

IDEOLOGIA E CRITICA DELLA CULTURA IN BOLÍVAR ECHEVERRÍA. Elementi per una teoria *decoloniale* della comunicazione

Francisco SIERRA CABALLEROⁱ

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

Keywords: ideology, criticism, *decolonial* theory of communication, Cognitive Capitalism.

Introduzione

Sappiamo che la relazione tra linguaggio e lavoro è un vettore centrale nell'analisi dell'antropologia materialista. Nessuno è in grado di produrre senza dare un senso all'azione. Qualsiasi significazione è ostacolata dalle condizioni di cooperazione sociale del lavoro, in senso generico. Fatta questa premessa, l'analisi dell'ideologia richiede, dai suoi fondamenti teorici, una critica semiotica della cultura che, come preannuncia Jameson, il marxismo stesso ha tendenzialmente ignorato o, nel migliore dei casi, ha considerato marginalmente come programma scientifico. Tuttavia, esistono contributi e letture necessarie che diventano vivi e attuali nell'era del Capitalismo Cognitivo, benché normalmente risultino minimizzati o semplicemente sconosciuti a causa della posizione periferica nella quale sono stati formulati. È questo il caso degli studi culturali latinoamericani. Il contributo a una teoria materialista della mediazione in America Latina è del tutto evidente non tanto, o non esclusivamente, in termini di teoria critica della ricezione o a partire dalla lettura gramsciana dei processi di rimediazione sociale, quanto in verità per la considerazione complessa dello

spessore materiale della cultura quotidiana, oltre l'interpretazione althusseriana dominante. Per esempio, è il caso dell'opera di Bolívar Echeverría, il cui contributo, risultato di un'ibridazione teorico-metodologica della tradizione del pensiero della liberazione latinoamericano, oggi come oggi può apportare elementi significativi per dare fondamento a una teoria materialista della comunicazione. E questo non solo perché l'opera di Bolívar dialoga con la tradizione critica europea nella quale si è formata la radice stessa del reale concreto del pensiero della liberazione latinoamericano, ma soprattutto, e prima di tutto, perché il nucleo centrale del suo lavoro vuole essere una critica della modernità capitalista che incentra il valore sul

meticcio culturale, l'ethos barocco e le possibilità di comprendere, studiare e interpretare una storia diversa dell'America Latina; (ripensando) la festa, il gioco, l'arte, la cultura, come dimensioni essenziali della vita sociale che permettono di stabilire un'esistenza in completa rottura rispetto al tempo produttivo e normalizzatore imposto dalla logica del valore che si autovalorizza, intesa come parte integrante di una nuova teoria materialista della cultura (Ríos Gordillo in Echeverría 2011, p. 9)¹.

Nelle prossime pagine, verrà presentata una sistematizzazione dei contributi alla critica della cultura di Bolívar Echeverría, aggiornando la sua lettura sull'ideologia e il ruolo della comunicazione nell'ambito dei dibattiti contemporanei sulla teoria sociale dal punto di vista dello sviluppo di un programma di ricerca per ripensare il buco nero del marxismo, come affermato da Dallas Smythe. L'ipotesi di partenza del presente articolo è che i punti ciechi del pensiero politico emancipatore, la politica della cultura e la cultura della politica, in linea con le preoccupazioni avanzate da Raymond Williams, trovano una soluzione di continuità in Bolívar Echeverría nella misura in cui egli amplia il nostro sguardo o la lettura della comunicazione collocandoci nella traccia dell'interpretazione degli immaginari e dei nuclei di fantasia che rendono possibili la dipendenza e il dominio coloniale al nostro tempo. Uno sforzo di rilettura che parte dalla vita quotidiana, dai valori in uso e da tutto ciò che è naturale, in linea

¹ Ríos Gordillo in ECHEVERRÍA, Bolívar (2011). *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo. Traduzione mia.

