirigían el país. Lo que se logra con esto es que se incorporen al Estado Nación (indios y montubios) como protegidos por el Estado, sin ninguna alternativa que busque acabar con los mecanismos de dominación, ni formas de construir una igualdad efectiva. Es a este complejo mecanismo de dominación lo que la autora llama el “liberalismo del temor”, basado en el miedo de los grupos dominantes a la proximidad de los nativos o sectores populares. Es así que “*los discursos científicos y políticos de la elite liberal son vistos como intervenciones que construyen identidades y moldean a los sujetos indígenas*” (29). Es decir las elites piensan lo que a las clases subalternas les conviene, basados en ideas de progreso “modernidad” pero con pocas intenciones de cambio, algo así como: protegemos a los indios pero no les damos ninguna posibilidad libertaria real. Las elites se convierten en ventrílocuos, por reproducir discursos modernizantes importados y poco reflexivos a la realidad local. Este hecho ha impedido la modernidad, entendida ésta como la posibilidad de crear y desarrollar pensamientos, ideas, paradigmas propios, que son constructores de sentido, y que los sujetos sociales sean quienes las impulsen y encabezen.
- Una construcción política y de Poder donde el Estado moderno es más democrático, pero no lo es a la vez, pues el sujeto tiene reducidas formas de decisión. Aunque el sujeto participa a nivel cotidiano (en gobiernos locales o en el barrio) o incluso se puede participar de manera recurrente en elecciones para elegir representantes, los mecanismos de auditoría

social que también son democráticos no son reales y las formas de acción política son reducidas. Este ha sido el espíritu democrático a inicios del siglo XXI caracterizado por una marcada profundización del capitalismo y del neoliberalismo. En este contexto es que las organizaciones campesinas e indígenas del Ecuador entran a participar en el gobierno local, donde buscan construir y poner en evidencia lo “alternativo” es decir la propuesta de sociedad diferente por la que se lucha, con un sujeto social con plenos poderes, con “democracia radical” y un tejido social basado en la solidaridad. El resultado de esto es que la institucionalidad construida y diseñada por las elites durante siglos absorbe a estas iniciativas, aprovechando las debilidades del sujeto que quiere cambios, generando con esto una institucionalización profunda del mismo. Pero además, al tratar de construir “lo alternativo”, se deja de lado la experiencia comunitaria probada y validada por siglos, en la que se basó la resistencia de estos pueblos. El gobierno local ganado legítimamente en las urnas no se gobierna con los mecanismos comunitarios milenarios, sino con aquellos que responden al Estado capitalista.

Las oligarquías y elites locales han diseñado mecanismos de control efectivos, que hacen que las clases subalternas tengan ideas estereotipadas o lecturas equivocadas sobre el lugar del Poder y como acceder a él; aún cuando “se llega” al lugar donde se creía que se encontraba, no está. Como consecuencia de ello se produce una profundización de la crisis y un desgaste y deslegitimación del movimiento social impulsor.

Una diferencia con el otro en el 96 es que el otro del 2012 es diverso: ecologistas, GLBT, izquierdistas, sindicalistas, estudiantes, prensa. El otro ya no es uno, son varios sujetos. Asumo la categoría el otro diverso, para referirme a la otredad y sobre todo para diferenciarlo del otro del 96, que es un único sujeto, el indio. En el 2012, el otro y los otros siguen siendo tratados como minoría, discriminados. Pero aún más grave, como incapaces de representarse a sí mismos. Eso significa que, según los políticos, los representantes indígenas o de izquierda son considerados “como malos elementos”, como “malos representantes indígenas”.

Por ello, estos “buenos” políticos consideran que los dirigentes manipulan a las bases para tal o cual acción o postura asumida. Visto así, significaría que las “bases” indígenas están en la indefensión absoluta. Por lo que alguien o “algunos/as” deben representar a este sector social. En el mismo sentido opera la permanente mención de que éstos, por su condición “No *ganaron las elecciones*”, por tanto no tienen derecho a hablar de igual a igual con el presidente o los asambleístas. La condición de haber ganado las elecciones es entonces una condición que civiliza, que otorga derechos. No es el existir y ser humano lo que da derechos, sino el ganar las elecciones. Es dar voz a aquellos que perdieron las elecciones a través de aquellos que sí las ganaron, un ejercicio de ventrilocuo. Después de leer esta historia surgen una serie de preguntas ¿cuál ha sido el rol de la Antropología en esta historia de tutelados y tuteladores? ¿Hasta dónde esta ciencia social ha contribuido en cambiar esa historia y hasta donde se ha convertido en el matiz de la misma?

1.3 Historia aditiva y Antropología, sobre levantamientos y resistencias

En octubre del 2011 se cumplieron 25 años de fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE 1986). Seis años después de su creación los indígenas fueron protagonistas de uno de los hechos que marcaron la historia del Ecuador. El primer levantamiento se convirtió en un aspecto fundante. En este hecho por primera vez los indígenas a nivel nacional, amparados en una organización compuesta por todas las etnias originarias del país, con un idioma común que les juntaba, le decían al Estado y a la sociedad, “existimos” con voz propia y esta es nuestra palabra. Para las ciencias sociales, pasaban de ser objetos de estudio a actores en una Nación y un país que se construía sin ellos y ellas. Para el caso interesa entender que los subsiguientes levantamientos dejaron ver una forma de lucha colectiva (distinta a la obrera, estudiantil o urbana) con ribetes propios, y sobre todo radical, entre los principales aspectos que la caracterizaban están:

- Cuando los indígenas se levantaron, todos sabían qué y cómo hacer respecto a la protesta.
- Una acción de este tipo implicaba que la comunidad entera se movilizaba, entendido esto como abastecimientos, lucha, tomas, etc.
- Había un conocimiento “milenario o ancestral” sobre cómo luchar y enfrentarse en el campo. Es decir una lógica de guerra andina que estaba presente en estas acciones colectivas y que se volvía viva a pesar del tiempo. El levantamiento la ponía en evidencia.
- La estrategia de guerra era sencilla y compleja a la vez, consistía en limitar “el avance del enemigo” (a través de obstaculizar por kilómetros el paso de cualquier vehículo con árboles, troncos, piedras, etc) esto obligaba a la tropa a bajar del vehículo, lo cual les ponía vulnerables.
- El ocupar el campo y aparecer en diversos lugares y carreteras daba la impresión de ser millones. Algunos testigos decían que se *desbordaban por todos lados para tomar las ciudades*.
- La presencia masiva y simultánea en muchas ciudades marcó el elemento clave en la estrategia de visibilización.
- La marcha siempre se dio en uno varios bloques compactos, con un avance sostenido, hermético, que de ser necesario empujaba y por ende derribaba lo que se encontraba a su paso o a su vez levantaba lo que haya que levantar. Las crónicas sobre la guerra de Tupac Amaru señala una estrategia similar.

Todo esto es particularmente importante por qué hasta entonces no había un movimiento indio nacional y por tanto no se conocía de la capacidad de movilización y menos de su lucha y resistencia, como la demostrada en aquellos días. Por otro lado, no se sabía que eran tantos o al menos eso parecía. Lo que se sabía sobre sublevaciones y levantamientos hasta ese entonces, es a partir de cronistas o estudios contemporáneos que hacían recuentos de los mismos, pero no más. Además se sabía que las sublevaciones se daban cuando un pueblo o comuna se levantaba contra una autoridad o hacienda. Pero esto era algo

absolutamente distinto, no había memoria de una acción colectiva tan fuerte, de forma que pare el país por semanas.

Los científicos sociales hasta ese entonces no tenían respuestas sobre el actuar o la dimensión de lo que el país vivía. No se conocía la profundidad, el origen, el sentido o el escenario de lucha de este pueblo. Una serie de preguntas surgían entonces: cómo se organizan, quién los dirige, por qué protestan de esa manera.

Hasta entonces la lucha callejera popular (estudiantes, obreros, barrios) consistía en enfrentamientos sostenidos con la policía o el ejército, con ello se buscaba llegar hasta el centro del Poder para dar cuenta de demandas específicas. Acá no se buscaba ese centro, parecía no interesar, y la represión era repelida con abandono del lugar y ocupación de otro y otro y otro. Hasta entonces, había por tanto de lado y lado, una estética de la lucha y el luchador, y una estética del que repele al luchador. Se sabía qué hacer y cómo actuar en los dos casos. Pero este momento era absolutamente distinto. Esta acción colectiva marcó también una estética distinta de la lucha, también fue importante por eso.

Sin embargo todas las interrogantes planteadas y respuestas buscadas no se responden solamente analizando el momento de la acción colectiva en todas sus perspectivas. La respuesta fundamental sobre el ¿por qué actúan así y no de otra manera, por qué esa forma de guerra está aún presente a pesar de siglos de dominación, en qué parte de la memoria se conservó esa forma de actuar, quién y cómo dentro del colectivo lo conserva? ¿hay un quién?, Esas respuestas están en un análisis del pasado, en la indagación de la historia no escrita, la silenciada. Es decir es una interpelación a la forma de asumir la historia por parte de las ciencias sociales que hasta ese entonces tenía una linealidad. De encontrar un método o socializarlo para hacer historia en ciencias sociales, se trata este estudio. Tres elementos se han planteado para este estudio:

1. Algunas de las principales preocupaciones de Benjamin como líneas generales de la filosofía de la historia, desde donde reflexionar la cultura en y desde nuestro país y el continente, así como la necesidad de un método para el desarrollo de una historia redentora desde la Antropología.
2. La Antropología 40 años después hace un recuento del estado de la Antropología en una parte de la academia y sus derroteros y desafíos. Queda en evidencia el poco desarrollo teórico y una práctica ventrílocua continua, que se explican por el casi nulo desarrollo de una teoría desde acá. La pregunta que guía esa preocupación es: cuál es el método para enseñar a construir instrumentos de análisis y no solo usar los creados en otros contextos?
3. El otro y la ventriloquía, que nos acerca al sujeto visto desde dos vertientes: el poder y el etnólogo que usa la historia para entender al sujeto. Se plantea entonces que la falta de un entendido propio sobre lo que es el otro nos pone en el rol de ventrílocuos de las necesidades. Por otro lado, ese ventriloquismo es producto de que no se cuenta con un método de análisis e interpretación de la historia de ese otro/sujeto y objeto de nuestras preocupaciones.

Los tres aspectos giran en torno a la necesidad de un estudio y aplicación de la historia, desde otros frentes, pero sobre todo subyace la preocupación sobre el método para ello. De ahí que la pregunta guía para este estudio es:

Tomando como eje central la historia dentro de los principales postulados de Walter Benjamin, desde la filosofía de la historia (Benjamin , 2007) ¿qué elementos deben ser considerados en la Antropología, que enriquezcan esta disciplina y sobre todo, qué

cambios epistémicos deben asumir la Antropología como ciencia, para que aquello diseñado, quepa en esta disciplina?.

2 Vamos al grano

“Una historia materialista que rompe el encantamiento de la nueva naturaleza para liberarla del embrujo del capitalismo y sin embargo reserva todo el poder del encantamiento para el objeto de la transformación social: este habría de ser el objetivo de la narración benjaminiana” (BUCK-MORSS, 2001).

A Walter Benjamin se lo conoce principalmente por uno de sus trabajos más connotados que es las tesis de la historia. Sin embargo este documento nunca se publicó, lo que se conoce son los borradores del mismo, la versión final estaba siendo trabajada y no pudo terminarse pues, la persecución Nazi, le llevó a acabar con su vida, antes de culminar con el trabajo al que dedicó su existencia.

Las escuelas de pensamiento influenciadas por Hegel (2003) y Marx (2003) ven la historia como progresiva, aunque ven el progreso como la manifestación de una dialéctica, en la que factores que operan en direcciones opuestas se sintetizan a través del tiempo. La aportación central del materialismo histórico es que la historia muestra progreso, no de forma lineal sino acumulativa, y que la causa de ese progreso es la lucha por la posesión y control de los medios de producción. Las ideas e instituciones políticas serían el resultado de la producción material y las condiciones de la distribución y el consumo. Para Marx, la continua batalla entre fuerzas opuestas dentro de los modos de producción conduce inevitablemente a cambios revolucionarios y a la larga al comunismo.

Benjamin en cambio ve la historia como un pasado irresuelto, donde la felicidad y el futuro son el fin. El futuro es la concreción de todo lo que desde el pasado hemos deseado y soñado. La felicidad en este caso es lograr la concreción de todos los sueños no cumplidos. *“Es una concepción de la historia que evalúa su posibilidad por la incorporación de la perspectiva de la esperanza, el futuro es a la vez, el lugar del fin y de la felicidad. De que el futuro pueda ser designado y esbozado como tal lugar depende que la historia, tanto la individual como la colectiva, no se cierre sobre si misma, esto quiere decir: sobre un presente dado”* (Oyarzun, 2009, pág. 23). Esta forma particular y necesaria de ver y entender la historia tiene relación con entendimientos que Benjamin tenía respecto a la teología, el mesianismo y la cávala. Aspectos importantes para el pueblo judío y que muchos teóricos provenientes de esta cultura desarrollaron.

En este capítulo discutiremos dos aspectos que son parte central del análisis Benjaminiano, nos referimos a la historia como filosofía y como práctica (historicismo) y a la tradición como elemento esencial del análisis cultural y artístico.

2.1 La historia

“La historia como ciencia no es simple crónica que presente la materialidad de los hechos de un modo minucioso, sino una investigación que se esfuerza por comprender los eventos, captando sus relaciones, sus intenciones, su juego, de difusión, de agregación o de dislocación, buscando sus lazos funcionales”. (CRUZ J. , 2008, pág. 15).

Las tesis de la Historia se escriben en el momento en que el fascismo se expande por Europa. Esto a la vista de Walter Benjamin es la constatación de aquello que temía, es decir el fin de la humanidad. Es el fascismo, como retroceso de la humanidad, como expresión perfeccionada del capitalismo, lo que provee a este filósofo las herramientas para entender aquello que durante toda su vida tenía claro. (WITTE, , 2002), que es uno de sus

biógrafos, plantea así el proceso, la matriz, el origen de las reflexiones que llevan a escribir las tesis.

“Su imagen del escritor obrero es el contraproyecto, que se opone a la figura del trabajador soldado, tal como lo proponía el fascismo en su arte y su literatura de propaganda.

Mantener las tendencias políticamente progresistas de las técnicas avanzadas significaba impedir su utilización puesta al servicio de una “estética de la guerra”. De manera que las innovaciones que Benjamin propone en la técnica literaria tienen un objeto político preciso: Un autor que no enseña nada a los escritores, no enseña nada a nadie”. Eso incita a otros a producir y pone a disposición de otros un aparato mejorado que será mejor si conduce a los lectores o consumidores a crear.

En este sentido cuando escribe el Narrador, se precisan como complemento de las tesis materialistas las miras mesiánicas de la estética futura. Así lanza una reflexión épica e interpreta el cuento, el relato, la novela y la información como formas de comunicación que se suceden dentro de ciertas condiciones históricas de producción. El cuento o relato presentan “una forma casi artesanal de la comunicación”. Esto significa ante todo que está vinculado con una sociedad pre industrial, con la vida de los campesinos, artesanos y mercaderes. Transmitidas de generación en generación, se va acumulando así una experiencia que se aumenta con al experiencia del narrador, y dichas historias terminan en el buen consejo, en la moraleja que todas ellas condenen, este es un instrumento precisos forjado, no por un individuo, sino por la experiencia colectiva de los pueblos (WITTE, , 2002, pág. 190)

Benjamin así encuentra en la oralidad la fuerza de los contenidos colectivos que la escritura no siempre tiene, pues es un trabajo individual y él, y el escritor se convierten en sujetos aislados, solos. En cambio el relato, el mito, el cuento, dan cuenta de una historia de un proceso de una identidad que resiste, que se mantiene, que pervive y también de los sueños y los futuros que aún se quiere construir. Por tanto la tradición siempre tiene un

carácter colectivo, que se va desarrollando, pero que conserva una misma matriz. Este carácter es clave para emprender procesos revolucionarios, no como algo que vendrá, sino que se encuentra acá mismo, pero que es necesario develarlo. Esta imagen se contrapone al narrador que cuenta las historias individuales e individualistas, que son la expresión de la humanidad capitalista y que en el fascismo se exageran. Más adelante señala...

“La novela, comparada con el relato del cuento, atestigua ya, según Benjamin, una gran perplejidad. La condición técnica de su difusión, el invento de la imprenta, entraña no solo el debilitamiento gradual del arte de contar, sino también la reducción del lector a un sujeto aislado (2002, pág. 191)

Pero si Benjamin asigna a la narración un acento tan positivo lo hace porque ella conserva intacta la tradición; por que llena la brecha de las generaciones, por que vence a la muerte. Aquí la transmisión de conocimientos encuentra un lugar de una experiencia colectiva y lo colectivo encuentra el lugar de una experiencia constitutiva cuyo nombre es la tradición.

El cuento por ejemplo, va al encuentro del mito con un encanto liberador, “ese encanto no pone en juego la naturaleza según un modo mítico, sino que más bien la presenta como cómplice del hombre liberado”. La narración trasciende la muerte por la continuidad que instaure entre los narradores. Esta perspectiva tiende a ofrecer una visión de conjunto de todas las formas épicas producidas. La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia Universal (2002, pág. 194)

Así Benjamin (2010) va de la estética y el estudio del arte en sus múltiples dimensiones a encontrarse con las imágenes que están detrás de aquello creado o relatado que tienen una historia propia. Por ello siempre hay algo que se impone en cualquier expresión humana, que oculta a otras y que se yergue sobre esas. El sentido de la revolución es descubrir esas

manifestaciones opacadas, ocultas, escondidas, subyugadas que están detrás de las expresiones humanas. Así la revolución sería dar fuerza a esas expresiones. Entonces la revolución es una rectificación mesiánica del mundo, la tarea de la revolución en el mundo es redimirlo, rectificarlo, corregirlo, no dominarlo.

2.2. Tesis de la historia y Antropología

Utilizaré dos entradas para introducir las tesis, una que tiene que ver con la verdad, la libertad, la experiencia y la felicidad. La segunda, una lectura sobre la Utopía y el mesianismo y la modernidad y su inevitable y fatídica orientación al capitalismo. Las dos tienen en común el camino que lleva a entender la historia como una posibilidad de redimir a la humanidad.

a.

Es interesante como Benjamin, rompe con el canon tradicional de los filósofos y de la filosofía occidental, que busca en todas sus afirmaciones, métodos y presupuestos, la verdad. Esto para Benjamin sería unilateral. La idea de una verdad dominante sería para él parte, solamente de una filosofía dominante. Así en el Origen del drama barroco alemán, sostiene que *“la verdad jamás entra en una relación intencional. El objeto de conocimiento, como uno que está determinado en la intención conceptual, no es la verdad. La verdad es un ser libre de intención conformado de ideas”* (2007). El ser libre de la verdad no le hace un ser despreocupado, desinteresado o falta de compromiso. La libertad que contiene la verdad, está llena de compromiso. Entonces el conocimiento de la realidad, rescata aprehende la verdad y con ello hace justicia, redime un conocimiento que se ha quedado sin dar respuestas a la vida. Redime una historia inconclusa.

“si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para si la verdad. Es precisamente esta exigencia la que define al conocer como una operación de rescate, la que designa la redención como una categoría, la más alta del conocer. El verdadero conocimiento es el conocimiento redentor” (Oyarzun, 2009, pág. 9)

Es a partir de las reflexiones sobre experiencia que se evidencia una relación entre Filosofía y Teología, dos elementos que son la matriz de las tesis. Esta relación es pertinente, pues no es cualquier Teología, es una que tiene origen en las culturas de las que viene. Uno donde los límites y potencialidades de los pueblos está en conocer que es lo que creen. Por ello la relación entre filosofía y teología también resulta en método.

La experiencia, en tanto expresión de la religión que es producto de una constante repetición, se convierte en un saber. Pero a su vez la experiencia es resultado de muchos recuerdos. La experiencia nos da elementos, cosas, rasgos, aspectos que comunicar. Experiencia es lo que se aprende y aprehende de un hecho. Cuando perdemos la experiencia, o no tenemos conciencia de ella en nuestros actos, estos se vuelven barbáricos, es decir nos encontramos ajenos a un entorno social que se construye en el marco de unas experiencias vividas colectivamente, donde la individual suma a las demás y a la vez se alimenta de todas. Amengual señala que *“la experiencia es la sabiduría de la vida, que se transmite con la vida misma, con la convivencia de las generaciones, en forma de literatura oral, popular, proverbios, historias, fábulas, etc. Pero no es una indicación o instrucción para buscar algo. Es algo que uno mismo lo descubre”* (AMENGUAL , 2008, pág. 42)

La idea de la experiencia evidentemente nos lleva a pensar en la historia, que es parte consustancial de la Teología, de cualquiera, y por tanto de cualquier cultura o pueblo. Así para Benjamin la experiencia está marcado el camino para entender la relación teología y materialismo histórico que... *“marcan dos modos y dos épocas de concebir y ejercer la*

filosofía. Lo son, en cuanto que ambos están referidos a algo en común, a un problema común que se afanan en esclarecer, la historia” (Oyarzun, 2009, pág. 18)

Sin embargo no es cualquier historia, es aquella no redimida de la que se ocupa esta relación teología/materialismo histórico. En Benjamin, esa relación es lo mesiánico (así lo entiende). Mesianismo que en su estado puro se presenta como una eventualidad, como un resultado y no como algo programado, previsto, planificado. Y como es eventual (en tanto no programado), es indefinible en el tiempo, no puede establecerse su llegada o final, por ello no puede mirarse como Utopía. Además no se lo puede encapsular, pues la única función que tiene es la redención. Redención que cuando se la consigue, el tiempo mesiánico pierde su razón de ser.

Pero la teología que se relaciona con el materialismo histórico, no es cualquier teología, es una que no requiere a Dios, pues está hecha por humanos. *“Es una teología del fin de la historia, no de la historia” (Oyarzun, 2009, pág. 20)*. El fin acá, no significa que nada más pueda pasar o que ya todo terminó, quiere decir que aquello que pueda suceder, podrá ser administrado o que es administrable, lo que venga por tanto está en manos de las sociedades que así lo quieran. Entonces la teología del fin de la historia es una teología administrable.

La filosofía de la historia en Benjamin, no es una filosofía que busca la verdad, como pretende toda filosofía, sino la felicidad. Felicidad que finalmente es el fin, la razón de la existencia, esto porque el presente existe en el pasado. Puede parecer contradictorio, pero no lo es. Pues de lo que se está hablando es de la Esperanza, que no es el sueño, la angustia de que algo va a llegar, sino, el reconocer que lo que queremos como futuro, es precisamente aquello que no lo conseguimos en el pasado. Por ello el presente existe en el pasado.

En otras palabras, la filosofía de la historia, es la filosofía del futuro como el lugar del fin y de la felicidad. El futuro es el pasado irresuelto, es el pasado pendiente. Entonces cuando soñamos en un futuro o una Utopía, en realidad estamos soñando, en aquellas cosas que el pasado aún no las resolvió. Es decir que el futuro es la sumatoria de cosas que esperamos resolver y que no se han resuelto todavía, pero ¿por qué siguen irresueltas? La respuesta es porque todavía hay fuerzas que lo impiden. La felicidad que buscamos está contenida en el pasado y las fuerzas que lo impiden son las mismas que están presentes desde entonces. Es decir que los hijos de los dominadores, siguen dominando.

El dominador no reconoce el pasado o las expresiones pasadas del dominado, porque esto le significa un quiebre, pues implica reconocer que él o ella, son parte de aquello que aún no se ha resuelto. Por tanto el pasado de los dominados, jamás será botín del dominador.

“El proyecto filosófico más general de Benjamin en estas tesis podría ser descrito, como la introducción de la discontinuidad en la historia, a fin de validar la eficacia absolutamente singular del pasado como tal”. (Oyarzun, 2009, pág. 26)

b.

Bolívar Echeverría dice que en las tesis... *“se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque solo yuxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y la otra, de la cultura occidental: la tendencia al mesianismo por un lado y la tendencia al utopismo por el otro* (Echeverría , 2008, pág. 23).