² MORAÑA, Mabel (Ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Corporación Editora Nacional. Traduzione mia.

con alcune proposte rivoluzionarie di Henri Lefebvre, di Michel Foucault o, senza dubbio, dello stesso Walter Benjamin, autore di riferimento di Bolívar, che ha sempre sviluppato il suo pensiero su una linea eterodossa in accordo con la necessaria lettura complessa delle mediazioni, pluralizzando le nozioni come Weber nel decostruire radicalmente, dall'America Latina, l'economia o sistema mondo che riproduce il modello egemonico della modernità occidentale.

Teoria materialista della cultura e ideologia della mediazione

Per usare le parole di Mabel Moraña, Bolívar rappresenta

una sinistra creativa, eterodossa, né althusseriana né gramsciana, bensì, potremmo definirla, latinoamericana, ovvero ibridata, antropofagica, meticciasca, nella quale le componenti dell'ortodossia marxista e del pensiero filosofico europeo vengono riappropriate, ridimensionate, prima di passare a far parte del programma ideologico e filosofico alle nostre latitudini (Moraña 2014, p. 11)².

Inoltre, così come afferma Stefan Gandler,

è indubbio che la concettualizzazione di Bolívar Echeverría sia molto al di sopra del livello di critica che in generale viene raggiunto oggi in quello che si autodenomina primo mondo. La conoscenza della sua opera è oggi obbligatoria e inevitabile perché il dibattito sulla possibilità e le condizioni di superamento delle relazioni capitaliste di produzione, necessario già da tempo, prenda finalmente il giusto corso (Arizmendi/Peña Lillo et al, 2014, p. 222)³.

La rilevanza del suo lavoro si deve in buona parte al fatto che individua come fulcro della critica antagonista l'ambito del simbolico, la politica della mediazione, in virtù di quattro direttrici principali di sviluppo che presentiamo di seguito in modo schematico:

- La forma naturale e il valore d'uso.
- La critica della modernità e il capitalismo.
- Il proceso di meticciasco culturale.

² MORAÑA, Mabel (Ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Corporación Editora Nacional. Traduzione mia.

³ ARIZMENDI, Luis; JULIO PEÑA Y LILLO; ELEDER PIÑEIRO (Coords.) (2014). *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el Siglo XXI*, Quito: IAEN. Traduzione mia.

- E la radicale differenza della modernità dall'Ethos Barocco.

Le quattro linee guida principali del suo lavoro teorico hanno come fattore trasversale la critica dell'ambito simbolico nella costruzione dei modelli di civilizzazione di riferimento. Da questo punto di vista, la proposta riflessiva di Bolívar Echeverría sul senso sociale costituisce una conoscenza strategica per il trasferimento sociale. Ciò richiede un'analisi del lavoro dell'ambito simbolico mettendo in discussione i modelli di riproduzione dell'esperienza del soggetto moderno dal piano dell'immanenza e del linguaggio.

La lotta ideologica e il dominio ideologico sono eventi che succedono, in primo luogo e in modo determinante, nella sfera profonda del linguaggio della vita reale, lì dove avviene il discorso, il linguaggio propriamente detto, cioè la coscienza e le idee. Due fatti che appartengono a tale sfera sarebbero così le cause che determinano il carattere dominante del discorso o le idee della classe dominante borghese nel modello di riproduzione capitalista. Il primo e principale è di carattere generale e colpisce quindi direttamente tutto il processo di produzione/consumo di significazioni o processo comunicativo della società, e il secondo, subordinato al primo, riguarda direttamente in modo particolare soltanto la produzione/consumo discorsiva o propriamente ideologica di significazioni, come ramo principale ma isolato all'interno del processo comunicativo (Echeverría 2011, p. 182).

Non esiste processo pratico o produttivo senza produzione di senso sociale.

Qualunque oggetto propriamente strumentale è sempre una cosa significativa e dotata di senso: una porzione di materia sostanzializzata (strato naturale) per una forma (strato sociale) che la determina (circoscrive, delimita) in modo biplanare, con un aspetto di significato o contenuto e un altro di significante o espressione dentro questa tensione autoriproduttrice e comunicativa (ivi, p. 183).

La semiosi della riproduzione sociale ci porterebbe pertanto a una concezione non strumentale né economicista del processo di mediazione e del ruolo della tecnologia dell'informazione nella produzione sociale. Con le parole di Bolívar Echeverría,

l'effettività del campo strumentale non si riduce alla sua produttività, quest'ultima rappresenta solamente la sua determinazione quantitativa: il grado in cui lo strumento globale rende il soggetto capace di dominare o trasformare la natura. L'effettività è il contenuto qualitativo della produttività: essa instaura un orizzonte definito di possibilità di forma per l'oggetto globale di produzione e consumo. In questo senso, nel presentare certe possibilità di forma e lasciarne da parte altre, nell'essere specializzata verso una direzione assiologica determinata, l'effettività

globale stessa possiede una forma peculiare, che viene decantata nella struttura tecnologica del campo strumentale (ivi, p. 166).

Dalla produzione/consumo alla comunicazione/interpretazione non esiste un abisso epistemico, bensì un problema di concettualizzazione dell'Economia Politica come filosofia della vita materiale e spirituale del capitalismo. Sappiamo che “produrre e consumare oggetti è produrre e consumare significazioni. Produrre è comunicare (*mitteilen*), proporre a un altro un valore d'uso della natura; consumare è interpretare (*auslegen*), validare il valore d'uso stabilito da un altro. Appropriarsi della natura vuol dire trasformarla in significativa” (ivi, p. 167). Da qui che qualsiasi economia politica o lettura di Marx necessiti, nella tradizione critica, di una critica della mediazione e una fondamentazione comunicazionale del processo generale di cooperazione e divisione del lavoro. Con parole dell'autore,

la dimensione semiotica della vita sociale non si distingue in generale dal processo pratico di produzione/consumo. Non è altro che il modo in cui la dualità di questo – il suo essere fisico e politico insieme- caratterizza la realizzazione effettiva di tutti gli atti, sia del soggetto globale sia dei soggetti individuali (...) Ciò che è semiotico, mentre rimane nell'ambito pratico, smette di confondersi con esso e si costituisce come processo speciale, purificato, di produzione/consumo di significazioni. Può pertanto affermarsi che l'essere umano, mentre rimane animale politico, è anche l'animale dotato di linguaggio (*zoon logon ejon*) (ivi, p. 173).

Quanto menzionato sottolinea la pertinenza di un nuovo tipo di riflessione sulla modernità capitalista dal punto di osservazione della cultura quotidiana accettando, con tutte le sue conseguenze, la dimensione *performativa* dell'ambito simbolico, così come la centralità dell'Ecologia della Comunicazione nei processi di *relianza*, nelle forme concrete di organizzazione del tempo e dello spazio davanti ai processi di centralizzazione e decentralizzazione del Capitale, se parliamo di geografia o geopolitica, e di cultura se pensiamo alle ecologie di vita e ai sistemi di comunicazione.

Echeverría dota così la prassi di contenuto concreto, di sostegno concettuale solido, formalizzando una teoria materialista della cultura in linea con il progetto di Williams di cercare di spiegare come sia possibile concepire la creazione trasformatrice e la determinazione del modo di produzione senza cadere in visioni

automatizzanti o biologiste o, all'opposto, metodologicamente individualiste, come tende a fare oggi un certo idealismo culturale dominante nella corrente angloamericana degli Studi Culturali. Per Bolívar Echeverría,

cultura è resistenza, comportamento intersociale, proiezione della storia nella soggettività e integrazione dell'individualità nell'intreccio fluttuante della collettività. La vita in società, la vita culturale, può essere soltanto un'esistenza di rottura laddove l'individualità e la quotidianità vengano messe in crisi, deautomatizzate, per fare posto a forme nuove, innovatrici e produttivamente perturbatrici, di scambio comunicativo (Moraña 2014, p. 16).