En otras palabras el propósito de Benjamin *“es introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario* (Echeverría , 2008, pág. 24)”. *Utopismo que consiste en “una determinada manera de estar en el mundo, de vivirlo como un mundo efectivamente imperfecto, incompleto, pero que a la vez coexiste una versión*

perfecta, acabada. Es un mundo perfecto que existe como posibilidad del mundo actual. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del mundo occidental (2008; 25).

A su vez el mesianismo sería entendido como “una lucha permanente entre el bien y el mal, como determinante del ser de lo real. Por ello en principio el destino de la marcha histórica es desastroso. En esta historia que se encuentra dominada por el mal, vislumbra la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o del sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal” (2008; 27)

Finalmente Echeverría dice que estas tesis son un intento de “mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos (2008; 29).

(WITTE, , 2002) a su vez señala que...

Las tesis son entendidas como reflexiones fundamentales sobre la esencia del tiempo histórico y sobre las tareas del historiador materialista. En este sentido también critica a los comunistas en su entendido de la “concepción marxista vulgar de lo que es trabajo”, pues esa concepción solo puede considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza, no las regresiones de la sociedad.

La dominación técnica fundada supone una técnica de dominación social que implica el peligro de un endurecimiento totalitario de la sociedad, así, plantea la idea de un trabajo liberado “que lejos de explotar la naturaleza, esté en condiciones de hacer de ella virtuales creaciones que permanecen en su seno”. Semejante trabajo solo era posible con una revolución mesiánica. Entonces entiende el verdadero concepto de revolución como la interrupción de la perversa continuidad de la historia (232).

El historicismo comprende el pasado como algo eterno y por tanto inmóvil, como la consecución de momentos, un instante y nada más. El historicismo llena de hechos y no de derechos la historia, con esto llena el tiempo homogéneo y vacío, que es el tiempo lineal, el tiempo armado como rompecabezas. Los hechos vacían los derechos, los esconden.

"La historia universal carece de armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío" (tesis 17) es entonces la historia tal cual la hemos conocido, la sumatoria de hechos. Pero la vida en la humanidad no son solo hechos, es un continuo, donde por alguna razón extraordinaria, hay un hecho que destaca más que otro en un momento dado. Por ello es importante entender que hace de ese hecho particularmente importante, versus otros que se suscitaron en el mismo tiempo y espacio. La historia en este sentido ha sido instrumento de legitimación de poder, de unos sobre la historia de otros. El vencedor impone su historia, lo demás es subyugado y resultado de eso, otros hechos quedan silenciados, invisibilizados, negados. Eso no quiere decir que estos pierden su valor o fuerza, o que carezcan de verdad, a pesar de la subyugación la mantienen, es como si inviernaran.

Hay hechos más potentes o trascendentes que otros, pero por razones especiales no son considerados como tales por la historia. El materialismo histórico a su vez, ve al pasado como algo que no termina, que sigue dando fuerza, que no mira solo el momento sino también el entorno. El materialismo histórico no deja de mirar los derechos que motivaron el hecho histórico, así como las alegrías y las esperanzas de los sujetos que los planteaban. Desde el materialismo histórico se asume que el hecho histórico aun no ha terminado. Y si no ha terminado, quiere decir de alguna manera sigue vivo. Las razones de búsqueda de derechos y razones de vida de ese momento histórico siguen ahí.

Esto me lleva a reflexionar sobre otro aspecto clave: el valor de las ideas, su vigencia y permanencia. Desde el materialismo histórico entiendo que Las ideas son como un motor que se echa a andar, pero también ese motor hay como apagarlo. Las ideas como luces que pueden seguir encendidas, o apagarlas o echarlas energía cuando están tenues, para que continúen. En definitiva las ideas nacen y mueren. Las que se postergan han acompañado sistemas sociales que coadyuvan a sostenerlas como instrumentos legitimadores. Es decir la idea de democracia por ejemplo va de la mano con el desarrollo del Estado moderno y justifica su autoridad a través de mecanismos de fuerza como la policía, legitimada y construida desde la idea de orden o seguridad. Ideas de otro tipo quedan por fuera o se convierten en propuestas de lucha de espacios sociales alternativos.

Es decir que las ideas están en relación directa con los sistemas que han dominado la humanidad. Pero no siempre han perdurado, lo cual implica que, ni las ideas son eternas, ni los sistemas, esto porque las ideas pueden ser detenidas, paradas, superadas, destronadas por otras y cuando esto ocurre, el sistema también se viene abajo. Las ideas como los sistemas son producciones sociales, lo que quiere decir que son los humanos los que los montan y desmontan.

2.3. Antropología y la mimesis de la historia

La historia debe ser vista como algo que nos atrae pues tiene una mimesis, un algo que nos convoca, que está en un espacio anterior, pero que nos convoca y atrae ahora, eso que buscamos es algo agradable, y que nos hace recordar pero sobre todo nos permite avanzar y soñar en un futuro. Esa mimesis nos atrae hasta el lugarpreciado que es lo anterior, el pasado. En Antropología, esa mimesis es particularmente importante, pues nos lleva a encontrar lo anterior como elemento fundamental de la cultura.

Pero también eso que nos llama, la mimesis, está llena de silencios, de gritos de ayuda, de búsqueda de respuestas que nos llaman y solicitan auxilio, gritos que dan cuenta que no es cualquier historia, es una historia no redimida. Por ello la historia no puede ser vista como sola, sino desde una perspectiva de materialismo histórico que es lo que le da posibilidad de redención. Redención de ideas, de procesos truncados, de luchas inconclusas, de derrotados jamás vencidos.

En la Antropología... La cultura, la política y la historia se han entrelazado, pasando a un primer plano que no ocupaban durante el periodo clásico. Este nuevo ha transformado la tarea de la teoría, la que ahora debe tender asuntos conceptuales que vieron la luz gracias al estudio de casos particulares y no restringiese a la búsqueda de generalizaciones (ROSALDO, 2000, pág. 58).

El autor plantea esto en un contexto en que la riqueza de los estudios de caso supera las grandes generalizaciones que buscan crear conceptos de valor universal y los que la Antropología clásica, reproduce. Es así que esas grandes generalizaciones han llevado a que se vea la cultura de los pueblos estudiados, como estática, como encapsulada en un pasado, como imposible cambiar.

El fin de la historia en Antropología, la razón, el objetivo, debe ser entendida como la historia que podría ser cambiada y por qué no, administrada. Es decir la historia como algo que está presente que la vivimos ahora, por ello susceptible de cambio. Lo que vivimos ahora es solo una parte de la historia anterior, es la historia no redimida. La historia nuestra, la de los sujetos subalternos, es el producto de un vencedor o de un proceso que se impuso, pero no implica que no haya otros procesos o sujetos en condición de ser vencedores y que están hasta ahora cargados de esa historia. Esa historia irresuelta.

Esto quiere decir que debemos mirar la historia desde otra perspectiva, no como un aparato sólido y estático en el pasado, además, de antaño, eterno, lejano y difuso, sino como una particularidad movible, dinámica, transformable, administrable en el presente. Y esta es una tarea que desde la Antropología en el Ecuador hay que emprender. Si así entendemos el pasado, debemos ver el futuro como el lugar del fin. Y esto porque, desde el materialismo histórico, el futuro es entendido como un pasado irresuelto. Porque hay un pasado pendiente, por eso podemos pensar el futuro como felicidad, como posibilidad, como algo que nos alegra. No habría la necesidad de pensar un futuro, si tenemos todo resuelto, estaríamos tan bien, que no necesitamos buscar algo mejor, esto hace que el pasado sea posible cambiar o administrar.

El futuro entonces es la resolución del pasado que esta acumulado. Cuando soñamos en el futuro o en una utopía, en realidad estamos soñando en aquellas cosas que el pasado aun no las resolvió. El futuro por tanto es la sumatoria de cosas que esperamos resolver. Los sujetos con los que trabajamos en el Ecuador, son sujetos cuya historia no está redimida y además son sujetos que miran las cosas desde una totalidad, no desde particularidades. En este sentido la historia es vista de igual manera. La historia de estos sujetos por tanto es una historia que los mismos sujetos la ven como una totalidad temporal y totalidad espacial (en un territorio), no hay un corte en el tiempo, así como no hay un corte en el espacio. Imaginamos el tiempo y el espacio y culturalmente los construimos.

Por tanto, la imagen de la felicidad y el pasado son semejantes, pues tienen una matriz que nos marca, que nos envuelve y define. Todo el pasado que hayamos podido redimir, convertir, salvar, es la felicidad que nos acompaña y que mutara, de acuerdo como redimamos nuestro presente. Esto lleva a entender que tenemos un propósito en la tierra y en la generación que vivimos, en otras palabras, según Benjamin "éramos esperados" sobre la tierra. Pero cumplir nuestro rol no es fácil, pues para redimir el pasado, hay que hacerlo desde acá, desde el presente.

Es decir entendemos el pasado como algo vivo que está a la espera de ser redimido, lo que Foucault llama “saberes sometidos” (2003). Los saberes sometidos en América Latina corresponden a pueblos concretos, con saberes colectivos, que no logran estar captados en su real dimensión en ninguna ley. Están contenidos en símbolos, signos o mitos. Que por no ser saberes sistematizados o conceptuales, han sido descalificados o “excluidos y por ello jerárquicamente inferiores”. Todo lo que fue, no se ha perdido, no ha sido, está vigente, a la espera. Pero ¿qué es aquello que lo mantiene vivo? es precisamente la mimesis y las cosas finas y espirituales, que nunca están en disputa en la lucha de clases y por tanto nunca están en el botín del triunfador o del perdedor, lo que le da vida. Ningún vencedor se apropia de los mitos de los vencidos para hacerlos suyos y encontrar respuestas a su realidad, así como ningún vencedor se apropia de los sueños de los derrotados

Las cosas que hacen de la lucha un aspecto transformador, están cargadas a la vez del deseo de triunfo, la necesidad de cambio, son los sueños que dan alegría, son la esperanza y por todo ello son el dedo que interpela al poder, a cualquiera y sobre todo interpela el triunfo del dominador, pues la alegría que mueve la lucha de los oprimidos, es más fuerte que el triunfo que mueve al dominador. Siguiendo a Benjamin (2008) *“la imagen verdadera del pasado, es una imagen que amenaza con desaparecer, con todo presente que no se reconozca aludido en ella”* (tesis 5). Es decir que el pasado es una acción que acompaña el ahora. Lo que hacemos está cargado de ello.

Quiere decir que, desde donde partimos en nuestros aprendizajes en la escuela, colegio, etc. No es desde la misma matriz de donde nosotros aprendimos o partimos, los niños ahora parten desde acumulados mayores a los nuestros. Por ejemplo lo que se aprende en el bachillerato, es ahora parte de la currícula de los últimos grados de la escuela. Y los principios de física ahora se enseña en el ciclo básico.

Entonces la humanidad parte ahora de un avance mayor, que por supuesto no se hizo gratuitamente, sino que es parte de los resultados de los desempeños de nuestros padres, abuelos y de los nuestros, que los evidenciamos ahora. Entender la historia no como el momento, el acto, el hecho histórico, la foto de ese rato, pues sería como desconocer que algo más paso y que no dejo de pasar, pues mientras ese hecho ocurría el mundo no se detenía, sino que seguía un ritmo y una secuencia, con sujetos concretos que se desarrollaban en él.

2.4 El materialismo histórico y la Antropología

Para Benjamin la teología y el materialismo histórico, tienen en común la historia, pero no cualquier historia, sino aquella que no ha sido redimida. “Teología y materialismo histórico marcan dos modos y dos épocas de concebir y ejercer la filosofía. Lo son, en cuanto que ambos están referidos a algo en común, a un problema fundamental que se afanan en esclarecer: la historia” (Oyarzun, 2009, pág. 18).

Es necesario entender que la teología benajminiana “carece de centralidad sustantiva e idéntica de lo divino y afirma en cambio la eventualidad pura de lo mesiánico, la eficacia diferidora de su venida”. De esta manera lo mesiánico puro se presenta como una eventualidad, como un resultado. Como es eventual es indefinible en el tiempo y en el espacio, no se lo puede encapsular pues la única función que tiene es la redención. Es interesante como lo mesiánico en Benjamin asemeja mucha a las ideas andinas de redención de un momento en que llegará un tiempo nuevo, que amanecerá en medio de la noche, etc. de ahí que entender el materialismo histórico desde esa entrada aporta en nuevos aspectos.

Es interesante como a lo largo de sus trabajos este filósofo no deja de mirar a la teología y esto le sirve para interpretar la realidad desde otros ángulos. *“el único significado del pecado es aceptar el estado de cosas dado, capitulando ante él como si fuera destino”*. Asumiendo que no hay pueblo o cultura en el mundo que no tenga una teología, manifiesta o no que es el sustento del edificio de las creencias religiosas. De ahí que mirando desde el materialismo histórico es necesario cuestionar elementos como el pecado, que definen el andar de algunas culturas en especial en este continente altamente religiosos. Es decir es urgente pensar al pecado como un instrumento de control. Pero sobre todo entender al pecado como la tradición que se vuelve funcional al Poder y que no cuestiona. De esta manera queda inútil y sobre todo le hace el juego al progreso, pues abre la ruta para que el único camino sea dejarse llevar por “ese destino manifiesto”.

Sin embargo deducimos de las lecturas de Benjamin, que la visión teológica de la historia rechaza o contradice la idea de progreso, pues desde la teología, lo que existe, es y está dado por y desde el creador. Por tanto no hay a donde ir, no vamos a ninguna parte y menos el ser humano puede incidir en esa decisión u orientación. Por eso la teología benjaminiana está de espaldas a la idea de progreso. De ahí que en algunos pasajes de las tesis y estudios del arte, la teología aparece como el instrumento usado para analizar la obra de arte, la realidad e incluso la historia, de ahí que, mirar para el análisis histórico la teología ayuda a comprender el tiempo como no lineal.

Buck-Morss (2001) sintetiza la teoría básica del materialismo histórico de Benjamin:

- El objeto histórico es aquel para el que el acto del conocimiento tiene lugar como rescate.
- La historia se descompone en imágenes, no en narrativas.
- Siempre que tiene lugar un proceso dialéctico, estamos tratando con mónandas.
- La representación materialista de la historia, supone una crítica inmanente del concepto de progreso.
- El materialismo histórico basa su procedimiento en el fundamento de la experiencia, el sentido común, presencia del espíritu y la dialéctica.

Estos cinco puntos señalados como elementos centrales del materialismo histórico de Benjamin, no solo que son la esencia del post marxismo, sino que además plantean escenarios diversos de análisis históricos especialmente útiles para la Antropología. Un ejemplo de ello es que se entienda el materialismo histórico como una crítica permanente a la visión, aplicación, técnica y discurso de progreso. Esto para el momento ecuatoriano en el que se privilegia una orientación del desarrollo hacia “el progreso” como política de estado, implicando ello: profundizar el extractivismo, atropellar y someter la naturaleza y los pueblos que de ella dependen, significa la posibilidad de construir una Antropología que interpele el entorno en el que ella misma se desarrolla, y no solo ello, sino sobre todo la orientación que ella tiene.

3. La tradición

En el 2011 se presentaron algunos documentales realizados desde el punto de vista antropológico, joven antropóloga y su padre bailarín profesional, muestra una parte de la diversidad cultural del país a través de las múltiples manifestaciones festivas, que se conservan hasta la actualidad. En todas estas expresiones hay constantes, entre ellas las más importantes son el cuerpo, la comida, los colores, la danza, el humor y los ritmos. Constantes que además no solo se presentan en este momento, sino que son constantes precisamente porque desde “eternas memorias”, siguen con vigencia y su presencia es indiscutible y fuerte. La presentación de Amaranta Pico que es un banquete de emociones, símbolos y signos, deja una seria preocupación sobre el método que desde la antropología se usa para trabajar y entender las expresiones culturales como la fiesta, que conservan en su ser niveles prácticas y sentires “ancestrales”.

Benjamin plantea un reto para el estudio de la historia, reto que busca romper con la historiografía, que no es otra cosa que la historia que relata la acumulación de hechos como si el mundo tuviera solo una linealidad y orientación. Por ello se preocupa en buscar los hilos conectores entre hechos que se expresan ahora. Benjamin plantea por ejemplo que para que la novela exista y se posicione como expresión modernizada y superior del lenguaje, debió recorrer una serie de etapas, es decir inició con los mitos que eran parte de la lógica y visión del mundo de sectores sin escritura, luego siguió el relato, la fábula, el cuento la prosa y finalmente la novela.

Entonces en todo ese transcurrir, se dieron una serie de hechos, entre ellos que hay un hilo conductor que se mantiene presente en las expresiones que actualmente conocemos, y es ese hilo conductor nos dice que hay un contenido fundamental que mantiene la cultura. Y a la vez que hay otros hechos que han sido desplazados por aquellos que se consolidan y que se manifiestan ahora. Es entonces necesario conocer las circunstancias en que unos hechos se consolidan frente a otros. La Antropología ha basado su estudio de los aspectos simbólicos en mostrar las diversas expresiones que se dan en una fiesta, indicando por ejemplo que estas tienen una razón en el origen de los pueblos que las interpretan. Si bien esto es así, la Antropología debe avanzar hacia encontrar los hilos conductores que hacen que la expresión que miramos ahora sea analizada encontrando las formas de transmitir los saberes y las razones de aquello que vemos, por ejemplo en culturas ágrafas como la nuestra, se transmite de forma distinta los saberes.

Es importante conocer por ejemplo como se transmiten los sabores de las comidas, el humor, los tonos del instrumento, los giros de la danza. Y esto lo podemos hacer respondiendo a la pregunta de que otros aspectos quedaron por fuera en el proceso de generación de estos sabores, tonos, giros, etc. Esto es clave, pues en todos estos aspectos se concentra los orígenes de la cultura. El no hacerlo es solo entender este aspecto como tradición, estática, conservadora, quieta, inmóvil.

3.1 Tradición y Antropología

El trabajo del antropólogo es identificar los hilos motores de la cultura, entendiendo la tradición no desde un punto de vista conservador, sino como irruptora. Claro que la irrupción debe tener un sentido histórico concreto desde el cual se manifiesta. Y eso es lo que la Antropología debe buscar desde sus orígenes al estudiar cualquier manifestación cultural.

Al explorar las razones de una tradición, buscamos los mecanismos que pueden y deben hacer que esa tradición o ese hecho analizado o ese momento identificado como importante, un medio para transformar la realidad cultural y de dominación de los sujetos subalternos en nuestro continente. Es por tanto en los actuales momentos una manera de redimir la historia desde la cultura, mirar la tradición no como un instrumento de clase que se convierte en freno para el cambio, sino como el motor que acaba con el conformismo. *"el peligro amenaza tanto la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que esta siempre a punto de someterla"* (tesis VI) esto significa que si se vuelve conformista la tradición pierde su sentido y se auto inmola. Muere. Eso está en peligro. Por ello el rol del antropólogo y la antropología esta en encontrar aquello que hace de la tradición algo vivo para proyectarlo. Entonces no interesa la tradición en si como hecho a reconocer o entender, sino aquello que lo mantiene vivo.

La historia que se hace desde el vencedor es una historia con tradiciones apagadas, o moribundas, pues al vencedor le interesa rescatar aquello que no ponga en peligro su Poder. Y aquí vale la pena hacer una diferencia entre el historiador o antropólogo historicista y el historiador o el antropólogo que mira la historia desde un punto de vista de materialismo histórico. El reto en los actuales momentos es no hacer historia o no buscar la

tradición desde los vencedores, sino desde los que resisten. El antropólogo por tanto debe plantearse una tradición alegre, dinámica, que es aquella que no reproduce el sentido desde el vencedor o dominador de momento. La idea es buscar la irreverencia como acto supremo de acción anti poder. El problema es que a la tradición le amenazan también los herederos de aquellos que vencieron alguna vez. Es decir que los hijos o descendientes de los vencedores, siguen dominándonos y amenazando a la tradición que es colectiva, por una idea de vencedor individual.

"no hay documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Así como este no está excepto de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros" (tesis VII). Por tanto el antropólogo tiene un rol importante en sus manos que es romper ese ciclo de reproducción de la barbarie contenida en la tradición afincada en un tiempo, una tradición estática. El reto es profundo entonces, no ser reproductores de la barbarie. Cuando somos conscientes de ello, nuestro trabajo tiene otras significaciones.

Esa cultura que transmitimos y ese conocimiento que transmitimos llevan la barbarie dentro, a través de nosotros se transmite eso. Entonces estamos llamados a parar esa transmisión. Para ello el materialismo histórico se convierte en instrumento que nos ayuda a raspar de esa historia, cultura y saber bárbaros, todo lo que este cargado de barbarie, empezando por que nos cuestionamos la visión de progreso que esconde o anula las tradiciones, sujetos o sentidos que no le son útiles. La tradición desde el vencedor nos ha enseñado la imagen de *"los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados"* (tesis XII) esa es la tradición que hay que desechar. El tiempo en este caso está cumpliendo un rol de freno. Pues no lo vemos con posibilidades de cambio, sino como estático.

"propio del pensar no es solo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención" (tesis XVII) la tradición es un acumulado de ideas que se expresan en un hecho, es un hecho un producto social. Esas ideas que en muchos casos se vuelven conformistas, también pueden ser paradas. Es tarea de la humanidad dilucidar ese tipo de ideas y expresarlas, plantearlas. Es decir el reto está en hacer de la historia en la antropología un instrumento contra el conformismo de la tradición. La lucha es contra una tradición conformista y esa es una lucha anti sistémica. En otras palabras el trabajo del antropólogo y la antropología como ciencia desde una visión de los excluidos y sujetos subalternos, es una tarea anti sistémica. Es parar las ideas que se convierten en soporte del sistema, es no dejar que continúe la tradición conformista.

Y para ello es importante reconocer que el pasado en su interior tiene el tiempo nuevo como semilla. *"En realidad no hay un instante que no traiga consigo una oportunidad revolucionaria"* (tesis XVII) ese tiempo nuevo, esa semilla es también una oportunidad revolucionaria o para el cambio. Ese tiempo puede ser cualquier momento por ello, a la cultura estudiada no podemos entenderla sin la variable tiempo. Tiempo entendido como oportunidad. Eso es lo que son las tradiciones oportunidades que se construyeron socialmente desde las diversas culturas. Tiempo como oportunidad de darle un giro a la tradición conformista. No girar la tradición que es el carapacho de una expresión cultural, sino girar el tiempo, cambiarlo de rumbo. Pararlo en el sentido de que este no cumpla el papel de estático, que no haga que veamos la tradición como detenida, enclaustrada, como intocable o inmodificable. A continuación un análisis más detenido respecto a la tradición, análisis que resulta pertinente para el estudio de la cultura.

3.2. Entendiendo la tradición

La tradición es el elemento clave para la cultura y aspecto fundamental para el análisis que hace la Antropología, especialmente desde lo simbólico y el estructuralismo, que estudia

aspectos culturales relacionados con la ritualidad, como son los cantos, el baile, los trajes, la magia, el mito, la palabra, entre otros. La tradición se la entiende y estudia desde verla como estática y por tanto con pocos cambios. Tradición por tanto conservadora o que conserva. Sin embargo es urgente ver a la tradición como acumulados de saberes y experiencias que, como pocas expresiones humanas tiene su expresión en un ritual. En ese mismo sentido es importante también verla como la preeminencia de unas prácticas sobre otras. El objeto de estudio de la tradición debe ir acompañada de la indagación de las razones para que esas expresiones que vemos y vivimos, tengan mayor preeminencia que otras y cuales fueron esas, que determinantes pesaron para que sucumban ante otras, etc. Y esto en relación con los significados que cada sociedad le da o quiere darle a esa expresión.

En América Latina la oralidad tiene una importancia vital, partiendo desde el hecho que todos los acumulados individuales y colectivos se transmiten a través de la palabra y de otras formas discursivas como la danza, el baile, los tejidos o la cerámica. La palabra es también la protagonista en los cambios sociales. Pero no es la palabra por si sola, es una que está cargada de tiempo y de espacio, es una que se vuelve en instrumento de transformación, es una con acumulados y saberes que se van sumando.