Come Williams, Echeverría cerca in questo modo di spiegare la mediazione della riproduzione materiale come unità di produzione e consumo, tra libertà e tradizione, tra individualismo e collettività sociale. Se abitiamo nel linguaggio, come ci hanno mostrato Benjamin e la svolta linguistica degli studi culturali, una teoria critica dell'ideologia passa dalla problematizzazione semiotica di questo processo di mediazione.

In questo senso, la teoria marxista assume un altro valore se decidiamo che una teoria della mediazione materializzata tra il lavoratore, il soggetto e l'oggetto del lavoro vada oltre una formulazione monodimensionale del Capitale. La comprensione della relazione intrinseca tra lo sviluppo di strumenti e la capacità umana di comunicare è uno dei contributi di letture eterodosse come quelle di Karl Korsch, Luckács o della Scuola di Francoforte nelle quali il nostro autore forgia il suo pensiero, sempre in dialogo con i suoi referenti e contesti culturali, principalmente Messico ed Ecuador. Per questo motivo Echeverría percepisce l'importanza del consumo proattivo e del valore d'uso, considerando la potenza trasformatrice della riproduzione della vita da un punto di vista semiotico senza cadere in idealismi come certi altri culturalismi. Per Bolívar,

è possibile tracciare un parallelismo del processo di riproduzione con il processo di comunicazione senza smaterializzarlo né conferirgli un senso idealista. Tuttavia, nel processo di comunicazione, troviamo la peculiarità di quella stessa coesistenza particolare di libertà e nuova creazione in ogni atto di parola e la simultanea determinazione per la lingua in cui viene condotta la comunicazione in ogni nuovo atto (ivi, p. 199).

Questa speciale lettura dell'importanza dell'ambito simbolico nella produzione sociale segna una differenza con la versione dominante della teoria

dell'ideologia, condizionata dal marxismo sovietico e dalla lettura di Althusser, principali vie di diffusione del marxismo in America Latina. Ma impone anche una distanza dalle letture semiocentriste che hanno dominato il campo, nel pensare il processo di comunicazione non solo come riproduzione e attività significativa, ma fondamentalmente come prassi. Come spiega Gandler, in Echeverría la comunicazione, finché unità di produzione e consumo di significati, è un processo in sé tra altri atti produttivi e di ri-creazione della vita. Da qui l'importanza di pensare la dimensione ludica, festiva, barocca, presente nella logica del dono delle forme popolari di convivenza e riproduzione di quanto comune.

Ethos barocco e svolta decoloniale

La lettura plurale della modernità, al di là dello spirito protestante del capitalismo, è uno dei contributi più pertinenti e conosciuti di Bolívar Echeverría nel suo impegno per ripensare criticamente la civilizzazione contemporanea.

Così, le idee del meticcio culturale e dell'ethos barocco rappresentano un'interpretazione originale della storia latinoamericana e la spiegazione dei suoi stili di vita nel presente. Questa creazione di uno stile essenzialmente barocco, che nasce nei nostri territori a partire da stili precedenti, comincia con la conquista dell'America portata avanti dagli europei, che distrugge e disarticola le strutture delle civiltà indigene lasciandole agonizzanti, in via di scomparsa. Per l'autore, questa non è un fatto consumato o terminato, bensì un momento in sospeso, un processo latente, tendente alla propria realizzazione" (Ríos Gordillo in Bolívar Echeverría 2011, p. 33).