Una palabra así, no es carente de sentido. El sentido de esa palabra se expresa en la colectividad. Por tanto la palabra no es aquella individual, es sobre todo la que colectivamente tiene fuerza, de lo contrario pierde sentido. Esa palabra en tanto que se expresa en un espacio colectivo se vuelve oralidad, mientras tanto es palabra individual en un individuo. La oralidad para que sea tal, requiere que todas las voces se complementen. Sola pierde funcionalidad, sola no tiene significado colectivo. Al igual que no lo tiene el baile, los tejidos o la máscara despojadas de un contexto, entorno e individuos. Es como en la fiesta indígena, donde colectivamente se da sentido a los ritmos, a los movimientos, a las ofrendas o los ritos. Un individuo solo no hace la fiesta, un individuo con muchos años que tenga solo no tiene todo el conocimiento de una comunidad. Pero una colectividad junta puede mantener muchos saberes, conocimientos, tradiciones. Lo interesante de esto es que

esa colectividad no es absolutamente consciente de esos saberes, de que tiene una tradición, hasta que la vive y práctica.

Entonces tradición y oralidad van de la mano y por ello en este esfuerzo por encontrar aspectos diversos y desafiantes de la Antropología, los debates deben pasar por analizar esas vinculaciones. La oralidad es clave para el desarrollo de la cultura, pues es a través de este medio que generación tras generación se transmiten conocimientos, entre ellos todo lo ritualístico. Entonces la oralidad es también un instrumento para el cambio. Pero también es el instrumento para la tradición. La historia y la tradición aparentan estar contrapuestas desde el punto de vista de Benjamin, sin embargo no es así, pues la historia puede ser administrada y la tradición si se mantiene estática caminaría por rumbos contrarios.

Benjamin (2010) se interesa en la tradición en tanto que instrumento que contiene un pasado que encuentra su explicación en un presente posible de modificar. En este sentido llama menos la atención en la tradición como elemento cultural simbólico, pues es una expresión, es el envase de algo que está contenido dentro, de algo que no se ve. Por ello la tradición más que objeto de estudio es visto como método de análisis, pues lo que interesa es descubrir las razones del movimiento dancístico y la historia de su concreción, a fin de escuchar, encontrar otros movimientos, formas, o tonos que fueron superados para que aquel se imponga.

Llevando esto al plano social, la tradición nos ayuda a encontrar desde el punto de vista estético las conexiones políticas, y de poder es decir sociales, con la cultura. Entendido así la cultura también es vista o reconocida como un producto, un resultado de múltiples imposiciones que tienen que ver con el Poder, la autoridad, el vencedor y la vida misma. Benjamin busca sin descanso el punto de encuentro entre tradición, cultura moderna y radicalidad política y al hacerlo encuentra una estética e historia que van contra cultura, que contrapone una visión distinta del mundo, donde lo bello como lo entendía Hegel, no

lo es, es su contrario, lo que oculta la belleza, aquello “no bello”. Así Benjamín encuentra dos mundos estéticos que se contraponen, que luchan por ser. El uno liberado y así existir y el otro por ocultar y dominar y así existir...

“Nos referimos a la suma de actos por parte de los individuos marginales y originales que dan lugar a obras disonantes, que ponen en jaque a la palabra repetitiva y vociferante de los amos. Pero el sistema homogenizador hace lo suyo: castra, clasifica, ordena, convierte al arte en patrimonio cultural de los vencedores” (LÓPEZ, 2005).

Es a partir del análisis estético – especialmente del cuento que es casi superado por la novela, que en ese momento histórico van surgiendo como expresión de un contexto industrial que domina - que encuentra las razones para definir que la historia contiene un principio colectivo que alimenta y trasciende a pesar de los “desarrollos” que pueda haber y sobre todo que esos desarrollos no logran apagar esa historia, que dice “está contenida” irresuelta, esperando para ser redimida.

Entonces las tesis de la historia tratan de eso, de la historia irresuelta y aun no redimida. Estas tesis son sobre todo desde una mirada latinoamericana un llamado, un grito, una voz que nos dice que hay un tiempo civilizador, que es parte de una gran maquinaria llamada progreso que nos hace pensar que la humanidad tiene un solo camino y una sola dirección y que por ello no nos queda más que continuarla, en algunos casos haciéndola mejor, que no sea tan grave. Las tesis son justamente lo contrario, parar, virar, reflexionar, cambiar el destino de la humanidad representada en la imagen de un tren imparable, humanidad que no está obligada a ir hacia el progreso, que Benjamin dice que al final a lo único que nos conduce es al fascismo.

Benjamin en sus tesis se muestra como un marxista, que supera el Materialismo histórico (no lo niega, lo rehace, lo perfecciona) y que lo lleva desde una perspectiva crítica a la profundización del mismo Marxismo. Es por tanto también una crítica desgarrada y sin compasión a la Modernidad, que es el escenario donde se concretan las mayores formas de control y dominio de la humanidad. Es sin duda una forma de entender la revolución, cuya efectivización no lleva a conseguir la Utopía, sino a parar la maquinaria del progreso, es entonces una acción más radical y profunda.

3.3.Mito y tradición

“Benjamin creía que los elementos del Mito arcaico no tenían ningún significado verdadero en sí, sino solo en tanto actuales, como claves para descifrar aquello que es absolutamente nuevo en la modernidad, es decir su potencial real para lograr una sociedad sin clases. Así las imágenes arcaicas ya no son míticas, sino genuinamente históricas, en tanto refieren a posibilidades históricas reales y son entonces capaces de cargar de significación política hasta los fenómenos seculares más cotidianos” (BUCK-MORSS, 2001, pág. 274)

El Mito en las Américas se lo vive de manera particularmente cercana, no es solo algo que se lo estudia, sino que está presente en diálogos, creencias, experiencias y vida, no solo de los pueblos y culturas con pasado y presente basados en un ancestro, sino incluso en centros urbanos con sociedades tecnologizadas. Esta presencia fuerte del mito como algo cotidiano, quizá no sea interiorizada, pero es una realidad.

Bajo este entendido mito y tradición aparecen como algo especialmente ligado. Mucho de lo que nos contaron nuestros mayores tenía algo de mítico, y de tradición. Los límites entre estos dos temas, son difíciles de identificar y esto porque los dos aspectos tenían mucho

que ver pues cuando son relatados, no se cuenta de aspectos lejanos o extraños, ajenos, sino son algo vivido, presenciado y sobre todo sufrido, de ahí que se vuelven verdad. Verdad que es recibida y de esa misma manera considerada como expresión de una realidad por quien la escucha.

Ese mito aun presente tiene algunas características, la principal es que no está evidente todo el tiempo, sino como el Padre Marco Vinicio Rueda decía, aparece en momentos verdad. Aparece a manera de anécdota, después de una crisis, o en ella, en circunstancias de tensión o de quiebre, más o menos así: “Una vez me contó mi Papá que vio como sacaban restos de un entierro...” El relato sigue, pero lo que se quiere llamar la atención es la espontaneidad del momento. El momento en que es contado, no es una construcción predeterminada o momento diseñado para ello, aparece y lo hace para llenar un vacío o convertirse en sostén de un momento de inflexión.

El hecho de que sea alguien cercano, por tanto respetado y creíble quien lo cuente, hace de aquello que se cuenta una verdad infranqueable. Entonces el criterio de verdad prima para que el mito se convierta en elemento sustantivo de la vida del entorno social que lo escucha. Verdad que rompe el tiempo. Pues no importa el tiempo atrás al que se refiera el relato, ni las diferencias y cambios históricos que haya vivido la población de donde surge, sigue siendo verdad.

Es a esa gran capacidad de verdad que tiene el mito y la tradición a la que Benjamin hace referencia entre sus principales preocupaciones. Pues esa verdad puede ser mantenida como tal, con el objeto de justificar la situación dada, en la actualidad tiempo después. Esa preocupación la retoma Rezler desde el lado de la política. Manifiestamente este autor señala que la modernidad se abre posicionando un mito político, como aquel “*de las libertades inalienables e indestructibles*” y al sujeto político –individuo- como aquel que transmite ese mito”. Pero el político no lo hace (RESZLER, 2005, pág. 283) “de buena

gente” lo hace porque se auto construye un entorno propio con la idea de ser predestinado para ello.

Señala entonces que no solo que hay un mito político (los grandes conceptos como libertad, igualdad, etc), un sujeto (el político que se construye en la lógica de partido), sino también una actitud performática de quien lo ejerce. A eso Rezler llama, actitud de profeta. Entonces lo que hace el político es contar las historias que están ahí, esperando para ser contadas y relatarlas como si nunca antes nadie las contó o vivió. Entonces surge otra característica del mito en la modernidad que es la revolución. Es decir la capacidad del político de guiar a una sociedad a un nuevo amanecer, que además se funda ese momento; nada existió antes. Él es.

Ahí radican las preocupaciones del mito y la tradición funcionales según Benjamin, que tienen la capacidad de ocultarse como nuevas, para permitir que aquello que está ahí para mantener el sistema, se desarrolle bajo una epidermis de un discurso renovador, “crítico”. Esa imagen errada de ser renovador, legitima el Poder. Así la palabra del político no solo que crea, funda y construye, sino que además marca, o pretende hacerlo, un antes y un después. *“Cada época, cada sociedad, repiensa, rescribe el mito en función de su sensibilidad, adaptándolo a los modos culturales y sociales y políticos que predominan en ella”* (Rezler, 1984)

En esa misma perspectiva Rezler señala que la característica mítica de la modernidad, no es solo la imagen de cambio y poder, sino también el carácter colectivo de esos cambios. Con ello cuestiona el sujeto de esos cambios, que son el partido, la clase, el proletariado. Su cuestionamiento va en la misma línea que Benjamin, es decir en la funcionalidad de todo ello. Queda sin embargo, la sensación de impotencia frente a una mirada que permite tener lecturas nuevas, pero pocas puertas reales para avanzar del análisis. La modernidad

según esto abrió las puertas solo para el mito funcionalizado. Se deja por fuera todo lo demás.

“La utilización del mito con fines políticos no pertenece exclusivamente a los regímenes totalitarios, sino que forma parte de un patrimonio político común. La manipulación consciente, no modifica la función fundamental de los mitos políticos”.

Guerrero (2010, pág. 29) por su parte, siguiendo a varios pensadores latinoamericanos que cuestionan la homogenización del ser y del saber, encuentra en el uso del mito como plataforma para la dominación, una característica central de la colonialidad del Poder, que además señala, tiene un carácter imperial y reflexiona en el hecho de que “no hay imperio sin colonia”. El Imperio Occidente y su modernidad, Colonia, todo lo demás.

Ligado a lo anterior el cuestionamiento de Guerrero apunta al eje de la doctrina de la modernidad, que es la colonialidad del pensamiento. Pensamiento que muestra al Mito como un elemento estático de la cultura, como que no se revitaliza, Mito sin dinámica, ni vida propias. De ahí que puede ser usado –manipulado– en cualquier momento y adaptarlo para cualquier “uso” y usar su verdad. Rezler finaliza su análisis sosteniendo que *“el mito es neutro, según el momento, favorece a las fuerzas de la decadencia o del progreso”*. Guerrero pone el dedo en la llaga, al sostener que no hay nada más comprometido que el mito, por tanto no tendría ese carácter neutro.

Desde esta lectura distinta, comprometida, el sujeto no sólo es aquel colectivo proletario o de clase o partido, sino son todas las formas colectivas que puedan haber, especialmente aquellas que han estado resistiendo la colonialidad. El colectivo tal como lo muestra Rezler, se construye frente a otro, un alter. (GUERRERO, 2010, pág. 35) cuestiona esto al mencionar que, *“la alteridad, no es sino la conjunción, el encuentro abierto desde la*

afectividad entre la mismidad y la otredad, puesto que no puedo ser yo mismo, sino en el encuentro dialogal con el otro”

En esta manera de entender las cosas, resulta complejo lograr funcionalizar el mito, pues, el político parte de engañar al otro para convencerlo de su verdad/mentira. Mientras que si me veo en el otro, no le puede engañar, pues soy yo mismo. De ahí viene la potencia del mito, de ahí surge la verdad que tiene, pues el relato que cuenta una persona no lo hace solo, no lo hace pensando en un yo colectivo. *Nuestra esperanza crece cuando hemos sabido escuchar a los otros, pues el que sabe escuchar se hace grande y consigue que su caminar siga a través de los tiempos. (ibid)*

Pensando en la Antropología como ciencia, recogiendo los aportes de Benjamin, encontramos en las preocupaciones de este autor frente la tradición como estática y funcional para el sistema, son pertinentes para el rol de la Antropología, que no debe consistir solamente en reconocer y registrar el mito, sino sobre todo analizarlo en la perspectiva histórica de sus cambios. Rastrear las épocas y los momentos, los hitos en los que el mito cambia y se abre con nuevas perspectivas. Para ello es fundamental conocer los sujetos y los condicionantes que llevaron a aquello. De esta manera el análisis antropológico se enriquece con lo que podríamos la historia del mito y la tradición.

3.3. Antropología y narrativas

Las narrativas, no importa la manera que se expresen, son un complejo sistema que da cuenta de la cultura o de la sociedad que narra o es narrada. Es por ello que es importante conocer el rol del narrador en cualquier etnografía. La postura del narrador en cualquier etnografía es clave pues a través de este se transmite aquello que se quiere dar a conocer. Es entonces también un ejercicio de ocultamiento, se oculta aspectos que para la

comunidad pueden ser determinantes, así como necesarios dar a conocer. Puede ser que la narrativa no oculte, sino que también exponga todo, el punto ahí es la manera como se expone, la manera como presenta y qué, de todo lo presentable, es finalmente presentado.

Este es un tema clave para la Antropología, pues no hay etnografía que no se haga a partir de narraciones, con narradores y narrador. En muchos casos el narrador etnográfico ha hecho un ejercicio de ventriloquia, es decir su voz ha remplazado la de los actores locales. Pasando así las narrativas locales por un proceso de “mediación” lo cual les lleva a perder su fuerza y razón de ser. En muchos casos estamos supeditados al adecuado ejercicio hermenéutico del etnógrafo, que transmite aquello considerado más relevante.

Este hecho plantea ya una serie de preguntas, pues estamos expuestos a una serie de formas discursivas de quien narra. Y esto más aún en contextos de resistencia y dominación. Veamos ejemplos al respecto.

- a. Benjamin al iniciar el estudio sobre el narrador, señala que *“es cada vez más raro encontrar personas que sean capaces de contar algo bien, es como si nos hubieran arrancado la facultad de intercambiar experiencias”* (2009, pág. 43). Esto lo hace para llamar la atención respecto a los cambios en las formas de aprender y conocer. La narración en sus múltiples dimensiones, es una forma de aprender, se narra lo que se conoce, lo que se aprendió. De ahí que muestre preocupación en cómo se puede perder los mecanismos de aprendizaje desarrollados milenariamente por obreros y artesanos, quienes en su taller enseña al aprendiz a través de la práctica y de alegorías que ellos y ellas aprendieron en su momento. Los conocimientos del mar, de la herrería, del suelo y la relación con el agua, son transmitidos con el único instrumento universal, la palabra. Pero qué pasa cuando esta no es posible, cuando se calla?

“Abierta u ocultamente la narración es útil en sí misma. Esta peculiar utilidad consistiría una vez en una moraleja, otra en unas indicaciones prácticas, en un refrán o alguna regla de conducta: en todo caso, el narrador es hombre que sabe aconsejar a sus oyentes. Un consejo bien entretelado, es la vida vivida, su máxima expresión, es la sabiduría. El narrador extrae siempre de la experiencia aquello que narra; de su propia experiencia o bien de aquella que le han contado. Y a su vez lo convierte en experiencia de quienes escuchan sus historias. El novelista en cambio se halla aislado. El lugar del nacimiento de la novela es el individuo en soledad, el cual ya no es capaz de hablar ejemplificadamente de sus experiencias; no puede aconsejar” (Benjamin; 2009; 45).

En nuestro caso y para la Antropología la oralidad tiene tanta fuerza e importancia que no se la debe valorar desde otras formas. Haciendo una hermenéutica de lo citado, La fuerza del consejo o la moraleja, es por tanto la esencia de aquello que construye cultura, la vida y el ejemplo. Ahí radica la importancia de la oralidad. Se valora la experiencia como conocimiento, además, capaz de ser transformador de la realidad, de crear, de ser.

Siguiendo a Benjamin, Amengual (2008, pág. 40) señala algunos aspectos que incidirían para que la narración desaparezca: a) lo que se relata en los actuales momentos es reducido a la dimensión de lo que existe y que no es narrado, pues se requiere de mayores formas de lenguaje y discurso para poder hacerlo. b) Toda la era cibernética y digital que nos rodea, no es fácil de ser narrada. c) “la sofocante riqueza de ideas” entendido esto como filosofías de otras partes del mundo, imágenes y sonidos nuevos que atrajeron el interés de quienes oían.

Es fundamentalmente la técnica la que modifica el mundo de las percepciones y de aquello que se percibe o deja de hacerlo, *“entre esto destaca la técnica comunicativa como una fuente inagotable de signos y señales que más que comunicar, absorben”*. En este orden señala que la prensa *“es todavía más peligrosa para la narración que la novela. La prensa*

se presenta como pura comunicación, pero prioriza lo inmediato, lo cercano en el tiempo y en el espacio, es más importante el incendio del tejado del vecino que la revolución en el país de al lado. Esto hace que siempre tenga que ofrecer novedades, que por ello mismo ponen de manifiesto su carácter fugaz”.

Al estudiar una cultura distinta o la propia y registrar etnográficamente su memoria, es necesario entender los mecanismos de comunicación útiles en este caso. Entender la comunicación es parte de un proceso. Lo que se transmite a través de los medios, en segundos, busca generar la toma de posiciones, pero sin conocimiento y por tanto sin decisión. Esto lleva a pensar que no somos pueblos desmemoriados o que olvidamos fácilmente, sino que la comunicación mediática tiene esa característica, es a-histórica. Se basa en un hecho como si en ese dato se iniciara el mundo, como si dependiera de él. Es por tanto una forma de comunicación que sepulta la experiencia.

Estos aspectos son claves para la Antropología pues son pistas metodológicas y de análisis para entender la dimensión de las transformaciones entre los sujetos estudiados. *“el sujeto no sólo ha perdido consejo, orientación en la vida, sino incluso capacidad de percepción, de apertura a nuevas experiencias, como si su órgano sensorial se hubiera atrofiado. Ha perdido el sentido global de la experiencia. Experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento. Esta continuidad es esencial para la unidad y por tanto para la subsistencia del sujeto”* (2008; 59).

“Narrar historias ha sido en todo tiempo el arte de narrarlas otra vez, y este arte se pierde cuando las historias no se guardan en el interior de la memoria. Se pierde por que no se teje, ni se hila, mientras se escuchan las historias. Y es que, cuanto más se olvida el oyente de si mismo, tanto más se graba en su memoria aquello que ha escuchado” (Benjamin, 2009, pág. 49)

Un indicador de la fortaleza de una cultura, son sus narraciones o formas discursivas distintas. El hecho de que se narre, significa que se reproduce la cultura, que está viva, que no muere. Es así que el ejercicio de escuchar y el ejercicio de contar, tienen sentido mientras se comparte una actividad, la comida, el trabajo, la labranza, el cuidado, etc. el estar haciendo una actividad ayuda a una concentración mayor y por tanto interiorización de lo escuchado y dicho. Así el hilar siempre tendrá sentido con una experiencia, el tejido no estará aislado del consejo, o el cuidado nunca estará separado del cuento. Pero no solo que una actividad se encuentra involucrada, sino un entorno, un ecosistema en el cual tiene sentido lo narrado. De ahí que lo que amenace a la naturaleza, es también un atentado contra la cultura y viceversa, esto por la fuerza del relato que es totalizador.

“El recuerdo es lo que funda la cadena de la tradición, que transmite lo acontecido de una generación a otra” (Benjamin; 56). Esto que recibimos y recordamos, tiene una fuerte y pesada carga de verdad y de razón. Partiendo del entendido que la narración es una totalidad, no podemos dejar de lado el hecho de que no está separada la vida del sentido, sino que son una sola cosa. Benjamin anota que en la novela sí sucede eso. De esa manera separa lo temporal y lo esencial.

- b. Por otro lado, Rosaldo (2000) plantea pensarse una serie de narrativas diferentes a la “académica” entendida como un medio donde se privilegia el rigor científico y una serie de características – incluso en el escribir – que hacen que sea considerado como académica y por tanto sea considerado su valor científico y porque no, sea visto como verdad.

En este sentido las narrativas se circunscribirían a una serie de parámetros. Pero lo que Rosaldo deja ver es que, exactamente pasa todo lo contrario en la realidad, pues hay una serie de formas de narrar, tan ricas y diversas que el tratar de expresarlas solamente por medios académicos, pondría en riesgo incluso la validez de lo que se narra. El tratar estos

temas dentro de los procesos de formación en ciencias sociales, dan la posibilidad de generar sensibilidades frente a otras posibilidades de hacer y decir cosas. Más aun cuando en nuestro continente las formas discursivas son importantes mecanismos de acción social. Es por ello que en este caso quiero hacer referencia a una forma de hacer narrativa antropológica. La irreverencia política como mecanismo de hacer y pensar social frente al poder. Uno de los casos más recientes en la memoria de los ecuatorianos es la revuelta de Abril del 2005, a la que se llamó la rebelión de los forajidos.

La irreverencia que cuestiona y se burla del Poder (al que se llega vía electoral), parece ser una de las grandes lecciones que deja la forma de lucha del pueblo de Quito. Esta irreverencia se expresó de múltiples maneras, con cantos, graffitis, bromas, etc. Al parecer, sin humor la caída de Gutiérrez y la de los últimos presidentes, no habría sido posible. Al parecer la fiesta, aquella que ocupa la calle se convirtió en estrategia de lucha. Pero que significa el humor, como elemento fundamental, en los últimos procesos de resistencia y lucha en el Ecuador de la última década? Esta es una pregunta compleja, para lo cual podemos ensayar algunos elementos de respuesta.

Según algunos estudiosos del mundo Andino, entre ellos Enrique Hurbano, el humor, la mofa, lo lúdico, la fiesta, la posibilidad de volver el mundo al revés cada cierto tiempo (como en los carnavales o el año viejo t ahí burlarse de la situación y los líderes), es parte de un complejo social, cultural, simbólico y político, que se ha construido y mantenido históricamente y que se encuentra en nuestro inconsciente colectivo como parte de nuestro ser. Según este autor, lo lúdico, la broma, el chiste, la máscara de doble lado, sería la forma, pacífica en la que las sociedades andinas resistieron a la opresión española, era la manera como se transferían conocimientos, se cuadraban matrimonios, es decir se conservaba las formas sociales (sus instituciones y sus símbolos) que se expresan de manera sincrética. Sólo disfrazándose como español, se podían burlar de él, cosa que sería imposible de manera cotidiana. Sólo representando con monigotes al patrón, se puede latiguarlo y al final del año quemarlo y al hacerlo reírse de él. Entonces el Mundo Andino

(entendido como sociedad que conserva una forma de ser histórica y cultural que en determinados momentos se hace presente), mostró su mejor rostro en el Abril de los forajidos, donde las más diversas formas de protesta se hicieron presentes; pero todas mostraban algo, se desacralizó al Poder (Democracia, autoridad, Estado) y se perdió el respeto por quienes dirigen.

El abril de los forajidos fue también un espacio burlesco, que rompía con la formalidad de la lucha/combate según el formato y la simbología de la izquierda y que recuperaba otros tonos, igual de válidos, igual de efectivos. La virtud de estos momentos es que reconfigura la realidad, dándole más sentidos, más temas, más razones para vivir. Otro elemento que nos deja la irreverencia como forma de resistencia es, la lucha desde la alegría y no solamente desde el sacrificio (que fue como nos enseñó la izquierda) y a través de esta alegría (la de los niños, de los vecinos, de las amas de casa) interpelar a los responsables de la situación socio política, de forma burlesca, osada, irreverente, sacándolos (representados en monigotes), bajándolos de su curul a la plaza de barrio, poniéndolos de igual a igual, es decir des sacralizándolos, como diría Galeano "haciéndolos mortales".

Para entender como la irreverencia se mostró en las jornadas de abril, ponemos a considerar algunas escenas.