È qui dove prende vita la sua idea di cultura, e il campo simbolico come azione trasformatrice. L'essenza di questo *ethos barocco* è l'etica della resistenza, l'affermazione della vita. La modernità barocca rappresenta, in sé, una sorta di

strategia di resistenza, di comportamento barocco che permette di interiorizzare, sopportare, rendere vivibile l'invivibile; ovvero il capitalismo. Si tratta quindi di un comportamento per interiorizzare il capitalismo nella spontaneità della vita quotidiana, e nasce dal basso: indecente, radicale, senza possibilità di addomesticamento da parte del capitalismo dal momento che, contraddittoriamente, risulta essere una strategia di affermazione del valore d'uso, una costituzione del mondo della vita" (ivi, p. 35).

Ciò diventa possibile per trasfigurazione nel mondo simbolico e immaginario, sempre sul piano fittizio della configurazione di scenari ricchi di immagini che rendono sopportabile la quotidiana miseria, la vita reale.

Bolívar si colloca così, con la sua elaborazione dell'ideologia e delle politiche della rappresentazione, nella rilevanza di una lettura che rivendica la modernità barocca propria della modernità mediterranea come fondamento di una forma altra di mediazione latinoamericana, come resistenza, controconquista o addattamento creativo dello spirito protestante del capitalismo. Se analizziamo questa tesi definita in “Le illusioni della modernità” (1995), “Valore d'uso e utopia” (1998) e “La modernità del barocco” (1998), sul filo della proposta della svolta decoloniale, possiamo concludere in questo senso l'importanza della comunicazione nel processo definito da Stuart Hall come di resistenza e contestazione delle logiche di riproduzione ideologica del capitalismo come una dinamica complessa, aperta e contraddittoria.

Una parte originale del dibattito contemporaneo delle scienze sociali alimentato dai sostenitori del denominato paradigma andino-amazzonico, o di discussioni come quella che portiamo avanti a CIESPAL a proposito della nozione di Comunicazione per il Buon Vivere, è proprio la diversità di interconnessioni nomadi, multiple e diffuse di globale e locale, pubblico e privato o, nel caso dell'opera di Bolívar Echeverría, di valore d'uso e forma naturale versus la valorizzazione capitalista che attraversa qualsiasi processo di dominazione ideologica. Tale lettura, a nostro parere, ammette uno sviluppo e una diffusione produttivi per la teoria della comunicazione nel momento in cui si pensa l'ideologia come un processo costituente delle dinamiche di riproduzione sociale che conviene trattare, a tutti gli effetti.

In “ Valore d'uso e utopia” (1998), Bolívar sviluppa una lettura marxiana della produttività dalla periferia, mettendo in discussione il modello di accumulo e il ruolo dell'America Latina per comprendere le diverse forme di realizzazione dello stile di produzione capitalista. La forma dominante di civilizzazione, spiega Echeverría, ammette quattro modalità di articolazione della cultura capitalista nel corso della storia, che analizza nella cornice di quindici tesi di base:

a. La forma realista, imperante nei paesi nordici, sotto l'influenza calvinista dello stile di sociabilità basato sulla strumentalizzazione del valore d'uso come mero portatore del valore propriamente detto e che risulta dominata dalla logica affermativa che nega qualsiasi eventualità di altri mondi possibili.

b. L'ethos romantico, tendenzialmente centroeuropeo o tedesco, il cui modello di civilizzazione afferma il valore d'uso contro la divisione del lavoro, in una sorta di rivendicazione delle forme tradizionali di riproduzione.

c. Il modello classico di base riformista, egemonico nella tradizione europea occidentale, che tende a “considerare spontanea la sussunzione del processo della vita sociale alla storia del valore che viene classificato (...) come una necessità trascendente, ovvero come un fattore che diminuisce il margine d'azione che spetta al genere umano” (Echeverría 1997, p.165)⁴.

d. L'ethos barocco, dominante nel Mediterraneo e per estensione nell'America iberica, dove si sviluppa un processo di modernizzazione “alternativa, ironica, che si fa beffe dell'impulso capitalista e inventa un'altra forma giocosa di ricreare l'esistenza, facendo appello a una trascendenza divenuta problematica, ma che continua a reggere lo spazio comunitario” (Moraña 2014, pp. 34-35). Per influenza del modello coloniale di Spagna e Portogallo, esportato principalmente nel XVII e XVIII secolo,

l'ethos barocco latinoamericano è caratterizzato dalla coscienza lucida, ironica e profonda, né nostalgica né malinconica, di chi sa che non si torna indietro e si può solo puntare al futuro come tentativo di generare qualcosa di nuovo dove ciò che è passato possa sopravvivere in nuova forma e figura. I misteri della morte e della resurrezione, del passato e del futuro, sono strettamente uniti nell'estetica del barocco e, in un modo molto speciale, nel mondo latinoamericano” (ivi, p. 36)

⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/EL Equilibrista. Traduzione mia.

come una forma di rappresentazione grottesca che permette di mediare tra lo spirito e la materia nella nuova era capitalista del vile metallo. Si tratta di un modello civilizzatore di mediazione che articola in modo diverso il processo di riproduzione tra le necessità materiali e la sua rappresentazione, affermando il corpo e la vita, la carnalità, nell'era della contingenza pura, mettendo in discussione nel piano immaginario tutto quanto sia materiale e concreto del modello di scambio della nuova civilizzazione capitalista.

Tale forma differenziata di articolazione della modernità, basata sulla cultura del radicamento come stile di resistenza e affermazione della propria cultura autonoma, è ciò che consente una migliore comprensione delle contraddizioni tra la norma e il gioco, il ruolo della libertà creativa, tra l'*ethos* e la morale propri della cultura moderna e la loro espressione ideologica attraverso i mass media nelle industrie culturali del subcontinente latinoamericano. Da questa lettura possono essere meglio spiegate le forme individuali di inclusione sociale, le pratiche di vita solidale delle culture tradizionali, così come le proposte di teoria normativa che assumono oggi importanza quando viene rivendicato, con parole di Arturo Escobar, uno sforzo collettivo per un altro sviluppo possibile a fronte del modello egemonico dell'eurocentrismo e il sapere/potere coloniale. In questo senso, possiamo affermare che la proposta di Bolívar Echeverría è un'appropriazione della critica marxista dell'ideologia che riconosce la dimensione vissuta dalla comunicazione in senso plurale o differenziato. Per Bolívar,

l'ethos barocco viene venerato nella cultura latinoamericana come forma di comportamento culturale perpetrato attraverso le epoche che si riafferma con una produttività carnevalesca, dionisiaca, che invade territori esistenziali e contamina gli spazi di routine del quotidiano. Il barocchismo implica dunque non soltanto decorazione assoluta, scenificazione estrema o performance radicale: è piuttosto un comportamento autonomo della forma che prende le distanze dal suo centro per produrre in sé stessa sensi molteplici ibridi e proliferanti (ivi, p. 19).

Da questo punto di vista parlare di comunicazione, di processi di resilienza, di forme autonome di costruzione di una modernità sensibile, a partire da questa matrice mediterranea e barocca, è congruente con i principi guida del *sumak*

kawsay: Equità, Diversità, Reciprocità, Complementarietà, Integrità. Ovvero: Sentire, Pensare, Decidere, Agire e Convivere. O ancora, d'accordo con la dimensione carnevalesca delle culture popolari: Saper Ascoltare, Saper Sognare, Saper Condividere, Saper Vivere in Armonia, esigenze di dominio della sfera comune, di COMMUNIA, e in un certo modo dell'*ethos barocco* nella modernità, che Bolívar identifica più come affermazione che come anomalia della modernità occidentale, a differenza del modello realista angloamericano. Su questa linea, Bolívar Echeverría ha saputo comprendere la speciale articolazione e lavoro simbolico nella costruzione della comunicazione o sistema-mondo analizzando l'America Latina come un laboratorio di connessioni, continuità e fratture creative che rende possibile la dimensione non tempestiva, le interruzioni come elemento originale di spicco della cultura, come elemento vitale di qualsiasi sistema o codice. Tale idea o principio di ADATTAMENTO CREATIVO, di dialettica produttrice di novità e ridondanza nelle culture popolari, è fondamentale per comprendere il processo di cambiamento della regione. Le strategie di resistenza dell'*ethos barocco* sono ciò che James Scoot descrive come arte ironica di parallasse o schiva lettura obliqua e irriverente delle culture popolari e subalterne per adeguarsi e sopravvivere in un contesto chiaramente avverso di dominio e colonizzazione. Secondo l'interpretazione del professor Azirmendi,