Primera escena

"A la guan, a la tu, a la tri y a la for, soy forajido"... así empieza el texto de la canción símbolo de las luchas de abril, que compuso el cantautor y director de radio la Luna Ataulfo Tobar. La idea surgió cuando el ex presidente, el jueves 14, en rueda de prensa denunciaba que un grupo de "forajidos" fue a su casa a interrumpir el sagrado sueño de su familia. Lucio hacía referencia a la estrategia del escrache, que hacían los vecinos del barrio donde él vivía. El término forajido es un término militar (muy usado en Colombia por el ejército para referirse a la subversión y a todo aquello que se le parezca), pero

además hace referencia a las personas que huyen y no dan la cara. Este hecho hizo que la población de la ciudad, esa misma noche se auto denominen forajidos, con letreros y pancartas que decían yo soy forajido, mi nombre y número de cédula son...

La humanidad ha sido testigo de hechos parecidos, por ejemplo cuando en el imperio Romano, la revuelta de los esclavos terminó con el grito de "todos somos Espartaco"; o cuando en el México del EZLN, el Estado anunciaba que ya se conocía la identidad del sub Comandante Marcos, la ciudad entera se movilizó con capuchas, diciendo "todos somos Marcos". La historia del Ecuador recoge una sola vez un hecho así, cuando Fernando Daquilema indio conciertero de las haciendas de Chimborazo, se levantó contra el Estado y en una lucha con ribetes anti sistémicos, quiso fundar una nueva Nación, los indios para defenderlo caminado a la muerte gritaban "todos somos Daquilema". En el abril del 2005, el pueblo de Quito, ante la ignominia de un gobierno despótico, dijeron con todas las formas posibles, "todos somos forajidos".

Segunda escena

Eran las 20:00 del viernes 15 de abril, los noticieros se interrumpieron, Lucio Gutiérrez, junto con el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas y sus principales ministros aparecía en televisión, para decretar el Estado de emergencia Nacional y también disolver la Corte Suprema de Justicia. La medida significaba el inmediato toque de queda y la supresión de todos los derechos a la ciudadanía. Intentaba sobre todo frenar, la serie de movilizaciones nocturnas que se venían dando y que obviamente no le dejaban dormir. La población lejos de amedrentarse, se volcó a la calle y durante la noche, en distintos puntos de la ciudad, salía para demostrar que ya no le creían al dictador, que ya le perdieron el respeto a él y a las instituciones de un Estado que no supo construir "el bien común". Muchas de las consignas de esa noche eran: "estado de emergencia, jaja, jaja", "estado de emergencia, es hambre y violencia", "a la policía le quedan dos caminos, estar junto al pueblo o ser sus asesinos". Al medio día, del sábado 16, cuando la gente se hacía presente en las calles de forma masiva, Gutiérrez, derogó el Estado de Emergencia, los argumentos para ello es que se había cumplido con el objetivo. Nada más lejano a la realidad, pues lo que pasaba es que, en sectores de las fuerzas armadas, específicamente en la brigada de

fuerzas especiales (a quien se les encargó reprimir al pueblo) se produjo una insubordinación, al parecer nadie quería mancharse con la sangre del pueblo. El estado de emergencia había caído, al igual que la hasta entonces "férrea estructura de mando militar". El pueblo siguió en la calle.

Además si uno mira críticamente lo que las paredes de las ciudades dicen, entendemos que hay un discurso que se niega a ser sometido. El graffiti es una buena muestra de eso, el humor de doble sentido, las fiestas donde todo se permite como los carnavales, los inocentes, que es donde se pone el mundo al revés y lo único que no está permitido es rendirle pleitesías al poder.

Una muestra de la fuerza irreverente del graffiti es cuando el Congreso Nacional se incendió por culpa de una cafetera que quedó encendida, al día siguiente "algún desadaptado" preguntaba en las paredes de la ciudad... "cuantas cafeteras se necesita para cambiar este país?"... O sin ir muy lejos, en el último proceso electoral... otro de los mismos, escribía "nuestros sueños no caben en sus urnas"...

CAPÍTULO II

ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA “SIN AURA”. ESTÉTICA, CULTURA Y TIEMPO.

2.1. Introducción

“Por “esteticismo político” Benjamin entiende una praxis política propia del sensorium que caracteriza a la cultura de masas y cuya personificación es detentada por el fascismo, en tanto éste funda su poder en la exaltación sensible de la muchedumbre y hace obligatorio y permanente para todo propósito la masificación de los individuos, pues: “ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos)” (Benjamin, 1990: 55). Organiza, por eso, celebraciones deportivas, grandes asambleas y desfiles festivos, procurando que las masas se expresen, se vean a la cara y se sientan protagonistas de su destino, sin que todo ello implique, un cambio real en las condiciones materiales de vida de éstas” (CISNEROS, 2010, pág. 21)

En este capítulo analizaremos tres variables distintas, aparentemente lejanas y sin relación entre sí, que en el análisis de Benjamin son trabajadas de manera que tienen relación. Metodológicamente nos referiremos a cada una de manera separada, a fin de analizarlas a profundidad, el factor común en este caso será los aportes que hacen a la Antropología.

El estudio de la Estética en Benjamin toma un matiz particular por el momento histórico que vive la humanidad – la consolidación del nazismo. En ese contexto la imagen se convierte en el instrumento por el cual se sustenta la política nacional socialista. En el Nacional Socialismo se consolida la separación de la estética y la cultura definitivamente. Estos dos términos quedan separados, pero además, su uso, en ambos casos, tomo nuevas características, de esta manera la estética y la cultura se vuelven en variables políticas.

Antes de la modernidad el tiempo, la cultura y estética como categorías y visiones del mundo, no cumplían un rol definitorio. Con el capitalismo y en el nacional socialismo esto cambia. Al consolidarse la modernidad capitalista, el tiempo se convierte en un motor, se vuelve en una constante que a nivel del análisis cultural se vuelve fundamental para el estudio de las sociedades. Así también la estética se construye como instrumento político y la cultura como herramienta de consolidación ideológica.

A todo esto ¿dónde queda la cultura en Benjamin? Queda en que, él estudia las diversas variaciones de ella, convertidas en historia, en arte, en relato, política y conocimiento. Plantea un método para el análisis de la estética entendiéndola en el contexto del nacional socialismo como la estética política. No encuentra a la separación entre sujeto y objeto el mejor camino para interpretar la realidad, esto concretamente, pues en su condición de Judío en la Alemania Nazi, debió asumir una realidad que la sola aplicación académica del método científico, que mira las cosas desde fuera y la entiende e interpreta, no era suficiente para responder ante lo que está pasando. De ahí que los análisis que plantea están llenos de compromiso con su entorno y agudeza analítica rigurosamente académica.

Para todo esto la estética es la entrada metodológica ideal hacia la cultura, que además le permite llevar más allá al Materialismo Histórico. Es decir que el estudio y análisis de la estética permite a Benjamin ratificar su condición de comunista, pero desde una entrada, que no es el análisis social o económico. Desde la estética y la cultura llega a la política y finalmente a la revolución. El método de análisis estético permite ver como desde el Poder se puede inducir o modificar el comportamiento social de poblaciones enteras, esto solo es posible entendiendo las particularidades de cada realidad. Entendimiento igual al de la etnografía.

Benjamín tuvo un particular modo de entender la cultura, como un todo disuelto en el contexto que se encuentra analizando, sean los pasajes de París, la Plaza Roja o las aulas

berlinesas. Sin embargo a ese todo disuelto, había que encontrarle un sentido, caracterizarlo, ubicarlo, darle un orden y entenderlo dentro de un tiempo y espacio a fin de poder analizarlo. Siempre que se refiere a la cultura no lo hace directamente a ella a manera de un concepto o categoría analítica. No busca definirla, ni caracterizarla. Se refiere a la cultura para entenderla dentro de un marco de dominación, al cual define y ataca – el fascismo. Plantea por ejemplo que “no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de dominación” refiriéndose a que en la modernidad y en especial en el capitalismo todos los desarrollos posibles, es decir todo a lo que podemos acceder, como resultado del progreso, tiene un doble aspecto: de generador de procesos, pero a la vez es civilizatorio, generador e innovador de la cultura; pero para que ello sea posible pueblos o civilizaciones debieron sucumbir. De ahí que al referirse al progreso como concepto, este cumple esa doble función de ser creador, pero a la vez resultado de la dominación, conquista, coloniaje, etc. de pueblos y naciones enteras, por tanto no hay progreso sin mancharse de sangre.

Otro ejemplo de la manera de entender y ver la cultura es cuando se refiere a la “Cultura de masas” como definición de un proceso silencioso de dominio producto de lo luminosos que son los destellos del capitalismo que entorpecen y restan la creatividad de quienes se acercan a él. Esto por ejemplo se expresa en la moderna tecnología y su amplísimo desarrollo, circunstancia que implica que millones de seres humanos estén detrás, en busca de obtener el placer de poseer objetos que en poco tiempo serán desecho. Masas además encantadas con un liderazgo, tienen presencia y gozan en y con el líder, pero nada en su condición cambia. Pues para estar como están, debieron renunciar a su condición de sujetos con derechos, para ser objetos – productos, soldados, estadística – seguidores y no pensadores.

El rol de Antropólogos, sociólogos y diversos científicos sociales fueron fundamentales en la consolidación de la política nacional socialista, de ahí que resulta pertinente su análisis actualmente, por como Benjamin extrae aprendizajes sobre el fascismo, a partir del trabajo

que hacen los científicos sociales, orientado al control de las masas al desarrollar la estética a partir del manejo de la cultura como instrumento de domino. Algunas preguntas que motivan este análisis son: “la estética, la cultura y el tiempo son conceptos y categorías totalmente moldeables y manipulables? Si eso es así ¿es posible desarrollar conceptos propios y ajustados a “realidades/verdades” más cercanas y “propias”? en la búsqueda de sentidos propios para los conceptos señalados ¿cuáles son los instrumentos metodológicos previstos?.

Ante todo esto, se requiere de una actualización de los debates para, frente a la realidad, mirar las diversas variaciones que puede tener un mismo concepto. Con este propósito iniciaremos por entender desde la Antropología filosófica, en la época de la ilustración la estética y la cultura. En ese entonces era evidente que no hay una separación entre el entendido de la cultura y lo que es la estética. De igual manera es necesario refrescar los entendidos sobre la cultura con una mirada latinoamericana a través del debate sobre el concepto de cultura. Es a partir de estos debates de entrada que revisamos los aportes de Benjamin para la Antropología en los temas de la Estética, la cultura y el tiempo.

2.2. Estética, cultura y Antropología:

a. Discusión de entrada.

La Estética

Empezaremos por la estética. Cassirer cuando analiza la filosofía desarrollada en la ilustración, hace un extenso y sostenido análisis del estado de la cuestión respecto al debate y realidad de la estética. Es interesante que el análisis planteado, no diferencia entre cultura y estética, sino que se ubica en un momento de la humanidad en que se define el arte con aspectos similares a un moderno entendido de lo que es cultura. En esta parte del análisis nos detendremos para hacer, desde la filosofía, una arqueología de los entendidos sobre la

estética. Hacerlo nos permitirá conocer lo necesario para una propia y adecuada definición de cultura, más ajustada a la realidad de nuestros tiempos y geografías. Es necesario por tanto encontrar las diferencias y puntos en común que existen entre la estética y la cultura, para también encontrar definiciones pertinentes desde la Antropología. Dice Cassirer...

En medio de la multiplicidad de los dogmas y de la variedad sin límites de las imágenes míticas, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas, de las obras de arte, el pensamiento filosófico nos revela la unidad de una función general en cuya virtud, todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérselo comprensible. (Cassirer; 112)

Según el autor, a modo de método, desde la filosofía es posible separar o diferenciar temas, para luego sin necesidad de ella, hacerlos prácticos y entendibles. Metodológicamente el autor plantea separar los temas, para, una vez separados, a través de ellos sumergirse en sus particularidades. Estas reflexiones se hacen a la luz de un entendido, donde la estética, el arte y la cultura no tienen definiciones propias o autónomas unas de otras, las particularidades son entendidas dentro de una misma constelación de temas, teorías y conceptos, que con el tiempo la profundidad del análisis filosófico las va desentrañando. En el entendido de Cassirer (1994) hay una relación profunda, íntima, entre cultura y arte en la ilustración, por ello resultaba complicado diferenciarla y sobre todo, inútil su uso como categoría para estudiar realidades sociales.

Hasta los mayores admiradores del arte han hablado de él como si fuera un mero accesorio, un embellecimiento o adorno de la vida, pero esto significa desestimar su significado real y el papel efectivo que desempeña en la cultura humana. Solo si concebimos el arte como una dirección especial, como una nueva orientación de nuestros pensamientos, de nuestra imaginación y de nuestros sentidos, podremos comprender su verdadero sentido y función... El arte nos enseña a visualizar y no simplemente a conceptualizar las cosas. El

arte nos proporciona una imagen más rica, más vivida y coloreada de la realidad y una visión más profunda en su estructura formal. (250, 251).

Suponer que a través del lente artístico vamos a comprender la totalidad de la realidad o las diversas verdades que pueden existir, así como las variables culturales a enfrentar, ahora sabemos que no es el mejor camino. En la ilustración, la forma como se miraba al Arte – como belleza de las expresiones humanas- incluía al entendido de lo que es la cultura. De ahí que el artista era el conocedor de la “cultura” (como expresión humana de la belleza). Con el transcurrir de los tiempos, no ha sido sencillo desechar esa idea de “la cultura” como expresión artística –cuando se trata de definir cultura siempre aparece el arte- esto es un peso que aun tomara mucho tiempo en aliviar. Pero que es necesario hacerlo para profundizar en las potencialidades de la Antropología que estudia la cultura, más allá de lo estético.

De la lectura a autores como Cassirer (1997), Benjamin y Echeverría, encontramos que la idea y concepto de estética se va desarrollando de manera simultánea frente a lo que conocemos como cultura. Es la consolidación de la Antropología como ciencia lo que contribuye a que se diferencien y separen, pues las preocupaciones de los investigadores, van más allá de lo puramente artístico, sino se centra en comportamientos frente a determinadas circunstancias, buscando entender las interrelaciones entre fenómenos. Pero es al leer a Benjamin, que entendemos que debió llegar el nacional socialismo para que este entendido antropológico entre arte/estética – cultura como un mismo concepto, definitivamente termine de manera práctica, pues se desarrolla políticas públicas de manera diferenciada para cada uno, consiguiendo con esto un control de las masas, hasta entonces no visto en la modernidad.

La Cultura

Al surgir la cultura como concepto o categoría social, se marca un antes y un después respecto a la concepción del arte y su lectura de la realidad o consideración como herramienta de y para entender la realidad. Esto hacía que toda expresión humana, arqueológica, petroglífica, sonora, del lenguaje, etc, no sea entendida como forma de expresión de una realidad social y humana, sino como expresiones artísticas de iluminados poseedores de un aura especial. La historia del arte como disciplina, entonces basó su estudio en la interpretación estética de estas expresiones. Desde ahí se miró la realidad. Se interpretó la realidad. Sabemos que el estudio de una parte de la cultura ahora, no podría darse sin instrumentos científicos como la arqueología, paleontología y todas las derivaciones científicas que existen. Por tanto, el paso hacia la ruptura entre arte y cultura fue resultado del análisis y estudio filosófico que entendió la realidad como constelaciones conceptuales al modo de Cassirer, de las cuales es necesario ver las conexiones entre cada uno y sus diferencias y particularidades.

Pero ¿cómo surge la cultura como concepto?. Antes del desarrollo de las ideas que vienen a continuación, es necesario conocer como se entiende la cultura. Bolívar Echeverría hace un interesante recuento, para él *“La cultura surge de la aparente irracionalidad del mundo no físico, que actúa en el mundo exterior y por ello pertenece a la vida pragmática de todos los días. Por otro lado el cumplimiento de las funciones vitales del ser humano, es una instancia que determina las tomas de decisión constitutivas de su comportamiento y no son solo reflejos”* (Echeverría, 2001, pág. 21). Los procesos biológicos que tenemos los seres humanos son comunes en la humanidad, pero la manera como respondemos a ellos es la cultura y esa es la razón radical que diferencia entre el mundo físico y el cultural. Las necesidades humanas son colectivas y desde esa necesidad colectiva, es que se busca satisfacerlas y al hacerlo se empieza a crear cultura. La cultura entendida como producto colectivo, social.

De la lectura de las obras de Bolívar Echeverría –estudioso del pensamiento de Benjamin– podemos deducir algunos elementos útiles para comprender el surgir de la cultura, su importancia, su razón de ser en la humanidad, así como su valor en el direccionamiento de la historia. Según él...

- ≈ La cultura es nuestra prueba de humanidad vs. La animalidad que estamos superando. La cultura en este sentido sería aquello espiritual que realza lo humano. *“La existencia humana presenta determinados comportamientos que poseen coherencias propias, “disfuncionales” respecto de la “animalidad humanizada” e irreductibles a ella”* (26)
- ≈ El pensamiento colonial mira a la cultura como aspecto que no existe en sociedades “inferiores”. Pero que, siguiendo a Benjamin, se llena de un aura en los países donde “domina la razón”, además se llena de lo espiritual que le hace única o superior. La estética por otra parte tendrá la carga espiritual que hace de la cultura, única y particular. “Propia” de la cultura europea. El término cultura se nutre de verdades que le dan fuerza y nuevos sentidos, por ello debe haber un permanente proceso de definición y adaptación del término a las realidades propias de cada sector. En definitiva, la estética surge del espíritu, la cultura es la separación de su raíz biológica.
- ≈ El rol de la cultura en la historia es imprimir sentido a los cambios. El rol de la Antropología está en la interpretación de esos procesos sociales y en las posibilidades de cambio social y revolución. La cultura puede inducir el acontecimiento de hechos históricos, adaptarlos y así dejan de ser “hechos puros”, lo que en Antropología religiosa se conoce como sincretismo. La cultura puede modificar la historia cuando convierte en sincrético un hecho vivido, le da la vuelta para llenarle de nuevos sentidos, nuevos contenidos. *“Puede verse entonces que la dimensión cultural de la existencia social no solo está presente en todo momento como factor que actúa de manera sobredeterminante en los comportamientos colectivos e individuales del mundo social, sino que también puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia. La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos,*

aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido...”

2.2.1. Desarrollo del concepto cultura.

Siguiendo a Echeverría, “El término cultura apareció en la sociedad de la Roma antigua como la traducción de la palabra *paideia*: crianza de los niños... La redefinición moderna del viejo término “cultura” comenzó a gestarse en el siglo XVIII en Alemania, en contraposición al sentido que el término barroco *civilización* tenía en las cortes francesas e inglesas... para Kant ser civilizado consiste un mero manejo de los usos o las formas que rigen el buen comportamiento en las cortes de estilo Versalles, con indiferencia respecto del contenido ético que las pudo haber vivificado en un tiempo; ser culto, en cambio es poseer la capacidad de crear nuevas formas a partir de contenidos inéditos...” (7-29)

“Los pueblos de Europa configurados como grandes naciones serían los verdaderos “pueblos de cultura” su genio creativo estaría concentrado lo mismo en las proezas bélicas e industriales de sus respectivos Estados que en las proezas científicas y artísticas de sus individuos excepcionales. Los demás serían “pueblos naturales”, carentes de cultura o creatividad espiritual, dueños de una civilización incipiente, destinados a un aprendizaje y una dependencia sin fin” (Echeverría, 2001, pág. 31)

Según Echeverría, la Cultura sería entendida desde sus expresiones: civilización (con Estado, con estética, industria, etc) por las proezas bélicas expresadas en la capacidad de conquista (las colonias se expanden en esa época, millones de seres humanos desaparecen) científicas (desarrollos tecnológicos que les ponen en la vanguardia del mundo) artísticas (el desarrollo musical, plástico y arquitectónico). Cumplir con todos estos aspectos es fundamental entonces para ser considerado pueblo o nación con cultura. Muchos de los

conceptos actuales de cultura, aún concentran muchos de estos aspectos. Así conservan una raíz semántica con todos esos contenidos, lo que implica que no han perdido su raíz civilizadora.

“En Alemania el concepto de cultura se vuelve romántico, por ello define a este como el resultado de la actividad del genio creador y reduce a la civilización al mero resultado de una actividad intelectualmente calificada” (30). Esto llevó que en Alemania se cree la aristocracia del espíritu, contradictoriamente a la aristocracia de la sangre. Eso amplió el espacio aristocrático a “algunos iluminados”, pero no perdió, ni por un momento, su raíz aristocrática de clase a la que podían ahora ingresar los genios artistas, poseedores de una estética propia. El genio crea, da sentido a algo que se vuelve autónomo, por tanto aquello creado es resultado de otro autónomo, el humano.

Esta forma de entender la cultura como concepto civilizador de las sociedades europeas, es de alguna manera constitutivo, originario, es un génesis. En otro texto Echeverría sostiene que esto configuró *“un racismo constitutivo de la modernidad capitalista. Origen que exige una blanquitud de orden ético como condición de la humanidad moderna”* (2007; 16). Esta concepción de cultura se consolida simultáneamente al desarrollo del capitalismo y el pico más alto de especialización colonial en los siglos 18-19. De ahí su profundo principio civilizador pero sobre todo homogenizador, del cual su máxima expresión es el Capitalismo que, cuando llega a un lugar, no toma prisioneros. Busca borrar todas las diferencias y particularidades, por tanto es una amenaza para la cultura de poblaciones diversas. Teniendo en cuenta todo esto no es extraño que el fascismo se consolide en el seno de esas mismas sociedades “con cultura”.

Ante esta visión civilizadora de la Cultura, construida desde una parte de la humanidad y que busca consolidarse como única, Benjamin a través de sus estudios del Arte y la Utopía, hace una crítica profunda y devastadora al modelo civilizador, Echeverría (2010) recoge

bien estos aportes, muy apropiados para la presente discusión, así, plantea que Benjamin estaba “*convencido de que, en la dimensión discursiva, lo político se juega en escenarios aparentemente ajenos al de la política propiamente dicha*” (99). De ahí que, si nuestro autor tiene razón, surge una pregunta pertinente que no se resuelve en el presente debate: ¿cuál es el escenario real de la política?. Esa pregunta es producto de un profundo análisis –que se resuelve en un develamiento de los mecanismos del control de masas realizado por el nazismo- en una de las publicaciones referente de Benjamin. La obra de Arte en la época de su reproductibilidad técnica, que entre otras cosas plantea la relación entre arte de vanguardia y revolución política.

El análisis estético por tanto, no es neutro, se vuelve profano y demoledor, lleva a poner en cuestión a todo un sistema que se construye como amenaza a la misma humanidad. La profunda crisis capitalista de los años treinta, ponía en vilo al modelo de vida creado en la Europa de ese entonces. Todo lo conocido perdía sentido. Solo el arte con sus múltiples expresiones tenía sentido orientador y esto porque, el momento de la crisis, es el momento para el arte en tanto fuente creadora de sentidos en medio de las diversas frustraciones. Crea rupturas con lo establecido. La estética de este arte es profundamente profana, en tanto que se orienta a la búsqueda de un individuo sin cadenas o busca enrumbar a un sujeto que las rompa. Es por tanto un arte cuestionador del estatus quo.

Con esto claro, el escenario del arte se vuelve un escenario en disputa y que por ello mismo acaba con la objetividad, reclama compromiso, convirtiendo al espectador en actor y no en lejano sujeto. El sujeto (que vive esa crisis) no es vacío, ni “puro”, está lleno de –su- cultura, que la ejerce mientras la creatividad del arte se desarrolla. La crisis también se vuelve en el motor de las adaptaciones, construcciones culturales y de sentido, de ahí que se puede receptor con mayor claridad los mensajes estéticos. Cultura y mensajes estéticos se encuentran en la búsqueda de sentidos. En ese encuentro la estética se subordina a la cultura que la transforma. El sujeto que lo recibe por tanto hace que los cambios – en medio de la crisis – tengan mayores significaciones.

“Según Benjamin, en los comienzos del arte occidental europeo, el polo dominante en las obras de arte, fue el del “aura”, el “valor para el culto”. El aura de una obra humana consiste en el carácter irrepetible y perenne de su unicidad o singularidad, carácter que proviene del hecho de que lo valioso en ella reside que fue el lugar en el cual, en un momento único, aconteció una epifanía o revelación de lo sobrenatural que perdura en ella y a la cual sólo es posible acercarse mediante un ritual determinado. En la obra de arte aurático prevalece el valor para el culto” (Echeverría B. , 2010, pág. 104)... desde entonces el endiosamiento de la obra de arte y del artista, los convierte en lejanos – en tanto que “superiores”- del entorno y a los observadores en autómatas sorprendidos por esa lejanía. Así la estética “pertenece” a pocos a quienes se accede rindiéndoles culto. Este exactamente es el principio de la ciencia cuando maneja la separación sujeto objeto.