l'*ethos barocco* si caratterizza per una combinazione o intreccio instabile benché promettente tra resistenza e integrazione di fronte alla modernità capitalista. Una dialettica storica che instaura una doppia unità di misura: da un lato, dell'integrazione dalla resistenza, dall'altro, della resistenza dall'integrazione per generare una forma che non si adatta a essere la sua somma (Arizmendi 2014, p. 62).

Parliamo ovviamente di una certa estetica della negazione come paradigma da sviluppare nel pensiero latinoamericano che giustificherebbe le forme singolari e la potenza creativa dei mezzi comunitari e alternativi come critica della cultura egemonica nel disegno di una diversa configurazione dell'universo simbolico.

A nostro modo di vedere, proprio questa dimensione del processo vissuto e rappresentato in America Latina costituisce l'obiettivo principale degli scritti di Bolívar Echeverría, e questo rende la sua opera un riferimento essenziale nella critica della comunicazione e della cultura da una nuova matrice epistemica,

dando maggiore rilevanza e centralità al processo di mediazione ideologica. Ancora di più se accettiamo il fatto di vivere in un tempo o epoca neobarocca (Calabrese), un tempo ultrabarocco dominato dal mondo dell'immagine, l'era della cornucopia del linguaggio, la cultura della ludicizzazione, il diluvio manierista di forme dominanti del potere simbolico nelle società post-rinascimentali che oggi si traducono in manifestazioni sui generis oltre che di grande impatto, come il barocco psichedelico del quartiere El Alto di La Paz, in Bolivia. Il lettore concorderà sul fatto che da questa lettura si può unire tutto un programma sociocritico di teoria della comunicazione che va al di là delle manifestazioni ad uso e consumo degli studi culturali latinoamericani quando pensano le mediazioni per entrare e uscire dalla modernità nella regione. Ancora più quando viviamo un periodo di transizione, di rottura dei paradigmi e cambiamento d'epoca a causa delle mutazioni radicali di riadattamento delle matrici di produzione di senso che emergono con forza e vitalità dalla regione.

La differenza americana come punto di partenza per pensare teoria e prassi emancipatrici, come formulato da Santiago Castro GOMEZ in "Critica della ragione latinoamericana", ha in questo filone Bolívar Echeverría come punto di riferimento necessario per la critica della mediazione. In questo campo di confine del dialogo tra la tradizione marxista e la svolta decoloniale, le discussioni su transmodernità, cultura creola, politiche di rappresentazione e forme estetico-ideologiche, presenti nell'opera di Aníbal Quijano ed Enrique Dussel tra gli altri, il nostro autore apporta un nuovo sistema di comprensione del problema che ci preoccupa, dalla totalità della dimensione culturale o produzione simbolica e delle pratiche sociali legate ai processi di riproduzione del capitalismo.