La Antropología no está alejada de ello, de ahí que es cuestionable sostener los mismos sentidos sobre la objetividad. Cuando se toma la postura “objetiva” el investigador se aleja y toma una postura parecida a la del artista. El alejarse, como método de la ciencia- da cuenta de una intencionalidad superior, en este caso el halo – del aura del Antropólogo – es el manejo de categorías para analizar la realidad, de manera aséptica. De ahí que el arte no aurático, es un arte orientado hacia la emancipación. La Antropología sin aura, es aquella que deja de lado la falsedad de la objetividad, pero no es incondicional con el sujeto, se la juega por el conocimiento, la libertad, la vida. Lo que hace de la Antropología una obra filosófica, no son sus términos o conceptos, sino su postura frente al mundo.

Según Echeverría, para Benjamin el arte post aurático, es un arte *“dónde lo político vence sobre lo mágico religioso. Su carácter político no se debe a que aporte al proceso cognoscitivo prorevolucionario sino al hecho de que propone un comportamiento revolucionario ejemplar”* (2010, pág. 109). También se entiende lo religioso como las jerarquías que ponen a unos sobre los otros y que llevan al “reconocimiento” de divinidad

—por temor o dogma - en quien posee el dominio. Propone por tanto un acercamiento laico a la realidad. Una Antropología laica, en tanto que se separa de prácticas que reconocen superiores e inferiores, igual que semióticamente hace, la separación sujeto objeto. Laica también en tanto reconoce las diferencias en medio de las igualdades en derechos, sin dogmas, ni prejuicios. Arte sin aura implica también un arte y una política sin dogmas, sin Salvadores o Mesías. Es por tanto una visión incluyente y democrática. De igual forma, una Antropología, un arte y una política con sujetos que entienden el entorno y no que lo dominan o buscan el dominio como condición de un ser que se posiciona frente al otro. Actualmente la Antropología no aurática en tanto política, se vuelve una cuestión de insurgencia, y en contextos con autoritarismo al más alto nivel, se vuelve clandestina.

2.3. La necesidad de un concepto propio de cultura

“Si la Antropología es la ciencia de la cultura, ésta ya no puede ser reducida a un concepto, que anula el sentido polisémico, multidimensional que esta tiene, por ello es necesario salir del concepto de cultura, para trabajar una estrategia conceptual de cultura” (Guerrero: 2010; 91)

Modernidad y civilización se han vuelto algo único, unido, la una no puede vivir sin la otra. Es por ello que se han vuelto dominadoras, al punto que, cuando se habla de cultura, no se puede pensarlas distanciadas sino como parte consustancial. Sin embargo somos testigos que la modernidad capitalista se agota, porque se consolidó sobre la base del dominio. Con ello el proyecto capitalista que controla la diferencia, muestra fisuras importantes. Esto por sus propias contradicciones, pero además por severos cuestionamientos como el que hace Marx en su obra el Capital que es la primera crítica profunda a la modernidad. No podemos olvidar que la modernidad capitalista es un proceso sin descanso de sometimiento de las diversas expresiones de la vida (cultura, afectos, alegría, entre otras) que se montan sobre ella, haciendo que la reproducción de

riqueza se prolongue, logrando con ello que la vida se vuelva en funcional al capital (ENGELS, 2005) (ROYO, 2007) (Sánchez, 2005).

Entonces es urgente y necesario pensarse un concepto de cultura, desde las culturas subalternas, desde las ideas y visiones del mundo subalternizadas por las concepciones homogenizadoras de la ciencia y el pensamiento científico. Partiendo de los conceptos analizados en este capítulo, es indispensable pensarse un concepto de cultura sin aura, es decir un concepto plagado de libertad, de coherencia cualitativa, es un concepto que no sustente o provenga de los sentidos que los propietarios privados confieren a las cosas, sino desde los entendidos colectivos que tiene la vida. Un concepto también que rompe con el canon superior que le da la estética al concepto de cultura occidental (sin aura).

Por tanto es un concepto de cultura sin patrón. Que además no es ni pretende ser universal, sino que por el mismo hecho de su ser libre, hay la posibilidad de surgir de varios conceptos de cultura, no uno, además sin tiempo y espacio definidos. Estos conceptos no pretenden ser homogenizadores. Al no tener patrón este concepto entiende al Poder como sustituible, ni eterno, ni intocable, y menos como super estructura social, sino como necesario en tanto tránsito a armonizar relaciones sociales entre individuos. Y por eso también concepto que expresa lo colectivo como razón, versus lo individual como propuesta. No excluye, niega o invisibiliza al individuo, lo potencia en tanto parte central y eje del ser colectivo.

Un concepto de cultura que no defina el ser, o las acciones que hacen las personas a partir de su diferencia – excluyente - con el entorno. Que no se sienta fuera o separado de las manifestaciones naturales, sino que reclame su cercanía con y desde la vida que nos rodea. Esto es importante, pues a través de diversos mecanismos (la iglesia, la escuela, el Estado) las sociedades producto de la modernidad, han construido un imaginario separados de la naturaleza, incluso vista como elemento a controlar, dominar y sojuzgar como dice el

evangelio. Esto ha hecho que perdamos múltiples capacidades sensoriales, mecanismos de aprehender conocimientos, así como formas de relacionarnos.

Un concepto de cultura que entienda la estética política como formas del control y consolidación del capital. Concepto que además rompe la lógica del tiempo lineal, irreversible, imparale que solo llega a un destino definido como es el progreso. Capital y progreso son por tanto dos categorías que, en tanto están cargadas de irreversibilidad, dominio y control, no son parte de esta categoría, no la alimentan. Son dos categorías de auto referencia en tanto contradictoras de lo que no se quiere ser. En resumen lo referido se expresa en... *“la cultura tiene un efecto reaccionario por la mera conservadora a través de la cual es transmitida históricamente; “la cultura parece algo cosificado. Su historia no sería nada más que el pozo formado por momentos memorables a los que no ha rozado la en la conciencia de los hombres ni una sola experiencia auténtica, esto es política”. El objetivo de una pedagogía materialista es proporcionar esta experiencia política, infundiendo en la clase revolucionaria la fuerza para sacudir estos tesoros de la cultura que se amontonan a espaldas de la humanidad y así poder asirlos con las manos”* (BUCK-MORSS, 2001, pág. 317)

2.3.1. La estética y cultura sin Aura Benjaminiana

Benjamin (2008) hace un cuestionamiento profundo al manejo de la cultura – desarrollada en la modernidad como objeto de culto al poder y a la clase como instrumento del poder. En una de sus más importantes obras, “la obra de arte en la época de su reproductividad técnica”, analiza los mecanismos del Poder a partir del manejo de las modernas técnicas audiovisuales. Para encontrar los aportes a la Antropología es necesario un estudio cercano, de ahí este breve análisis.

“La reproducción técnica de la obra de arte viene a ser algo nuevo que se impone intermitentemente en la historia, a impulsos muy distanciados entre sí, pero con creciente intensidad (52). La autenticidad de una cosa es la suma de cuanto desde su origen nos resulta en ella transmisible, desde su duración de material a lo que históricamente testimonia. Al producirse la reproducción, el testimonio histórico de la cosa vacila. Pero lo que vacila de este modo es la autoridad de la cosa como tal. Lo que aquí falla se puede resumir en el concepto de aura, diciendo en consecuencia: en la época de la reproductividad técnica, lo que queda dañado de la obra de arte, eso mismo es su aura” (55)... “Definimos al aura como la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que esta pueda hallarse. Ir siguiendo mientras se descansa” (56). “Lo esencialmente lejano es en sí mismo, ya lo inacercable. La inacercabilidad es una de las principales cualidades de la imagen de culto. La función de concepto de lo auténtico en el arte: con la secularización que sufre el arte, la autenticidad sustituye al valor de culto. (58)

Siguiendo la lectura, el aura tiene escondido, secuestrado, sin libertad al objeto. El aura en Benjamin es entendida como sinónimo de culto y adoración, se adora aquello lejano, se adora y se admira la creación. La posibilidad de reproducir la obra, le quita ese rol de ritual y el aura. La reproducción de la obra de arte, también es sinónimo de que se vuelve “entendible” para todos, se devela y por eso mismo pierde el aura. Ese es el rol de la Antropología, mirar detrás de lo evidente para develar aquello que está detrás de lo observado. El concepto de auténtico es lo que desde la Antropología se relativiza. Con esto si ya no hay algo auténtico, queda entonces la necesidad de definir aquello que perdió su condición de autenticidad. Así se le puede llenar de valores, sentidos y dimensionarlos con nuevos valores. *“Pero en el mismo instante en que el criterio de la autenticidad falla en el seno de la producción artística, toda la función social del arte resulta transformada eternamente. Y, en lugar de fundamentarse en el ritual, pasa a fundamentarse en otra praxis: la política”* (2008; 59)

Los contenidos de la estética política rompen con la idea de “culto” con lo cual la obra de arte se emancipa y abre posibilidades de desplegarse, se difunde, llega, se abre. Así rompe con la idea del culto a lo sublime, o como lo llamaba Hegel (1993), el culto a lo “sensible”, a la inmensidad, que en el fondo es el culto al poder, único, total, monolítico, inmenso. La estética de Benjamin es contraria al poder, al cual no le rinde culto, sino más bien lo desenmascara, lo descubre como lo que es: la cubierta que oculta, niega la emancipación. Cuando se muestra fastuoso también se muestra justificando el dominio y los sacrificios que parte de la sociedad debió hacer para conseguirlo. Este poder actúa de la misma manera, hacia el individuo y la sociedad, evitando que sea por sí y para sí, dueño de su destino.

Perder el aura significa que miramos funciones nuevas en la imagen mostrada y observada, y en lo que miramos cuando nos acercamos a una realidad, no lo vemos como estático, encontramos su dinámica. Un aura dinámica no es compatible con la idea de culto: monolítico, incuestionable, verdadero. Esto significa también que se vuelve relativo lo observado. Y acercando esta reflexión a la objetividad de la Antropología se entendería como la necesidad de despojarse de todo culto. Entender que lo que miramos en el momento es la imagen de un sujeto con cultura, que es producto de una historia no conocida. Por tanto sin aura es la Antropología de la irreverencia.

El aporte de Benjamin se expresa no sólo en encontrar un arte sin aura, un arte político y comprometido, sino sobre todo en entender que el arte aurático se pone al servicio de los tentáculos del Capital. La idea del sobrecogimiento que produce la belleza del arte - durante el nacional socialismo - es extrapolada a su máxima expresión, ya no para incidir en el individuo, sino en la totalidad de la sociedad. Esto es lo que se conocerá como la cultura de masas. Que no es un simple mecanismo de funcionamiento social, sino sobre todo, es una compleja maquinaria institucional y social, orientada y diseñada para generar esa admiración y sobrecogimiento masivo. Sobrecogimiento que, en este caso, no es otra cosa que la enajenación total del individuo y el colectivo del que es parte. Sobrecogimiento

convertido trabajado y orientado como política pública, conducida al silenciamiento y desmovilización total.

Esto lleva a una absoluta pérdida de voluntad, la maravilla del progreso expresada en imágenes del “mundo real” que alucinan, es considerado como el sueño, el ideal de vida cumplido. De esta manera los desarrollos de la modernidad capitalista se vuelven el flash que obnubila al colectivo, en un sueño colectivo. “Aquí radicaba una contradicción fundamental de la cultura industrial capitalista. Un modo de producción que privilegiaba la vida privada y basaba su concepción del sujeto en el individuo aislado había creado formas completamente nuevas de existencia social – espacios urbanos, formas arquitectónicas, mercancías de producción masiva y experiencias individuales – que generaban identidades y conformidades en la vida de la gente, pero no solidaridad social, ningún nivel novedoso de conciencia colectiva en torno a su comunidad, y por tanto ninguna forma de despertar del sueño en el que estaban envueltos” (BUCK-MORSS, 2001, pág. 287)

El objetivo de Benjamin era disipar el sueño, para ello, como ya vimos en el capítulo anterior, creía necesario entender el presente, como la secuencia de un pasado que se construye con imágenes, imágenes contenidas, imágenes que encierran un futuro contenido, que no ha podido ser, pero que hay que sacarlas a relucir y de esta manera poder ver más allá de lo evidente. Esto mismo hay que hacer con la obnubilación producto del destello del desarrollo capitalista que masifica a la sociedad.

“La masa es una matrix de la que surge actualmente renacida toda la conducta habitual hacia las obras de arte en su conjunto. Disipación y recogimiento están inmersos en una oposición que permite la formula siguiente: quien ante la obra de arte se recoge, se sumerge en ella; penetra en esa obra. Pero, en cambio, la masa disipada sumerge por su parte la obra de arte dentro de sí. Del modo más visible es el caso de los edificios. La arquitectura fue siempre prototipo de una obra de arte cuya recepción se da de manera

distraída y además por el colectivo... los edificios acompañan a la humanidad desde la prehistoria. Son muchas las formas artísticas que, desde entonces, han nacido y desaparecido. La Arquitectura nunca se interrumpe. Los edificios son recibidos de una doble manera: por el uso y por la percepción. O mejor dicho, táctil y ópticamente” (Benjamin: 2008; 82)

Siguiendo con esto, “*toda la arquitectura colectiva del Siglo XIX alberga al colectivo que sueña: pasajes, jardines de invierno, casinos, museos, interiores de departamentos, grandes almacenes y balnearios públicos*” (Buck-Mors: 2001; 299). Sueño que se ve distraído, confundido con los destellos del desarrollo capitalista, que pone una cortina que impide ver lo que hay detrás. La imagen del desarrollo es el mejor somnífero de sometimiento colectivo, se manifiesta como progreso ilimitado y cambio continuo.

“La creciente proletarización de y la creciente formación de masas son dos aspectos de un único proceso. El fascismo intenta organizar las masas, sin tocar las relaciones de propiedad, cuya eliminación ellas persiguen. Pues el fascismo ve su salvación en el permitir que las masas se expresen (en lugar de que exijan sus derechos). Todos los esfuerzos realizados por la estitización de la política terminan en un punto que es la guerra. La guerra y solo ella hace posible otorgar una meta a los actuales movimientos de masas a la máxima escala imaginable, conservando las relaciones de propiedad. La reproducción en masa favorece la reproducción de masas. En desfiles gigantes y festivos, en descomunales asambleas, masivas celebraciones deportivas y en fin, en la guerra”. (Benjamin: 2008; 83)

En otras palabras “*la burguesía desea afirmar la producción industrial de la que obtiene ganancias; al mismo tiempo desea negar el hecho de que el industrialismo crea las condiciones que amenazan la continuación de su dominio de clase*” (Buck-Mors: 2001; 314). De ahí que el marxismo busca sobre todo inducir el despertar del proletariado de

manera radical con la revolución. La conciencia del colectivo, es en sí misma el reconocimiento de la inconsciencia del dominio y del dominador.

Es claro que cuando la masa –homogenizada y obnubilada – guerrea, el enemigo es el otro, el distinto, el que no piensa como el Poder, el enemigo es al que hay que silenciar, desprestigiar, desaparecer. La guerra se vuelve entonces un atarea en la que participan los y las ciudadanas más dignas de la “Patria”. El otro es identificado como el que no se masifica. En otras palabras, el enemigo es quien se resiste a ser cooptado y esa sola resistencia ya atenta al proyecto fascista y al capital que requiere unificación como única vía. Los que defienden la guerra entienden que la lucha es para defender el futuro encarnado en ellos, futuro que no tiene pasado, por eso solo miran hacia adelante. Quienes vienen cargados de ancestralidad principalmente son el enemigo, tienen un pasado que oriente su presente y futuro.

En este caso la guerra no siempre es abierta y declarada, se caracteriza por el armamento que usa, la legitimidad que le caracteriza y sobre todo la duración de la misma. En este caso el tiempo es lo que define la profundidad de los efectos ocasionados por la guerra. Hay una forma de guerra históricamente usada como es el terror. Torquemada fue uno de los agentes del terror en el Medio Evo, la posibilidad de que un individuo sea considerado impuro, no creyente o que se resista a pensar igual, llevaba a sociedades enteras a luchar una guerra contra el demonio. En otro momento de la humanidad el miedo comunista hizo que se librara una guerra silenciosa sobre aquellos que promuevan derechos. Entre otras se conoce la guerra contra el terrorismo, la guerra contra la corrupción, contra la delincuencia, entre otras. Lo interesante es que estas múltiples formas, sentidos y porqués de la guerra solo son posibles desde el Estado que orienta a las masas. Desde el Poder, quiere decir que los ciudadanos asumen el discurso de guerra, y se vuelven en sus principales soldados y de esta manera se convierte en un mecanismo de control. De esta manera la guerra alinea a las masas hacia un objetivo común, único, incuestionable, que es el objetivo de, desde y para el Poder, el control.

“El fascismo era una post imagen. Condenando al mismo tiempo los contenidos de la cultura moderna, encontró un colectivo en estado de ensoñación creado por el capitalismo de consumo, un receptáculo preparado para su propia fantasmagoría política. La porosidad psíquica de las masas adormecidas absorbió las extravagancias de los mitines masivos, tal como lo había hecho la cultura de masas” (Buck-Moors: 2001: 339) En el fascismo estamos soñando que estamos despiertos y que no queremos dormirnos para no perdernos nada del momento que toca vivir, de esa manera el sueño se vuelve infinito, (KLEMPERER, 2007) pero sobre todo, un laberinto del cual aun despertando, no se puede escapar.

2.3.2. La Antropología sin Aura

Es urgente, tomando en consideración los aportes desde la estética política pensar en nuevos escenarios para esta ciencia social. Escenarios que se asienten en realidades concretas que se ejerciten en escenarios claros y comprometidos. De eso se trata lo que viene a continuación de analizar los escenarios posibles y probables desde realizar el ejercicio antropológico. *“Hoy el estallido mundial de las diversidades en emergencia, el proceso de insurgencia de las diferencias, así como la acción sociopolítica de los antiguos “objetos de estudio” hoy constituidos como sujetos sociales que trascienden espacios nacionales, obligan a una reformulación epistemológica, teórica, metodológica, pero sobre todo a una redimensión de la función ética y política de la Antropología”* (Guerrero: 2010; 77)

Patricio Guerrero hace una crítica profunda al pensamiento antropológico contemporáneo que no ha podido decolonizarse, crítica muy apropiada para esta reflexión, que aporta en el camino de pensar nuevos horizontes para el análisis que se desmarque del camino hasta

ahora seguido, para él, “La Antropología ha sufrido un complejo síndrome de valores dada su histórica complicidad con el poder. Entrampada en su matriz eurocéntrica y en paradigmas analíticos teóricos y metodológicos que se derivan de su rol colonial dominador. Lo más importante ahora es que desaparezca la noción de objeto que la Antropología construyó con relación a los sujetos sociales”. (79). “El verdadero sentido del sentido de la Antropología, es contribuir a la construcción de sentidos otros, de sentidos distintos de la existencia” (81). Una ciencia así se vuelve en el grito de alerta, el llamado de atención ante el manejo de masas y por tanto también una luz en el camino, sería la Antropología sin Aura. En el mismo sentido que Benjamin encuentra que una estética sin aura y la llama estética política.

La Antropología, sin Aura, es decir aquella despojada de todo rasgo de poder, de sometimiento, de complejo, sin libertad, etc. sería una Antropología comprometida, una Antropología sujeto. Por ello plantea que...*“Hay que salir al encuentro de quienes habitan, sueñan, construyen y deconstruyen la ciudad, hay que escuchar sus voces y aprender de sus silencios, si queremos llegar a conocer los significados que la gente da a los lugares en los que teje su vida* (83). *“Otra forma de decolonizar la Antropología es adentrarnos en el mundo del poder, de sus construcciones simbólicas, es necesario hacer una Antropología del poder”* (Ibid).

En este caso estudiar el poder no para ejercerlo, sino sobre todo para rebasarlo, ir más allá, es decir prescindir de él. Faltarle al respeto con la irreverencia como instrumento. *“Todos los actores sociales hacen de la cultura, el horizonte de sus luchas de sentido, todos ponen en acción fuerzas culturales, se movilizan a partir de un diverso repertorio de demandas de significados diferentes, pero que tienen en común la cultura como vertebradora de la lucha social y política en la búsqueda de la construcción de sociedades interculturales”*. (Guerrero: 2010, 90)

En definitiva el planteamiento central es que la Antropología sin Aura, es aquella cuya columna vertebral se envuelve de materialismo histórico, y que por tanto ha roto con la idea de progreso. El materialismo histórico supone una crítica profunda al progreso, su identidad se aleja de los mecanismos que la modernidad ha desarrollado para controlar las masas. En esta Antropología se requiere un despertar, pero ello no es posible sin que medie la redención. Al hablar de Redención, desde una perspectiva benjaminiana, no solo se lo hace en términos religiosos, que es un dominio espiritual inter-subjetivo. Redención entiende también como irrupción, rompimiento, levantarse, despertar.

La redención es real en un escenario de comportamiento público, que atañe a todos los individuos, aun sin que el despertar sea vivido de manera particular. El despertar y la redención de los otros afecta al colectivo y al individuo. Es un hecho histórico que se produce en un lugar: la casa, la comunidad o territorio... *“el judaísmo siempre sostuvo un concepto de redención como acontecimiento que tiene lugar públicamente, en el escenario de la historia y dentro de la comunidad. En contraste, el cristianismo concibe la redención como un acontecimiento en el ámbito espiritual e invisible, que se refleja en el alma, en el mundo privado de cada individuo, no necesita corresponderse con nada exterior”*. (Buck-Moors: 2001: 255). El marxismo siempre confirió una función redentora al proletariado desde ese entendido judío.

Yendo más allá, la redención busca la creación, cambio de una situación anterior a otra, de manera radical y permanente, es decir crear un mundo ideal que en términos marxistas significa una sociedad sin clases. Una Antropología que rompe, combate la idea de progreso, también lucha por una sociedad sin clases. Redimir no es sólo redimir la sociedad, sino sobre todo el entorno, la naturaleza. Por ello la Antropología no puede, no debe sustraerse y estudiar solo el cascarón, la fachada, sino también redimir los lazos invisibles, como aquellos que han quedado en el olvido respecto a nuestra relación con la naturaleza, con nuestro entorno.

La idea de redención en Benjamin, es también vista desde la lógica de la revolución, esta marca un antes y un después del tiempo. Por ello cree que cada momento encierra de por sí una posibilidad revolucionaria. La revolución de Marx no es Mesiánica (SCHOLEM, 2003) (GANDLER, 2005) y ahí radica la diferencia por eso la redención es un despertar que no terminaba en el acto violento, sino sobre todo se vuelve en génesis. Tanto así que creía importante cubrir toda la humanidad “con la *“dialéctica del despertar” este despertar comienza al rechazar la tradición cultural*” (Buck-Moors: 2001: 286), no dejarse arrullar por ella desechando de la misma todos rasgo de individualidad. El individuo y sus propios sentidos no pueden ser colectivizados. No se puede obligar a tener un sentimiento colectivo, a menos que se trabaje en los niveles de conciencia, eso lo hace muy bien el fascismo. “*La meta de Benjamin implicaba conectar el shock del despertar con la disciplina del recordar y con ello movilizar a los objetos históricos*” (Buck-Moors 2001: 300)

Recapitulando lo dicho, la Antropología sin aura, se caracteriza por estar atravesada por varios aspectos...

- en su columna vertebral, no se encuentra ningún rasgo colonial o civilizador, ha pasado un proceso de decolonización.
- Por otro lado está vaciada, alejada y de rompe con el progreso como orientación fatal a la que no hay como echarse para atrás y que por ello mismo busca la anulación de la clase como forma de funcionamiento social.
- Además es aquella que se despoja del poder en tanto que la ejerce, no para la dominación sino para el cambio, entiende un poder que busca acabar con él, es un poder sin orden, pero con autoridad; es un poder suicida.
- Finalmente dos aspectos clave que surgen de pensamiento benjaminiano, el primero que es una Antropología con una misión redentora, que se debe a un sujeto colectivo, no individualista, pero no como algo abstracto y separado de todo rasgo sino que asume su responsabilidad histórica. El segundo que es una Antropología sin fascismo, que lo combate, lo rechaza y niega, que. Fascismo entendido como el desarrollo de mecanismos –

sociales políticos, culturales, académicos - para perpetuar el capitalismo de modo infinito. La Antropología sin aura en este caso, es la que enciende la luz para forzar el despertar se enfrenta a cualquier mecanismo de control de masas.

2.3.3. El sujeto y el objeto en la Antropología sin Aura

“Cada día se hace más irrecusablemente válida la necesidad de apoderarse del objeto, desde la distancia más corta de la imagen, o más bien en la copia, es decir, en la reproducción. La liberación del objeto de su envoltorio, la destrucción del aura, es distintivo de una percepción cuya sensibilidad para lo homogéneo en el mundo ha crecido tanto actualmente que, a través de la reproducción, sobre pasa también lo irrepetible”.
(Benjamin: 2008; 57)

Entendida la Antropología latinoamericana como una ciencia despojada del aura occidental, es importante entender también como debería, desde lo operativo y práctico, entenderse el sujeto y objeto de la ciencia. Al surgir la razón como aspecto para explicar todo, los Dioses ya no son el centro del universo. Un elemento clave para entender la razón y la cultura es la separación entre el ser humano y la naturaleza, o de la sociedad y el mundo que lo rodea. En esto juega mucho la contemplación y la admiración, que son la materia sobre la que erige el mito. En el mito se es parte de aquello que se contempla o admira - no hay explicación – al igual que los fenómenos naturales. La razón en cambio contempla y admira pero no es parte de aquello admirado, se substraer, se vuelve externo a lo observado. Lo observado, el otro, que no es yo, se vuelve el objeto de mi observación de mi pensamiento, de mis ideas.

Así la razón surge como orientación necesaria de cualquier sociedad (en lo social, político, cultural, jurídico). Razón que define, bajo los principios antes mencionados, aquello

considerado bien o mal, moral o a moral. Vista así, esta razón por tanto es una camisa de fuerza que impide la libertad individual, es por tanto una razón civilizatoria. El entorno, la sociedad ya no son el límite, sino la base sobre la cual sustentarse para profundizar la libertad, para ello está el derecho, que lo garantiza. Según los griegos, la política está llena de razón, de inteligencia, de raciocinio y por tanto, también de verdad. De esto se trata todo esto de encontrar la Verdad, a través de la razón como instrumento. Al lograrlo, la Verdad se impone, se consagra, se vuelve universal, totalizadora. La verdad, la razón, el conocimiento son conceptos que se auto refieren, que dependen uno de otro, que si bien pueden ser entendidos como distintos, dependen entre si para ser y existir,

De ningún concepto de sujeto es posible separar mentalmente el momento de la individualidad, el momento en que sujeto y objeto son cada uno cosas separadas. Si no se lo menciona de alguna manera el sujeto perdería todo sentido. De ahí la resistencia del sujeto y objeto a dejarse definir. La separación del sujeto y objeto es real e ilusión. Real por que en el dominio del conocimiento, la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligatoriamente ha devenido. Una vez separado el sujeto radicalmente del objeto, lo reduce, así: el sujeto devora al objeto el momento que olvida, hasta qué punto el mismo es objeto.

Desde la Antropología comprometida entendemos que la generación de conceptos que abstraen la realidad y los hace universales llevan al individuo a convertirse en sujeto con capacidad de dominio sobre aquello que no es universal. El conocimiento entonces requiere de la objetividad para lograr un adecuado manejo y comprensión del sujeto y objeto como algo que nos permite entender la realidad, sin desconocerla, siendo parte ella. Es decir la objetividad es producto de cada momento histórico, convirtiendo así al objeto en algo inagotable. El esfuerzo del conocimiento es, casi siempre, la violencia contra el sujeto. La antropología comprometida no se hace cómplice de esa violencia.

Con todo esto Adorno (2003) está rompiendo con el principio en el que se basa el pensamiento occidental, que se separa del entorno, para dominarlo a través de la razón y el conocimiento, donde el suponer distintos, extraños y con una relación jerárquica al sujeto y al objeto es parte central de este pensamiento. Eso llevándolo al sentido social, nos lleva a la reflexión de qué, no hay individuos que se construyan universales, manteniendo su individualidad, sino que, el individuo, es universal en tanto que ser social, rodeado de un entorno del cual es parte, y que por tanto parte de él para su propio desarrollo.

El pensamiento occidental ha sugerido un individuo, sin sociedad, que se levanta sobre sí mismo para superarse y hacerse universal, para ello ha debido sojuzgar la naturaleza, extraerle sus recursos, con lo que pone en riesgo su propio futuro. Adorno muestra cómo se construyó la separación entre sujeto y objeto y las implicaciones que ello tiene desde y para el pensamiento dominante, que no solo domina las ideas, sino también el entorno al construirse por fuera de la naturaleza y desconocerse incluso como un ser biológico. Esto nos sirve a nosotros para emprender con una Antropología que no se crea dominadora, sino subversiva de la razón, cómplice de los cambios y co-inspiradora en las transformaciones.

“El viejo discurso antropológico, caracterizado por una praxis colonial extractivista, que solo va, toma y no comparte. La ausencia del otro es perversa, el otro aparece como objeto y víctima, no es considerado un productor de conocimiento, solo un informante, herencia colonial de dominación de la subjetividad del otro, que aún se mantiene totalmente vigente en el trabajo en el conjunto de las ciencias sociales” (Guerrero: 2010; 80)

3. Tiempo, espacio, Cultura y Antropología

En la modernidad el tiempo se vuelve una medida de valor. Así tiempo y valor abstracto es omnipresente en la vida económica capitalista. Que podamos dominar el tiempo de otros seres humanos y equiparar el tiempo con el dinero solo es posible, porque se ha eliminado

del tiempo su contexto y contenido, estableciéndolo como fenómeno universal y neutral (ZAMORA, 2008, pág. 86)

3.1 Discusión de entrada

En el trayecto de la obra de Benjamin, encontramos que este construye y sustenta sus discursos a partir de alegorías, imágenes y metáforas que son parte de su cotidianidad, las ha aprendido en el crecimiento de niño a hombre, desde la escuela y en la familia. Por ello las reflexiones realizadas se afincan en aspectos profundos del ser, que generan reacciones profundas desde lo sensorial y la humano. Así, reflexiona desde su ser Judío en un contexto como el de la segunda guerra mundial. Lo hace desde entender que el tiempo se vuelve la evidencia de la cercanía del fin, los acontecimientos que acabaron con su vida así lo demuestran.

En el antiguo testamento se relata como el pueblo Hebreo recibió la tierra prometida, la tribu de Benjamín no fue la excepción, es así que según el relato bíblico le correspondió el territorio ubicado entre la tribu de Judá y José (Latinoamericana)(Libro de Josué capt. 19). Walter Benjamin en su extensa crítica a Boudeler (2008; 140) encuentra que este filósofo menciona al personaje bíblico Josué con su intención de parar el tiempo, de detener el sol. Esta se vuelve una alegoría usada desde otro punto de vista y en otro momento, con el rol del Ángel de la Historia, que mira hacia atrás y *“trata de detener su vuelo para poner término a los exterminios y socorrer a la víctimas, no para llevarlos hasta el fin como en el caso de Josué bíblico”* (Missac: 1997; 82). En el relato bíblico, los hebreos reciben la tierra prometida; debieron esperar mucho tiempo para que la promesa se cumpla, pero esa promesa no podía ser cumplida sin sangre y fuego, como efectivamente fue, de ahí que entrar a ese lugar donde fluye leche y miel implicó que los hebreos arrasasen con los pueblos asentados ahí. Entonces la promesa de un futuro mejor, la tierra prometida, la ocupación de un territorio, tener un espacio y no estar errantes, marcan por tanto un nuevo tiempo. Ideas

todas que se vuelven parte de sus más profundas reflexiones y que lo acompañaran a lo largo de su vida y trabajo.

En la reflexión sobre el tiempo, está presente la idea de ruptura, de detener, de reconsiderar, de mirar atrás, de reflexión y sobre todo de parar para redimir *“la interrupción supone la comprensión del tiempo no como Kronos, como flujo continuo, siempre igual, igualmente insignificante e indefinido, sino como Kairos, como instante y como oportunidad”* (Amengual; 2088; 45) es entonces de la posibilidad de una oportunidad que está presente que el tiempo es considerado desde el punto de vista de la interrupción, no es por tanto algo fatal. Encierra la posibilidad de cambio, pero al mismo tiempo de asumir las consecuencias de ese cambio.

Todos estos son elementos presentes en las reflexiones de Benjamin respecto al tiempo y el espacio. De esta reflexión no está ausente la idea de Aura, realizada en el capítulo anterior. *“aura definida como una extraña trama de espacio y tiempo “una lejanía tan próxima como pueda serlo”, da la idea de algo inaccesible: tomar aquello que está lejos, perder aquello que está cerca, es decir una felicidad decepcionante y que nos esquivo”* (Missac: 1997; 84). Esquivo es la palabra que refleja mejor la procedencia del aura, que está asida, sujeta, es parte del poder, que hace posible el control del espacio y del tiempo. Por ello cuando Benjamin habla sobre ruptura o parar el tiempo, entiende también las implicaciones de esta afirmación con el Poder.

En la modernidad se consolida el capitalismo y se impone a otras dimensiones de la humanidad, desde entonces el sentido profundo del capitalismo es permanente, el tiempo se vuelve indetenible, con su propia dinámica y su orientación única. Tiempo que requiere cada vez de más espacio de ocupación para consolidarse. Esto se combina con los destellos brillantes de los desarrollos capitalistas reflejados en las grandes vitrinas, centros comerciales y las múltiples imágenes del día a día que nos impiden despertar. Todo esto

hace que la masa se desproporcione y pierda la noción, de tal forma que se mantenga en un largo letargo, sin despertar. De esto se trata las páginas a continuación, de hacer una lectura de las visiones del tiempo y el espacio con una mirada comprometida, desde una Antropología sin Aura.

“Baudelaire fue un experto en narcóticos, aunque se le escapara uno de sus efectos más relevantes, se trata del encanto que los adictos sacan a relucir bajo la influencia de la droga, el mismo efecto que la mercancía logra extraer de la multitud que la embriaga. La masificación de los clientes que constituye el mercado, que hace de la mercancía, una mercancía, acrecienta su encanto para el comprador habitual” (Benjamin: 2008; 146).

Walter Benjamín funda una noción del presente como “tiempo-ahora” que es comprendido como la detención mesiánica de lo que acontece. De esta manera el acontecimiento fundamental está sucediendo siempre y la meta no se encuentra en el horizonte, sino que ya está en el presente. Para Benjamín todos los instantes poseen una oportunidad revolucionaria. Una de las discusiones más profundas que hace, tienen que ver con la modernidad como escenario de consolidación del capitalismo y por tanto la eternización del dominio. Manifiesta que en ese contexto, en la modernidad *“la desaparición del pensamiento de la muerte y con él el de la eternidad, o más exactamente a la inversa, la desaparición del concepto de eternidad, cambia el rostro de la muerte e incluso el sentido del tiempo”* (Amengual; 2008; 49). Se cambia el sentido del fin, para volverse eterno, la muerte ya no es algo que hay que temer y por tanto es algo de lo que hay que preocuparse menos.

El pasado es poseedor de los fracasos que podrían haber modificado la historia, por eso en la modernidad siempre se mira de frente, nunca para atrás. Solo el Ángel de la historia lo hace como la pintura de Paul Clee. Mirar atrás, y aprender y escuchar lo que nos dice, es romper con el continuum, al hacerlo se produce el despertar, donde tiene lugar el salto

hacia lo pasado. En este caso la mirada cumple una función dentro de la posibilidad de cambio. La mirada se conecta con la reflexión y toma de conciencia, si no lo vemos no sabemos que existe. La interrupción mesiánica del acontecer es una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido, pero eso es producto de lo que podemos mirar.

Benjamín construye una concepción del tiempo que produce una ruptura con la idea de la caída del hombre dentro de un proceso de sucesión continua e infinita de instantes puntuales. En su elaboración el hombre puede apropiarse de su propia naturaleza histórica a través de un tiempo donde lo distante actúa sobre un presente que no es tránsito y en el cual cada segundo es una puerta abierta a la chance revolucionaria.

3.2 Tiempo progreso y capital

El Ángel de la Historia que mira hacia atrás y se asusta del presente y de lo que vendrá, es la mejor manera de iniciar una alegoría sobre la modernidad. La mirada se convierte en el artificio más adecuado para analizar que lo que conocemos como progreso, no es sino resultado de una modernidad que oculta el miedo social y colectivo, es que el mundo moderno genera demasiadas incertidumbres y por ello inseguridades suficientes como para atemorizar. La mejor manera de entender eso es la mirada. Miedo a lo desconocido, al otro, al silencio, a la soledad, pero también miedo a la multitud que mira y me mira. Según Benjamin en la modernidad las personas miran y miran, para no ser vistos. Mientras se extasían en los “desarrollos” de la industrialización. La gran arquitectura y el desarrollo tecnológico, son un gran distractor de la mirada, que disminuye el interés en vernos. Si vemos, no miramos con profundidad. Lo que se mira no se comparte de manera colectiva, pues los efectos de lo que se mira son muy particulares y se relacionan incluso con los gustos estéticos. Las experiencias colectivas de la mirada siempre están ligadas al ritual, al símbolo y signo compartidos por todos y todas. Por ello esa mirada colectiva difiere de

aquella que se pierde en la inmensidad de la obra arquitectónica. La una se complementa y se hace colectiva, única a través del ritual, la otra se individualiza y se vuelve personal.

Esta forma de mirar es particular en la modernidad, el mirar se convierte en un acto individual, aun si se lo hace en compañía. En la modernidad lo que se mira, tiene mayor fuerza que el sujeto que mira, de ahí que la gran arquitectura, el último adelanto tecnológico, etc, ad-miran más, al espectador, que los actos más sensibles de la humanidad. De esta manera, el placer de la compañía (individual o colectiva) tiene menor importancia cuando se viaja y se es transportado “a otra dimensión” por medio de las modernas máquinas (que rompen la distancia y acortan el tiempo), por las máquinas que transportan imágenes (cine, TV, internet) o por las grandes construcciones (modernas edificaciones) que magnifican al progreso como único camino a seguir, Benjamin (2008; 125) explica claramente este hecho.

“el que ve sin oír esta sin duda mucho más inquieto que quien oye sin ver. He aquí algo que es característico de la sociología de las grandes ciudades. Las relaciones entre las personas, se distinguen en ellas por la preponderancia de la actividad del ojo sobre la del oído. Y las principales causas de ello son los medios de transporte públicos. Antes del desarrollo de los ómnibus y los ferrocarriles y los tranvías a lo largo del siglo XIX, la gente no se había visto en la situación de tener que mirarse mutuamente durante largos minutos y hasta horas, pero sin dirigirse la palabra”.

Es cierto que con la llegada de los conquistadores se impuso una manera de mirar y a través de esa mirada comprender y distinguir el mundo que iniciaba. El Cristianismo y todas las religiones también diseñan una manera de mirar y mirarse, así como las ideologías que construyen una dialéctica de la mirada. La mirada de los pueblos conquistados, no se parece en nada de aquellos que no lo han sido o de aquellos que ejercieron la conquista. Cualquier proceso de transformación y cambio, tiene implicaciones

profundas en los lenguajes de la mirada, en cómo se mira y se es mirado. La hostilidad y el afecto dejan de tener sentido, y se convierten en señales contradictorias y hasta confusas. Las miradas pueden cruzarse y generar corto circuitos inevitables, pueden ser correspondidas o invisibilizadas, dependiendo de los involucrados.

“¿estás oyendo? ¿estás viendo? O cogiéndome la mano y colocándosela en el abdomen y pidiendo: ‘tócame, siente aquí.... ¿Has visto alguna vez algo tan hinchado? O ‘escríbelo en tu cuaderno, ya. No quiero que lo olvides’. Ver, escuchar, tocar, registrar, pueden ser, si se practican con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y hermandad, actos de solidaridad. Por encima de todo, es el trabajo del reconocimiento. No mirar, no tocar, no registrar, es la actitud hostil, el acto de la indiferencia y de volver la espalda” (SCHEPER-HUGHES, 1997, pág. 39)

Los efectos de la mirada, pueden ser entendidos por épocas y períodos históricos, así como entre personas y familias. La mirada que se pierde en el tiempo, que se desubica y no se fija, es la mirada del desconcierto, el miedo a lo desconocido o a lo conocido. Por donde quiera que se analice, la mirada dentro de la modernidad cumple un rol, pero además si esta mirada se complementa con imágenes del pasado, de lo presente y de los demás, se configura un escenario donde se construye una sociedad distinta. La herramienta idónea para ello son los medios y las diversas maneras de compartir imágenes, en todas, el elemento central es la mirada. La mirada es la puerta de entrada para concretar una percepción del mundo que puede ser construida, inducida, impuesta. La percepción del entorno y de los acontecimientos, fundamentalmente se da a través de la mirada. La mirada por tanto capta las percepciones del tiempo y los espacios que son transmitidos por las pantallas. Los medios de comunicación hacen que haya un tiempo sin final, pues cuando la noticia es lo que es, en ese momento y nada más. Como si no hubiera un origen para todo ello. Si no hay inicio, tampoco final. La Web nos da la idea de infinitud, de ausencia de límites temporales y espaciales. En función del tiempo para el capital, creemos que lo más nuevo es lo mejor y con eso se deja fuera la historia y el presente de un hecho. Se

descontextualiza y se vuelve momentáneo todo aquello que percibimos. Esta idea de progreso capitalista hace que aquello vivido, ya paso y por tanto deja de tener trascendencia. La novedad al igual que la moda, son importantes hasta que surge otra moda, de esta manera, el tiempo en función de la moda vuelve superfluo cualquier hecho anterior. Funciona igual con los noticieros. Nos convertimos en consumidores de primicias y novedades.

En definitiva no se disfruta lo nuevo, pues al momento de tenerlo, pierde su condición de novedad y se vuelve anterior y solo queda una angustia de aquello que en poco tiempo vendrá como nuevo y sustituirá lo ahora novedoso. Con lo nuevo tenemos el cielo por un instante. El infierno de buscar poseer más y más de manera momentánea, de esta manera queda oculto. Esto construye también sociedades sin consistencia colectiva.

Pensando en los medios de comunicación, vemos que estos acumulan primicias, con ello golpes de efecto mediáticos, pero no procesos, necesariamente implicaría mirar el entorno y reconocer aquello que hemos dejado fuera. Zamora (2008;90) entiende así el momento desde una lectura benjaminiana *Vivimos con la sensación de que nada esencial cambia, de que no sucede nada realmente nuevo – la historia no llega a ocurrir -*. *El proceso de aceleración se acompaña de un hambre casi insaciable de experiencia del mundo, de captar el mundo en todas sus producciones. Ganar tiempo supone renunciar a la intensidad de la experiencia.*

En esta acumulación de acontecimientos, se deja sin valor los hechos que produjeron el acto que se vive en el momento, tiene valor el hecho en el aquí y ahora y no sus causas o consecuencias. De esta manera el conmoverse por algo, detenerse a admirarlo o pensar en él se vuelve contrario al ritmo a seguir. La aceleración elimina la sensibilidad, es así que cuando aun no terminamos de percibir algo de la cotidianidad, ya estamos invadidos de cientos de sensaciones más. Pasa un escándalo en los medios y llega otro. De esta manera

acumulando escándalos, acumulando sensaciones, perdemos la capacidad de asombro, de conmoverse. Los sicotrópicos del mundo moderno nos convierten en individuos productivos, pero sin historia.

3.2.1 La visión de un tiempo propio en la Antropología

“La idea de progreso que encontramos reúne los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad, que ponen de manifiesto su falsedad. Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final” (Zamora: 2008; 115)

En la Antropología no se encuentra una visión del tiempo, tampoco debe ser necesario tenerla, sin embargo si debe ser importante plantearse, pues en el trabajo profesional esta variable se convierte en definitoria para la comprensión de procesos, circunstancias, etc. Partimos del hecho de que los individuos nos movemos en función de los tiempos contruidos socialmente. De esta manera cada momento tiene sus razones de ser y existir. Al igual que el etnógrafo cuando llega a un lugar lo hace cargado de su comprensión de tiempo. En el producto final del estudio antropológico, no se encuentra evidente esta variable, que resulta clave para el acceso y el estudio de las sociedades. De ahí que resulta necesario apuntar algunas reflexiones – para la Antropología - a partir de lo que Benjamin y otros autores plantean.

Rosaldo precisa respecto a los cambios que desde el análisis cultural cree deben incorporarse, planteando que *“el cambio y no la estructura se convierten en el estado permanente de la sociedad; y el tiempo, no el espacio, se convierte en su medio más abarcativo”* al decir tiempo decimos historia, y al plantearlo como lo hace el autor en mención, cambia las posibilidades de análisis, generando una comprensión de las cosas radicalmente opuesta. Poner el énfasis en el cambio como una constante, en el análisis

político, cultural, social, ambiental, etc, permite entender las cosas de manera dinámica, en constante movimiento. Siendo así nada estaría estático, menos la concepción del tiempo.

Vista así la sociedad, se encontraría en constante movimiento y cambio. Esto rompería con los análisis sociales que puntualizan en mecanismos de control desde y hacia la sociedad. Estos mecanismos en definitiva serían a lo largo de la historia de la humanidad, un freno al tiempo. Los mecanismos de control son formas en las que se detiene el tiempo. Romper con esos esquemas por tanto es la tarea vital para la cultura, pues permite dar un giro y dar otro sentido al tiempo. Este giro de la historia, es también un giro de las condiciones en las que se ha desarrollado la humanidad. Sería paradójico que el giro esté definido por una ruta establecida, pues significaría que mecanismos de control se mantienen. El cambio debe ser entendido también como libertad.

Continuando con el análisis que hace Rosaldo (2000) *“esta idea ha modelado tan profundamente el análisis social que con frecuencia creemos que cultura y orden, normas sociales y regulación, son la misma cosa”* (Ibid)... en este sentido *“el cambio no obedece a una secuencia regular ni tampoco a sucesiones determinadas o estados culturales. Los cambios ocurren en la historia de manera continua, sin cesar* (Ibid)”. En otras palabras, el espacio que está lleno de estructuras, con el tiempo da paso a otras estructuras que se imponen o sobre viven de manera conjunta. Hay por tanto una relación dinámica entre cambio y estructura. Más adelante el autor cita a Marx en el dieciocho Brumario, para sustentar el hecho de que *“los hombres hacen la historia, pero no como les place, sino en circunstancias que les han sido transmitidas desde el pasado”*, la posibilidad de ser constructores de la historia tiene consecuencias imprevistas y es una señal metodológica importante para la Antropología.

Para ello es urgente entender que, así como hay un disciplinamiento social y cultural, es igual con el tiempo, que se convierte en condicionante de la cultura y el progreso. Esto lo

vivimos de manera cotidiana. Hay formatos, metodologías, instrumentos, discursos, a través de los que organizamos nuestras acciones y las de los demás. Hemos asumido que el no hacerlo pondría en riesgo la estabilidad de un sistema construido bajo estos parámetros y ese hecho lleva a que el disciplinamiento también venga en forma de tiempo. El disciplinamiento del tiempo se da a través de metodologías de y para el “Desarrollo” (la lógica de proyectos es el mejor ejemplo) y cooperación (de países más desarrollados que “ayudan a los menos”); todo esto consolida el capitalismo, todos los mecanismos se vuelven funcionales a un sistema diseñado para el sometimiento, donde el cumplir plazos, programaciones, agendas de trabajo y todo medido en función de aprovechar un tiempo establecido finalmente doblega la voluntad de las personas.

Este disciplinamiento lleva consigo principios de superioridad, pues quien lo maneja y controla puede mirar a lo demás como inferior. Esto es lo que se conoce como hora ecuatoriana. El tiempo por tanto se convierte en un instrumento de estética, que dentro de la cultura, modela circunscribe, adorna a una sociedad de control. Cuando Benjamin se refiere a parar el tiempo, lo hace también en el sentido de no someterse al tiempo construido desde la sociedad dominante. De ahí que modelos distintos donde las sociedades no se mueven en función del tiempo que subyuga o impone, resultan alternativos. La Hora Ecuatoriana desbarata muchos sentidos de la modernidad capitalista que mide todo desde una eficiencia milimétrica.

3.2.2 Tiempo y espacio como medio de control

“La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que el movimiento de producción y auto producción nunca alcanza descanso. Es el tiempo suspendido de la expectativa de más producción. Un tiempo sin final que convierte a la historia en eternidad muerta. Este ceremonial de invertir y obtener ganancias no puede ser detenido”. (Zamora 2008; 108)

La pérdida del tiempo y el espacio nos obnubila e impide ver, es similar al trance producto de una experiencia shamánica, en la que el especialista religioso, se vuelve en un ser distinto al que es, en un tiempo sin tiempo, a un ritmo distinto y en un espacio de acción sin profundidad, ni entorno. Esto tiene dos connotaciones con finales distintos, por un lado, para quienes se encuentran sometidos, obnubilados por el desarrollo de la humanidad y lo viven como uno de sus logros, estar inmersos en ese tiempo, les pone en trance y éxtasis. Por su parte quienes son víctimas de la pérdida de su espacio y tiempo y tienen que vivir la imposición de otros, el trance es por la pérdida, no por extasiarse, el trance es pérdida de noción y por ello solo conduce a la fatalidad. Echeverría entiende así la irrupción de dos modelos de tiempo y espacio que se confrontan, poniendo como caso la llegada de los conquistadores. “Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo definidas en un caso y en otro, de manera diferente y contrapuesta. Los límites entre lo mineral, lo animal y lo humano estaban trazados por uno y por otro en zonas que no coincidían ni lejanamente. La tierra por ejemplo, para los unos, era para que el arado la roturara; para los otros en cambio, para que la coa la penetrara. Resulta así incomprensible que, tanto para los españoles como para los indios, convivir con el otro haya sido lo mismo que ejercer, un boicot completo y constante sobre él”. (Echeverría B. , 2011, pág. 208)

El Estado (a través de todas sus instituciones) las ONGs, la iglesia, etc, son diversos mecanismos a través de los cuales llega el capitalismo a las poblaciones más distantes y alejadas de la modernidad, para ello se imponen discursos, formas de usar y “aprovechas el tiempo, mecanismo de organización únicos que reproducen la lógica empresarial (gerente, sub gerente, empelados, etc) en comunidades alejadas donde nunca antes llegó el capital. Llega con la noción de tiempo y espacio que controla y trastoca. No es posible para la modernidad y el capitalismo como su expresión mantener zonas sin homogenizar. El tiempo y espacios diversos resultan atentatorios para el tiempo y espacios de la modernidad.

Mientras que en la economía capitalista el dinero es simplemente un medio de cálculo y de intercambio, las finanzas modernas convierten al capital multiplicable a través de los intereses. El crédito es esencialmente un fenómeno temporal. El resultado universal del sometimiento de todos los ámbitos de vida al dominio del dinero, del mercado y de la aspiración a multiplicar el capital es una continua aceleración. Es necesaria la crítica a la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico; la correlación de esta visión de la historia con una actitud política de resignación respecto al presente, (Zamora: 2008; 106)

A la luz de los “desarrollos” adelantos actuales en el caso del Distrito metropolitano de Quito, veamos como lo dicho se manifiesta. Los últimos 10 años han sido un constante tránsito hacia una ciudad que mantiene el pasado pero que impone un presente sin consenso, un presente de control y dominio a formas “ancestrales” que aún se mantienen vivas. Este es el caso de las comunas ancestrales que se ubican en el Distrito Metropolitano de Quito. Este es un buen ejemplo de cómo el tiempo y el espacio “de la modernidad” atentan con la ancestralidad. En Quito se vive una tensión entre el desarrollo de la alta tecnología y la presencia – a veces incómoda – de ancestralidades que ocupan territorios requeridos para el “desarrollo”. Por tanto hay importantes desniveles tecnológicos que están ahí, de espaldas unos a otros, existen y desde el Poder no quieren reconocerse.

La información analizada en el recuadro y presentada por el Instituto de la ciudad, da cuenta de un proceso sistemático, que no es exclusivo de la ciudad de Quito, en el cual se incorpora al capital (a través de diversos mecanismos) a sectores cuya presencia responde a otras lógicas de vida y formas de entender y construir sociedad. Este es el caso de las comunas ancestrales de Quito. El territorio de estas comunas es aun hoy el que mejores condiciones presenta para el desarrollo agrario, así como para la expansión urbana. De ahí que muchas de las obras de infraestructura las atraviesan: grandes carreteras, puentes, botaderos de basura, gasoductos e incluso el aeropuerto. Estas obras recuperan la más alta y moderna tecnología (información satelital, comunicaciones en tiempo real, sensores, etc) y se encuentran en territorios y comunidades que conocen el tiempo de los astros y se

explican los fenómenos del mundo de manera mítica. Pero ahí no hay diálogo, se impone un discurso, el tecnológico. No se convive, se domina. Hay un escenario de rupturas, de disparidades tecnológicas y de diferencias espacio temporales que no se las trabaja, sino que se las arrasa.

“Según datos del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ), en su territorio y al año 2012 se identifican 75 Comunas de las cuales alrededor de 49 se encuentran activas; 3 urbanas y 46 rurales. Es en la región oriental del DMQ en donde se concentran el mayor número de Comunas; territorio hacia donde se ha extendido la ciudad en los últimos 20 años “urbanizando estos espacios”; con todos sus elementos constitutivos tanto en lo económico como en su configuración social y cultural. De hecho, sólo alrededor del Volcán Ilaló se asientan 12 Comunas. Esta ubicación tiene relación con los primeros asentamientos humanos que fueron descubiertos en las faldas de este Volcán. Desde la llegada de los conquistadores y posterior fundación de Quito, hay referencias sobre la organización social existente en estas tierras.

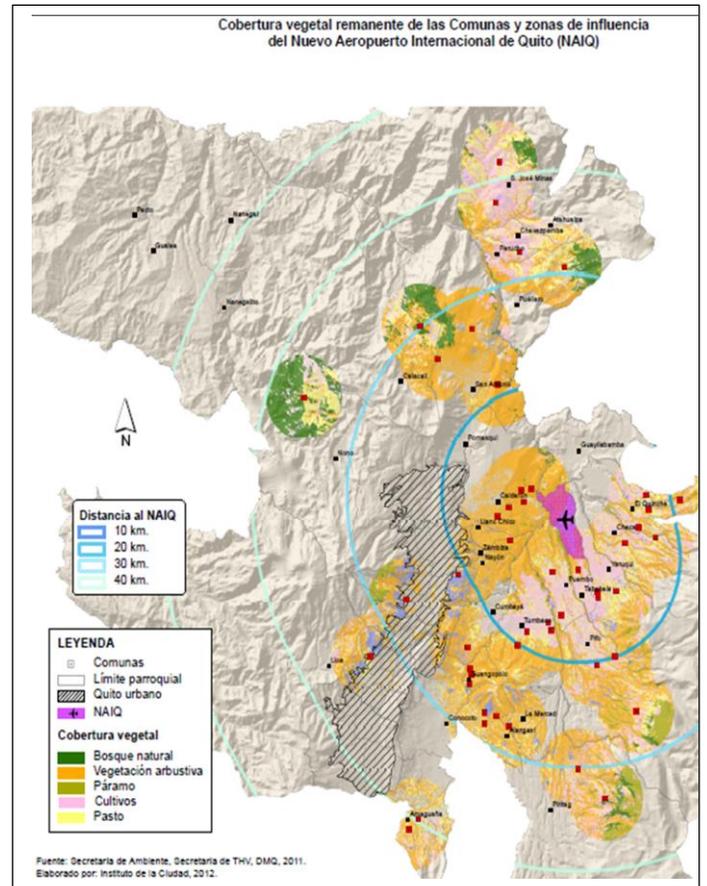
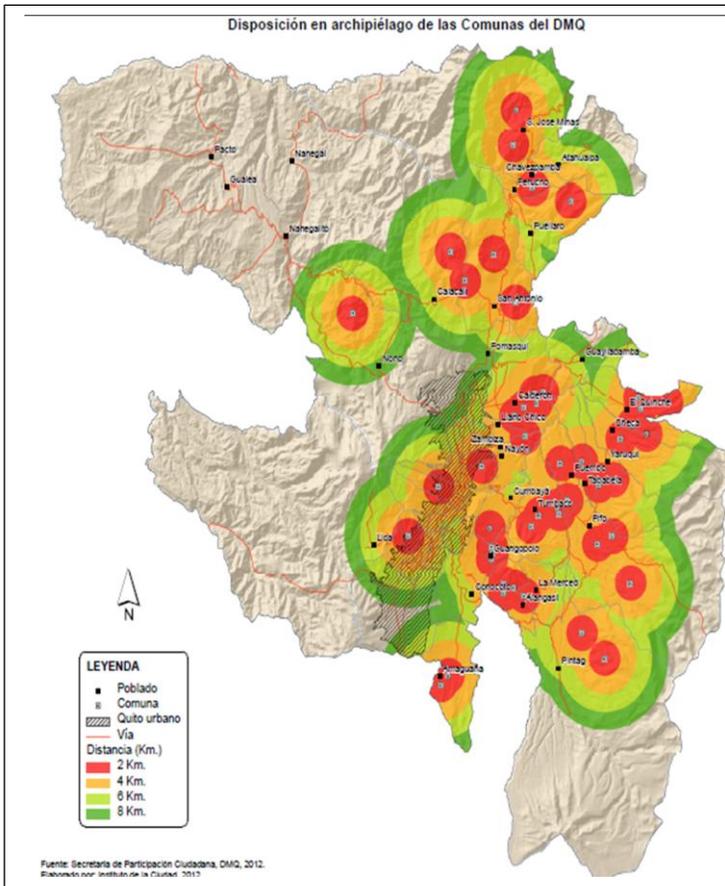
El antropólogo Frank Salomon menciona que en el año 1557, el espacio era ocupado a través de asentamientos dispersos a manera de archipiélagos, lo que facilitaba el acceso a varios pisos ecológicos simultáneamente y permitía manejar la agrobiodiversidad y el intercambio de productos. Esta disposición en forma de archipiélagos aún es visible en el DMQ, donde gran parte de las Comunas se encuentran distanciadas entre 2 y 4 Km. entre sí, tal como se puede observar en el Mapa No. 1. Algunos de los asentamientos que Salomon menciona, corresponden a Comunas que aún existen como El Inga y San Miguel del Común. En estas zonas se producían distintas variedades de papas, maíz y ocas aprovechando la productividad del suelo.

La Constitución del 2008 “reconoce a las Comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra como una forma ancestral de organización territorial” (Artículo 60). La mayor parte de las Comunas se encuentran asentadas en parroquias rurales, zonas que presentan los más altos índices de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) del DMQ, situación que se agrava con la distancia a un centro urbano. La planificación del desarrollo de la infraestructura y del ordenamiento territorial en la Ciudad debería considerar esta particularidad; en especial en la zona del nuevo aeropuerto internacional de Quito (NAIQ), pues el 43% de las Comunas del DMQ están dentro de un radio de influencia de 10 km. alrededor de ésta importante obra; tal como se observa en Mapa No. 2. Definitivamente la puesta en operación del nuevo aeropuerto de Quito generará dinámicas económicas, sociales y urbanísticas no solo a su alrededor sino en las rutas o vías de aproximación y conexión con el Quito urbano.

Fuente: Boletín N° 40 Instituto de la Ciudad 2012
Elbaorado por Eloy Alfaro
(Instituto de la ciudad Boletín)

Estas grandes obras se vuelven “irruptoras” en el sentido de que en comunas como la de San Miguel de Calderón, donde hasta el año 2011, aun el tiempo era medido y

condicionado por los ciclos agrícolas; ahora su territorio se encuentra dividido (atravesado por la super carretera que va hacia el aeropuerto). Esta división física marca el fin de una visión del espacio como totalidad cósmica. Así por ejemplo, los ciclos agrícolas que determinaban el momento de la siembra, el de la fiesta, el tiempo para la elección de nuevas autoridades, y también el espacio dedicado para el pastoreo y aquel que se mantendría de herencia para las futuras generaciones, todo esto se trastoca. Ahora se construirá (entre otras cosas parecidas) - donde se cultivaba maíz, papas, chochos - un moderno “paradero” de comida rápida, donde seguramente quienes lo atiendan se organizaran bajo la lógica de administración de un negocio capitalista.



Este ejemplo, muestra cómo las visiones del tiempo y el espacio que se imponen, se vuelven en civilizadoras, que imponen una lógica de control y dominio. Una modificación

en el espacio lleva aparejada una modificación en el tiempo, estos cambios por pequeños que fueran, a nivel cultural significan mucho. Pareciera que para el capitalismo, la presencia de importantes y “necesarias” obras para “el progreso” requieren de superponerse ante aquellos elementos que aún perviven o que se resisten a ser como la modernidad capitalista exige.

La política pública se vuelve “civilizadora” en el sentido de que solo se orienta a la urbanización, aprovechamiento empresarial, destino capitalista del territorio y no a potenciar su identidad como pueblos. Esto evidentemente genera una agonía en la identidad. La infraestructura desarrollada, en o a través de las comunas, cambia el tiempo y el espacio de las mismas. El tiempo pasa a orientarse por la producción y el progreso. Este cambio se caracteriza por que el tiempo se convierte en un aspecto cuantificable. El tiempo ya no es la época de las cosechas, o la siembra, sino sobre todo, el momento de la inversión y el desarrollo empresariales.

De igual forma, el espacio ya no es el lugar donde se genera cultura e identidad, cambia su orientación para convertirse en escenario para el intercambio de bienes, vivienda para obreros, se destina a fines no agrícolas. Esto se hace en un contexto de territorios sin servicios (agua, riego, mercados), sin centralidad municipal. ¿Cómo se entiende esta manera de asumir un destino y no sucumbir en el proceso de mantenerse y mantener una cultura a pesar de todo lo que está en juego? Bolívar Echeverría encuentra la respuesta en lo que él llama, el barroquismo latinoamericano una forma de resistir sin sucumbir.

“Una peculiar estrategia de comportamiento consistía en no someterse, ni tampoco rebelarse o, a la inversa en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era la estrategia destinada a salir de la alternativa obligada entre la denigración o el suicidio” (Echeverría: 217). Esto configura una cultura del disimulo, que muestra la conformidad que el poder quiere ver en los subalternizados, pero a la vez permite desarrollar *“una economía informal, sobrepuesta a la oficial”*. Eso explica la presencia de segmentos poblacionales

que resisten el progreso a pesar de la conquista y la modernización. Lo hacen de manera que no comprometa aquello valioso que protegen, la posibilidad de la supervivencia y la existencia de la identidad.

Cuando Benjamin plantea que “todo documento de cultura, es también un documento de dominación” se refiere a esto. Todo desarrollo de la humanidad se da a pesar de todos los sacrificios sociales, culturales, humanos y ambientales. En función del progreso ¿vale la pena pagar un costo tan alto? Es importante parar el tren del progreso. Virar nuestra ruta a otro lado. Parar el tiempo para la redención.

3.2.3 Entendiendo el tiempo para una Antropología más de acá

Bolívar Echeverría (2008; 28) prevé en el análisis de las tesis de la historia, dos modos completamente distintos de estar en la realidad, “*el primero el utopista –propio de los pueblos atados a un territorio- ve en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico –que viene de pueblos nómadas- ve en lo que está allí, en lo actual, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá que recobrase*” En este análisis es preciso pensar estas posibilidades de estar en la realidad que señala Echeverría a partir de las tesis de Benjamín (Utopía y mesianismo), apegadas a la realidad Latinoamericana, donde existe una totalidad a través de la cual se entiende la existencia. Realidad determinada, entre otras cosas por el tiempo que se entiende como un espiral y el espacio que no está separado del tiempo.

Visto así, para el tiempo como lo plantea Benjamin, en nuestro continente significa mirar el tiempo como una oportunidad de retomar, de re organizar la sociedad, lo que se conoce como el Pachakutik. El tiempo que vuelve que da oportunidades. Que es un tiempo mesiánico y que las culturas del mundo ya lo planteaban como la Hebrea, que veía el

jubileo, el año Sabático, Como tiempo de descanso de la tierra, de las personas y de las cosas, que es un tiempo también de ayuno, de perdón y reflexión, pero que no implicaba transformación, el Pachakutik por su parte es todo lo demás pero sobre todo transformación, volver a un tiempo transformado. Tempo de reinicio, retomar todo, incluso rehacer y re ordenar la sociedad. En los Andes se mira la totalidad del entorno como unidad y no como segmentos. La potencia de mirar las cosas de esta manera, como un todo, genera un conocimiento mayor sobre el hecho estudiado y la cultura a la que responde. Benjamin no entiende el tiempo de esta manera y por ello su análisis, es muy útil, pero queda incompleto a la luz de la realidad latinoamericana.

En términos del tiempo andino, significaría que es necesario cambiar todo, equiparar poderes, redistribuir lo acumulado, deponer posturas, cambiar gobernantes, etc. Mirándolo así el tiempo se convertiría en una condición revolucionaria, transformadora, no sería funcional al poder. Los hijos de los vencedores que aún nos dominan, verían esto como un atentado a esa condición. En términos de materialismo histórico, esto es lo que se conoce como revolución. A su vez el instrumento diseñado desde el materialismo es la revolución que puede tener carácter violento, implica romper con la continuidad del tiempo, eso no es sencillo. Entonces desde la visión jubilar o de Pachakutik ese es el tiempo de la revolución, el tiempo de los cambios. El tiempo para redimir la historia, para parar el tiempo y poner el mundo al revés. Para girar la orientación que tiene la humanidad hacia un progreso capitalista (que Benjamín dice que solo puede llegar al fascismo) y re orientarlo hacia un horizonte de vida. Entonces es el tiempo de contraponer la apuesta por un mundo de muerte, versus un mundo de vida.

Los modos, las herramientas, las condiciones para esa redención es algo que solo los pueblos con sus historias no redimidas podrán determinar. Es la fuerza de la necesidad de redención lo que mueve a los pueblos a que el Pachakutik venga. Esa misma fuerza es proporcional a todo lo contenido, todo lo represado, todo lo no resuelto en los pueblos, pero también a todos los saberes acumulados, todos los conocimientos adquiridos y todos

los vacíos por llenar. La radicalidad de ello es resultado de la sumatoria de todo lo represado y no redimido. Es todo el futuro que se ha negado y por ello mismo es irreversible. Pero esa fuerza, que acompaña a la posibilidad de cambio, es un instante, un momento una oportunidad. Que puede darse por impulso de un pueblo que se organiza y genera las condiciones para ello – parecido a la manera marxista de revolución – o de manera irruptora, “espontánea”, insurgente. Con ello queremos decir que el Pachakutik es cualquier momento, nuestras acciones generan otras de cuyos resultados no podemos dar cuenta.

En las dos últimas décadas América latina ha oído el grito “ya basta”, “que se vayan todos” que es una forma de génesis, de inicio, de demanda de un tiempo nuevo. Grito que marco cambios o recomposiciones en el entorno político y social, pero no es el grito que redime, todavía no. Hace falta que el grito vaya acompañado de acciones de profunda radicalidad y de voluntad de quienes dirigen, de romper con las estructuras y no solo maquillar los cambios. La radicalidad planteada, gritada y peleada colectivamente, no puede terminar en liderazgos personales, que matan la radicalidad y envuelven la posibilidad del tiempo nuevo. Entonces esa sería una característica de esta acción radical, que se sustenta en la fuerza colectiva de los pueblos empeñados en redimir su pasado a fin de tener futuro.

El manejo de la totalidad, holística andina, relacionada con el tiempo nuevo, no puede depender de decisiones particulares, es por ello que la visión de colectividad tiene relación con todos los aspectos del mundo y no sobre uno solo, sobre la administración de la sociedad, es decir el poder y la política. Esa visión absoluta del mundo se expresa en la visión radical de la transformación, que no es solo a nivel social, sino también en los mecanismos que inciden en el cambio del entorno. Esto significa por tanto optar por un eje de acumulación distinto, que pare la matriz extractiva capitalista.

CAPÍTULO III

APORTES METODOLÓGICOS PARA LA ANTROPOLOGÍA

3.1. El método de la filosofía de la historia y el tiempo en Antropología.

A partir de una crítica severa de la modernidad, el método implica tener auto conciencia de lo que se es. Es decir ser consciente de una identidad. Reflexionar sobre el entorno del cual se es parte. Tomar conciencia del valor de lo propio entendiéndolo y reconociéndolo como aquello que estuvo ahí antes de la modernidad y que posiblemente seguirá ahí después de la misma.

Entonces no implica negar la ciencia, sino tomar la ciencia y tomar el control de la parte de la humanidad que le sea útil. De ahí que no hay un solo método, sino tanto como conocimientos ocultos, silenciados, dominados existan. Es necesario aclarar, dar pistas sobre el método para una nueva forma de hacer y entender la historia, al respecto parafraseando a Sánchez Vásquez (SÁNCHEZ, 2003, pág. 335), podemos decir que.... “Es necesario buscar una explicación histórica que, a diferencia de las ciencias orientadas hacia la generalización, no puede dejar de tomar en cuenta lo singular y justamente en lo que tiene de único e irrepetible. No se trata de explicar lo singular aislado, sino dentro del sistema de relaciones del que forma parte. La explicación del hecho histórico en su singularidad, como hecho único e irrepetible, sin renunciar a lo que hay de general y esencial en él, y a su vez, en su relación con todo lo que se integra, muestra las insuficiencias de la explicación causal de la historia”.

En otras palabras es necesario encontrar las partes singulares que han sido dejadas de lado, olvidadas, para en el contexto mirarlas. Como un rompecabezas en el que es necesario

juntar segmentos. Pero en este caso cada segmento es una parte del todo y puede explicar el todo. La forma como se arma este, siempre debe ajustarse a los sentidos de la realidad, pero su interpretación corre a cargo del investigador. Por lo general los hechos que quedan aislados, ocultos, silenciados en la historia hecha y pensada en los mismos parámetros definidos por el poder, es la historia colectiva, aquella que se hace en conjunto; tomando preeminencia la historia individual, de personas y no sujetos colectivos.

Al respecto Sánchez Vásquez señala que *“En la esfera de la historia y la sociedad nos encontramos ante un conjunto de acontecimientos que se encadenan sin que podamos referirlos a la intención de un agente individual ¿cómo explicar este encadenamiento de acontecimientos que constituyen una acción colectiva? Las dificultades anteriores en la explicación del comportamiento intencional individual se aumentan ahora al tratarse de explicar teleológicamente las acciones colectivas. Los acontecimientos históricos se vinculan por medio de “silogismos prácticos” al producirse una conclusión que, como situación nueva, “activa” o “pone en marcha” una inferencia práctica que, a su vez, desencadena una nueva situación, dando lugar a una nueva inferencia y así hasta llegar hasta la conclusión final, que es el hecho histórico que se quiere explicar.* (2003, 335).

Entendida la historia como un acto colectivo, es importante que el investigador explique qué es lo que determina la ausencia o presencia de un proyecto colectivo en aquellos fragmentos de historia que se ocultan y en aquellos que se visibilizan. Explicar no solo las intenciones, sino también los aspectos contrarios que atentaban contra esas intenciones, así como los medios para conseguirlas y las formas de ponerla en práctica. *“Es importante tener claro que el comportamiento de los agentes individuales, aun siendo intencional, conduce a la postre a consecuencias muy distintas de las apetecidas, hay que explicar qué es lo que determina que la historia tenga ese carácter inintencional. Los fines e intenciones y sus resultados han de ser tomados en cuenta en la explicación histórica, puesto que forman parte de la realidad que se pretende explicar. Pero el lugar que ocupan*

en esa explicación tiene que estar subordinado al papel determinante o no que desempeñan históricamente en la vida real”. (Sánchez; 2003, 345).

Yendo más allá Benjamin deja ver que es necesario mirar la historia como la articulación de una manera sistemática de los momentos de peligro que vive la humanidad, momentos que cuestionaban el ser de la humanidad entonces imperante. Por ejemplo la lucha de Dolores Cacuango, no era solo por la educación o la tierra, era también una lucha anti sistema. Si no se lo veía así de manera articulada, la lucha era inútil, reducida. Era la fuerza de la propuesta de lucha lo que la hacía fuerte, no la puntualidad de las acciones que eran parte de eso. Articular la lucha por la tierra con la educación o justicia, eran necesarias para concretar los cambios.

La lucha de los radicales alfaristas, no era solo contra la jerarquía eclesial, era una lucha anti sistema, que incluía disputar sentidos y posicionar ideas. Era por tanto una lucha hasta el fin, una lucha que no incluía la negociación e intercambio de principios por prebendas políticas o sociales. Es necesario ver a las luchas como concentradoras de todas las demás luchas y por ello convocantes de las diversas disputas. Esta lucha no era exclusiva ni recogía solo las demandas y principios de quienes las peleaban, sino era el imán que recogía todas las demás luchas y la hacían suya. De ahí que la lucha de los obreros encerraba en su germen, también las luchas y demandas de las amas de casa, de los estudiantes y los campesinos.

La tarea del investigador histórico, es desentrañar ese tipo de conexiones, que van más allá del hecho en sí, de la lucha como tal. El analizar el hecho pone en peligro lo que se articula en comunidad, que es la tradición, la cultura. La tradición es un producto colectivo, el mito es colectivo, la fiesta es colectiva, son resultado de múltiples interacciones. Si analizamos solo la fiesta que se realiza en un momento específico y en un territorio concreto, pero dejamos por fuera el entendido de las razones para que esa fiesta, con esas particularidades

y no otras, sea la más importante, pues perdemos la posibilidad de articular la historia irresuelta con los procesos que se vive al momento, lo mismo con el mito, la fábula, el discurso, la oralidad, la estética u otras expresiones culturales analizadas.

Es decir que si analizamos un acto, un momento, una situación o un triunfo, es solo el acto, aquello que creemos relevante. Pero no es el único, pues las sociedades desarrollan múltiples procesos y acoger uno es dejar de lado los demás. Este es el caso de la historia cultural que mira principalmente la tradición como el camino para llegar a aquello que buscamos como eje articulador de la cultura. Y el estudio de la historia desde el punto de vista de la cultura, se lo hace a partir de aquello que conocemos como tradición. Que es un componente de la cultura y fundamental para culturas no occidentales. Y que se manifiestan a través de la fiesta, la tradición oral, el mito, el cuento, etc, que se basan en construcciones sociales anteriores a la sociedad que las vive, es decir. Las personas que lo bailan, que lo cuentan, que lo sienten, ya tenían la costumbre ahí, lo que hacen es viviría ahora. Es decir se las vive cargados de historia.

3.2. El Método de análisis de la Estética para la Antropología

La estética que plantea Benjamin es una herramienta, un camino, pero a la vez una concepción del mundo y por ello se vuelven en aportes importantes para la Antropología. Con esto busca una ciencia social comprometida, en especial con los vencidos, de ahí que la historia, la cultura y el tiempo, son analizadas desde este punto de vista. Las herramientas estéticas le sirven a él para rescatar a los vencidos, que, después de ser reconocidos a través del análisis, surgen y se muestran, no como derrotados sino como poseedores de la Utopía. La trascendencia no está en el vencedor, sino en el llamado *“vencido” porque convive con la esperanza*. No está en quien construye la obra –a cualquier costo - sino en todos aquellos que callaron o fueron silenciados para que la obra se construya, obra que muestra *“la grandeza del vencedor”*.

Benjamin en la tesis 12 sobre la historia lo plantea así: *“se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”* (2008; 49).

“Ante el esteticismo de la política que es el fascismo, el comunismo le responde con la politización del arte” (Buck-Morss 2005). Pero eso no significa que la cultura se convierta en propaganda política, sino más bien el medio por el cual la utopía se vuelva sensorialmente presente. Y esa es la riqueza de la propuesta de Benjamin, pues lo que busca no es politizar el arte o la historia como fin, pues de esa manera los mataríamos, sino politizar el arte y la historia como medio, en contra posición al Poder que nos quita el sueño y la posibilidad de soñar a través de imágenes estetizadas, estáticas.

Benjamin, para el análisis histórico, estético y de la realidad, recoge desde las técnicas artísticas, especialmente de los vanguardistas, importantes aportes a la investigación en ciencias sociales, así la construcción alegórica del montaje introduce la realidad a la obra de arte, hasta ese entonces, realidad y obra de arte estaban alejadas, incluso de espaldas. Esto hace que la obra de arte pierda el carácter de totalidad y se descubra inlcuída y parte de una realidad a la cual hay que cambiar, hasta ese entonces el arte tenía un aura y los artistas también.

La totalidad era algo acabado y estático, con el montaje se presenta abierto y dinámico. Lo mismo que la historia redactada se vuelve estática y acabada. Al ubicarlos en un espacio y con un orden o sin él, las partes ya no son signos que apuntan hacia la realidad, son la realidad. Así el arte se vuelve político. Con la historia es exactamente igual. La ficción

aleja a la realidad, mientras que la búsqueda de las partes de una realidad que fragmenta la historia ficcionada, es la clave para la reconstrucción e interpretación de aquello que ha estado oculto y así se lo vuelve a la vida, puede seguir teniendo la misma fuerza. Así la historia se vuelve política. De esta manera Benjamin junta el arte y la política, el tiempo y el espacio con la política. *“El arte se acerca a la política, y esto ocurre no importa cuáles sean las intenciones políticas conscientes del artista. Porque no es el contenido de la obra, sino su efecto sobre la institución dentro de la cual la obra cumple una función”* (2001; 252).

La estética de Benjamin entiende *“a la obra de arte como objeto que revive las experiencias adheridas con el tiempo y las hace percibir como ocurriendo aquí y ahora* (Alegría, 2007)” y nos invita a mirarlas no con los significados pasados, sino sobre todo con las esperanzas futuras. Así también, el entendido y análisis de la cultura incorpora otro matiz a su comprensión, es decir la cultura como poseedora en su ser, de la esperanza, del futuro y el devenir. La estética en Benjamin cumple un rol de herramienta de interpretación, de análisis complementario de la realidad (ECO, 2005). Esto mirándolo desde la Antropología enriquece el método de esta ciencia social.

“Benjamin al menos estaba convencido de una cosa: se necesitaba una lógica visual, no lineal; los conceptos debían ser contruidos en imágenes, según los principios cognitivos del montaje. Los objetos del siglo XX debían volverse visibles en tanto orígenes del presente, simultáneamente todo supuesto sobre el progreso debía ser escrupulosamente rechazado”.. “Si la historia previa de un objeto revela su posibilidad (incluido su potencial utópico), su historia posterior es aquella en la que se muestra lo que ha devenido, en tanto objeto de la historia natural”. (Buck-Morss: 2001, 244).

En otras palabras una lógica visual implica que los conceptos se construyen con imágenes que muestran o contienen los orígenes del presente. Con esto se contradice la idea de

progreso y la lógica lineal del tiempo. Pero además se contradice la visión universalista del concepto, pues deja por fuera al concepto como creador de conocimiento universal y pone a la imagen, como forma de ver el mundo. Esto desde el punto de vista antropológico significa entender la cultura desde la construcción de imágenes, pero no cualquier imagen, sino aquellas que nos refieren un pasado en un presente. “El laborioso y detallado estudio de los textos, el cuidadoso inventario de los fragmentos extraídos y el uso planificado de constelaciones deliberadamente construidas, eran todos procedimientos reflexivos y rigurosos que Benjamin consideraba necesarios para volver visible una imagen de la verdad que la ficción de la escritura convencional de la historia había ocultado”. (*Buck-Morss*: 2001, 246)

3.3. El Método de análisis de la Cultura para la Antropología

Bolívar Echeverría en uno de sus trabajos de amplia connotación, “Discurso crítico y modernidad”, encuentra en el Barroco, aspectos que mirándolos desde la Antropología se vuelven en instrumentos infalibles para el análisis y estudio de una cultura latinoamericana. Para él, el ethos es una forma de naturalizar el dominio del capital en nuestros cuerpos, en nuestra vida y en la naturaleza, pero el barroco es la vida que ha sido aislada, que no fue afectada por el capital. El barroco como manera de analizar o entender la cultura a la latinoamericana, una cultura desembarazada de la idea de estética. El ethos barroco es una categoría de la historia de la cultura, que hace referencia a una serie de elementos sueltos aparentemente, que al estudiarlos encontramos que tienen una compenetración única. Eso que les hace parecidos o que les junta es lo barroco. Similar a lo que Cassirer y Benjamín conocen como constelaciones y que Benjamin reconoce como elemento importante para el análisis estético.

Para iniciar discute la crisis en la que se desarrolla el proyecto de modernidad, al analizarlo encuentra que ese proyecto ahora no es homogéneo, a pesar de su carácter homogenizador, así encuentra que en Latinoamérica...

“Cuatro serían las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir en el mundo dentro del capitalismo, cada una de ellas implicaría una actitud peculiar. El primero llamado realista que afirma la bondad del mundo instaurado tal cual está. El romántico que vive con el capitalismo y que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario. El ethos clásico, emprende una marcha inapelable y comprometida con el cumplimiento trágico de las cosas. Finalmente el ethos barroco, que no acepta al capitalismo, pero tampoco se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno” (198). “El ethos barroco, no borra como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico pero , se resiste a aceptarla” (Echeverría B. , 2006)

Desde el ethos barroco se explica que hay una forma de vida que se transmite y que se posterga por los siglos y que se expresa mayormente en los pueblos originarios. En este Ethos se concentra aquello que la historiografía y la Antropología tradicional no logró encontrar, que es el hilo conductor de la vida de esos pueblos. Estamos hablando también de una modernidad sincretizada. *“el arte barroco es una decoración que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella mismo en fin: que ha desarrollado su propia ley formal. El arte de ornamentación propio del barroco tiene su propia intención: retro-traer el canon al momento dramático de su gestación”*. (Echeverria 2011; 202)

Entendiendo lo anterior, el encontrar la razón o sentido y la vida de un pueblo, su raíz histórica, no se lo hace estudiando solo la decoración (la música, el traje, la comida) que es la cáscara, el envoltorio, pues son solo la manifestación de aquello que se encuentra ahí y

que todavía no es visible. Pero que además es lo central, lo clave de la vida de un pueblo o cultura. Esto quiere decir que la historia escondida tiene un as y un envés, como las plantas. Una parte que está a la luz que es aquella en la que la Antropología clásica se ha basado y otra que no se ve. Lo visible no domina a lo escondido, se complementan, son dos partes de una misma historia. Pero para que esto funcione, la manifestación que se expresa en el cascaron, debe ser tan llamativa, brillantemente decorada, que distraiga de lo demás. Esa decoración ha servido para ocultarse de la modernidad capitalista, del fascismo e incluso de la misma revolución y el socialismo.

La decoración es la expresión real de que hay una cultura, una historia que está presente ahí. El hecho de que no veamos la decoración en otros pueblos significa que la raíz cultural fue sometida por la modernidad capitalista, fue sustituida por otra realidad. Benjamin plantea justamente que entendamos la estética tanto de aquella fachada, como y sobre todo, de aquella que no está visible. Para ello, la estética del poderío, fundamentalmente expresada en la arquitectura, es un medio para desenmascarar el control de las masas a favor de un poder, en concreto en beneficio del capital.

“La propuesta específicamente barroca para vivir la modernidad se opone a las otras que han predominado en la historia dominante, es sin duda una alternativa junto a ellas, pero tampoco se salva de ser una propuesta para vivir en y con el capitalismo. El ethos barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida, aunque sea un principio que parte de teatralizar ese mundo” (Echeverría 2011; 205)

Expresiones de esto son el humor en medio de la tragedia, en nuestras sociedades no hay, sepelio, que no incluya una dosis de humor, o reunión social que no tienda al festejo, algunos pueblos despiden con música a sus muertos, los acompañan con bromas a su eterna morada o les declaran santos y los visten de gala como en México. Esto significa que hay un triunfo de la vida sobre la muerte, que la vida continúa a pesar de... Con la alegoría de

la fachada lo que, primero Benjamin (estética y luminosidad) y Echeverría (Ethos barroco) después, dejan ver es que, en nuestro continente, las sociedades protegen lo que tiene valor para la vida y ponen en juego lo que es valorado por el capital, es decir la luminosidad e imágenes que orientadas al tiempo, dan como resultado acumulación para el capital, producción y productividad.

Así la decoración y la fachada cumplen un rol estético, mientras que lo que se oculta cumple un rol práctico, es de utilidad más directa e incluso medible. Lo práctico implica también un hacer y aprender haciendo, aprender viviendo y resistiendo, a ratos en silencio para protegerlo. Lo práctico es hacer lo que se hacía y como se lo hacía siempre, para no desaparecer. Lo barroco latinoamericano es el trofeo que nunca mostró el vencedor, nunca entró en disputa, es lo que se esconde en la historia del “derrotado”. Es por ello que ese mundo barroco en ocasiones se levanta, subvierte el orden y le resulta incómodo al proyecto de modernidad capitalista que empuja el Poder, tal es su fortaleza que se vuelve una amenaza al desarrollo.

CONCLUSIONES

1. La Antropología de la Irreverencia: Antropología que para el tiempo.

La academia enseña que el verdadero principio de la ciencia parte de tener una postura objetiva; que la entiende como no involucrarse, no meterse con los problemas circunstancias o preocupaciones del objeto de estudio, sino entender el fenómeno, el hecho desde una postura teórica, analítica, aséptica, desde fuera; esto se sustenta en los principios hegelianos. La sociedad y de alguna manera la academia, nos ha enseñado a ser profesionales sin compromiso. Esto ha hecho que perdamos contacto con la realidad, la veamos ajena a nosotros, extraña, incómoda. Pero después de todo el camino recorrido por la Antropología, reconocemos que el ser neutro u objetivo, en el contexto latinoamericano de exclusión y dominio, es casi como ser cómplice, pues se calla y cuando se calla se permite. No se puede tener una postura neutra “Objetiva” “a política”, eso no existe.

La objetividad que propone la ciencia universal, mira al otro no como igual, sino como “objeto de mi estudio”. Pero también hace que yo como investigador o profesional Antropólogo, me vea como otro objeto pero en condición de sujeto, pues no me inmiscuyo en la realidad del objeto de estudio que tiene vida propia. En el rol de investigador o profesional o líder todo poderoso, me pierdo como sujeto, como ser, como persona, pues me despersonalizo al despersonalizar al otro. Esto ocurre al momento en que entiendo o veo al otro como objeto, como gobernado, como sin verdad. Esta despersonalización solo es posible si yo como individuo, en primer lugar me despersonalizo. En síntesis somos dos objetos el uno que estudia y el otro estudiado, el que gobierna y el gobernado, el vencedor y el vencido. Somos menos humanos.

Cuando llegamos al punto de entendernos objetos, nos objetizamos, surge desde los organismos multilaterales, el término actor -creación postmoderna- que es ese personaje

despersonalizado, que no actúa con voz propia, sino que lo hace en función de un guión establecido y bajo una dirección prediseñada. Desde entonces se entiende a todas las organizaciones sociales, ONGs, individuos como actores de un escenario político o económico. Quitándoles la capacidad de creación. El dominio y el control del escenario no está en manos de quién actúa, son de quien dirige y hace el guión. Semejante forma de acción, deshumaniza; y es la negación del principio fundamental de la modernidad que fue la razón -colectiva, individual- aquello por lo que la humanidad ha luchado por varios siglos.

El desafío profético “mesiánico al estilo de Benjamín” es justamente dejar de ser objetos y devolvernos el rol de sujetos. Sujetos de cambio, como lo entiende Gramsci, al plantear el rol de los intelectuales en la revolución. Pero no sujetos individuos, sino sujetos comunitarios, colectivos, recuperar los sentidos colectivos. Sujetos que luchan por construir o reconstruir espacios de encuentro, de unidad en la diversidad. Espacios que ahora el vertiginoso crecimiento de la tecnología y el capital nos ha negado, pero no de igual manera a todos, pues hay unos cuyo acceso a cualquier espacio es impensable, imposible. He ahí el rol del profesional, del cientista social, antropólogo, del obrero o el estudiante. Devolverse como sujeto, es decir agente de cambio, a fin de recuperar lo colectivo como alternativa, con voz propia.

2. Nueva Antropología con Nueva ética.

Si antes nos preguntamos para qué nos educamos, ahora debemos preguntarnos cuáles deben ser los contenidos de aquello en lo que nos educan o aquello en lo que educamos. Creo que esto se responde con una educación, no solo liberal, sino sobre todo liberadora y libertaria. Suena bien, suena sencillo, pero ¿cómo se expresa esta educación en lo concreto, en lo cotidiano?. Y la respuesta es poner en práctica en la labor pedagógica y en la vida cotidiana, la Ética en contra posición a la moral.

“Los valores morales son advertidos por la ética de la sociedad, como irrealizables o reservados a pocos espíritus selectos. La ética de la liberación puede conjugar en la primera persona del plural los propios preceptos morales (“ayudamos”, “somos solidarios”, “somos responsables”) mientras como es conocido, las éticas del primer mundo se expresan de forma impersonal del condicional presente, precedida por el verbo deber (“se debería ayudar”, “se debería ser solidarios” “se debería asumir la responsabilidad”). La ética de la liberación quiere realizar la liberación de condiciones materiales de existencia, no de condiciones espirituales o ideológicas” (Infranca 2000; 116).

Al hablar y construir una sociedad desde una lógica moralista, se construye una sociedad de la norma, de la regla por sobre la persona, del comportamiento por sobre la concepción del mundo. Sin olvidar que la moral, siempre será subjetiva, siempre estará mediada por lo que en cierto momento la sociedad, la familia o la persona, considera o deja de considerar moral o aceptable, que se fundamenta en aspectos ideales, del deber ser. Lugar al que nadie ha llegado. La moral tiene una base en el individuo, dentro de una sociedad que controla. Es una sociedad que controla al individuo a través del miedo y la norma. Mientras que la ética tiene que ver con el individuo en tanto parte del colectivo en el que construye o con el que se construye. En este caso la sociedad no es un ente de control sino la razón de ser de la persona, y la ética la herramienta con la que el individuo se realiza como ser humano.

Esto va de la mano con la labor profética, pues una educación liberadora y libertaria es una educación con pensamiento crítico, que ayuda a mirar las cosas desde otra óptica, no la que nos impone el estatus quo, o los convencionalismos, sino desde una realidad de compromiso; en este sentido el teólogo Justo González sostiene que, *“No es liberadora la visión acrítica de la historia con próceres investidos de poderes mágicos, con héroes coronados, con mártires solitarios, siempre muertos y resucitados; la visión de una*

historia casi divina y siempre increíble. Una historia que secuestra al pueblo y reinventada en detrimento de las grandes mayorías” (GONZÁLEZ, 1989, pág. 216)

Y por ello y para ello se requiere también una Antropología liberadora, basada en la ética y que combata la moral como norma social. Una educación basada en la moral no libera, aísla, esconde la posibilidad de cambio. Requerimos con urgencia fortalecer la ética revolucionaria, aquella planteada por el Ché; la ética sin autoritarismo, sin líder infalible, la ética del mandar obedeciendo. La ética del otro que también soy yo. La ética, no del yo individuo, sino la del yo comunitario. Una ética que rompa con la forma de occidental de entender y separar sujeto objeto, como diferente entre el dominado y el dominador, el que piensa y el que obedece. La nueva ética debe surgir de la ruptura de esa idea de unos sobre otros. En eso los Zapatistas están un paso adelante, cuando plantean “para todos todo”.

Bibliografía

- ADORNO, T. (2003). *Consignas*. Edit. Amorrortu.
- Alegría, J. (2007). *la ductilidad de la estética marxista: El Diálogo Benjamin Lukács*.
- AMENGUAL, G. (2008). *Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición: la experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin*. Trotta.
- Andrade, S. (2012). *La conformación y el desarrollo de la Antropología como*.
- Benjamin, W. (2007). *hacia la crítica de la violencia. Obras libro II volumen I*. Abada editores.
- BENJAMIN, W. (2007). *El concepto de crítica del arte en el romanticismo Aleman*. Abada editores.
- Benjamin, W. (2008). *Charles Boudelaire. Un Lírico en la época del altocapitalismo. I volumen I*. Abada editores.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. UACM. UACM.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y Política. I volumen I*. Abada editores.
- Benjamin, W. (2010). *El autor como productor. Obras libro IV volumen I*. Abada editores.
- Benjamin, W. (2010). *La tarea del Traductor. Obras libro IV volumen I*. Abada editores.
- BUCK-MORSS, S. (2001). *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los*.
- Cassirer, E. (1994). *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1997). *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- CISNEROS, M. (2010). *Walter Benjamin: cultura de masas y esteticismo político*.
- CRUZ, J. .. (s.f.). *Filosofía de la Historia*. Edit. Eunsa.
- CRUZ, J. (2008). *Filosofía de la Historia*. Edit. Eunsa.
- DUSSEL, E. (2007). *Para una erótica Latinoamericana*. Edit. El perro y la rana.
- Dussel, E. (2010). *Seminario Filosofía política en América Latina*. UASB.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de Cultura*. Edit, Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de Siglo. Edit. Era*.
- Echeverría, B. (2008). *Imágenes de la Blanquitud, en: Sociedades Icónicas*. Edit S.XXI.
- Echeverría, B. (2001). *Las Ilusiones de la Modernidad*. UNAM.
- Echeverría, B. (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Edit. Desde Abajo.
- Echeverría, B. (2010). *Traducción de las Tesis sobre la Historia y otros fragmentos de Walter Benjamin*. Edit. Desde Abajo.
- Echeverría, B. (2011). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Edit. Desde Abajo.
- ECO, U. (2005). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Edit. Lumen.
- ENGELS, F. (2005). *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Edit. Mestas. Madrid.
- Hobsvawn Erick. (2003). *Revolucionarios*. Edit. Libros de Historia.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Edit. Akal.
- GANDLER, S. (2005). *¿Por qué el Ángel de la historia mira hacia atrás? En: En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*.
- GONZÁLEZ, J. (1989). *Cristianismo Culto o Profecía. El hecho religioso Andino*. Editorial Abya Yala. Quito.
- GUERRERO, P. (2010). *Corazonar una Antropología comprometida con la Vida*. Abya-Yala.
- HEGEL, F. (1993). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, F. (2003). *Lecciones sobre la Estética. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Instituto de la ciudad Boletín . (s.f.).

- Jose, J. (2010). *Etnografía y actorías sociales en América Latina*. UPS. Investigaciones. Abya-Yala.
- Jose, M. (2006). *Diccionario de Filosofía*. Bogota: Sudamericana.
- José, M. (2006). *Diccionario de Filosofía*. Bogota: Sudamericana.
- KLEMPERER, V. (2007). *LTI la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Edit. Minúscula.
- Latinoamericana, B. (s.f.).
- LÓPEZ, J. (2005). *Arte y redención. En la mirada del Ángel. En: En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*.
- Marx, C. (2003). *Antología*.
- Oyarzun, P. (2009). *Walter Benjamin. la Dialectica en suspenso*. LOM.
- PATIÑO, N. (1996). *El discurso de los políticos frente al otro*. . Abya Yala.
- PRIETO, M. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador*. FLACSO.
- RESZLER, A. (2005). *La estética Anarquista*. Edit. Araucaria.
- Rezler, A. (1984). *Mitos Políticos Modernos*.
- ROSALDO, R. (2000). *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya Yala.
- ROYO, S. (2007). *la Filosofía del Arte en Karl Marx*.
- SÁNCHEZ, A. (2003). *A tiempo y Destiempo*. Edit. S. XXI.
- Sánchez, A. (2005). *Las Ideas Estéticas de Marx*. Edit. S. XXI.
- SCHEPER-HUGHES. (1997). *la muerte sin llanto, violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel.
- SCHOLEM, G. (2003). *Walter Benjamin y su Angel: Catorce ensayos y artículos*. . Fondo de Cultura Económica.
- WITTE, B. (2002). *Walter Benjamin. Una Biografía*. Gedisa.
- ZAMORA, J. (2008). *Dialéctica Mesiánica: tiempo e interpretación en Walter Benjamin. En: Ruptura de la tradición, estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*. . Edit. Trotta.