Senza dubbio, come argomenta Dussel, Bolívar Echeverría non ha riconosciuto l'importante contributo della teoria della dipendenza nella costruzione di un pensiero proprio da parte della tradizione della teoria critica latinoamericana. Ma come la corrente del decolonialismo ha saputo comprendere la modernità come processo di apertura dell'Europa all'Atlantico a partire dal Mediterraneo. La modernità non è stata un processo intraeuropeo frutto di un'invenzione eurocentrica, bensì un prodotto della manipolazione della centralità del sistema-mondo, che ha usato l'informazione culturale delle civiltà delle

periferie (America originale, Africa, Indostan, mondo islamico, fino alla Cina) come fonti di estrazione di ricchezza (come l'argento americano, i guadagni dati dalla vendita di schiavi o gli effetti della guerra dell'oppio per distruggere l'antica cultura cinese) e di conoscenze culturali, tecniche e scientifiche che furono rielaborate in Europa nella loro funzione dialettica di ricezione non riconosciuta (attribuita alla stessa capacità creatrice) ed espansione dominatrice (Dussel in Moraña 2014, p. 189). In tutti i casi, nei suoi scritti si ritrova una riflessione, centrale nella Teoria della Dipendenza, sul reddito tecnologico analizzato da Ruy Mauro Marini. “Con le parole dello stesso Echeverría, l'americanizzazione del mondo ha a che vedere con lo spostamento dal reddito della terra, fondamentale nell'accumulo capitalista europeo, al reddito straordinario o tecnologico caratteristico della forma di accumulo moderna” (Moraña 2014, p. 102). Come è ampiamente riconosciuto, la lettura di Marini de *Il Capitale* decifra non soltanto il funzionamento del capitalismo latinoamericano, ma anche il processo di globalizzazione. Quindi, solo a partire dalla logica di accumulo che si è instaurata nella regione, come avanzano oggi gli studi decoloniali in America Latina, è possibile pensare al sistema-mondo.

Wallerstein riassume la visione marxista e lo studio braudeliano delle tendenze storiche di ampio respiro attualizzate oggi da Enrique Dussel per illustrare la tendenza in aumento dei salari reali, dei costi ambientali e delle tasse su cui il reddito naturale (le risorse ricche e differenziate dell'America Latina) si confronta con il reddito tecnologico del Nord in questo secolo. Da qui la controtendenza di un protostato globale che amministri per esempio il petrolio seguendo il consenso di Washington. Su questo punto Bolívar si trova d'accordo con Dussel, affermando che la civilizzazione capitalista è stata possibile solo a partire dall'espansione americana, dato che “la modernità non è potuta avanzare nell'Europa ristretta, sottosviluppata, periferica del sistema più sviluppato: il mondo islamico e cinese” (Dussel in Moraña 2014, p. 185). Questa centralità dell'America Latina per il processo internazionale di espansione del capitalismo e di conseguente egemonia assoluta della modernità occidentale è consivisa da entrambe le letture del processo di articolazione differenziata del capitalismo dipendente e/o periferico in America Latina. Probabilmente Bolívar spicca per

aver teorizzato la dimensione creativa e trasformatrice della cultura secondo una logica del palinsesto, un problema, in ultimo, di traduzione e comunicazione, di ermeneutica diatopica, come direbbe Bonaventura Sousa Santos. Questa dimensione performativa della simbologia è in procinto di essere trattata sistematicamente come parte del programma sugli studi decoloniali che finora, come ad esempio nel caso di Castro Gómez e la pubblicità e la biopolitica a Bogotá, è stata trattata come parte centrale di tali discorsi semiotici solo tangenzialmente.

Al contrario, Bolívar Echeverría ha cercato di teorizzare il discorso critico di Marx dalla materialità della simbologia. Dal marxismo al barocco, dall'etnicità alla modernità, dalla politica all'ambito politico, le interconnessioni del suo pensiero proiettano punti di rottura sostanziali per il cambiamento sociale che, nel loro portare alla luce la dimensione costitutiva della scenificazione e della cultura nella dominazione coloniale del modello capitalista occidentale, se pensati dalla periferia possono essere sintomatici per destrutturare il discorso coloniale moderno ed eurocentrico. La sua critica riflessiva della modernità a partire dall'esperienza dei mondi di vita e delle culture popolari latinoamericani, come della cornice economica materiale, sia storica che politica, non è solo una visione aggiuntiva dai margini. Si tratta piuttosto di dare il giusto spazio alla funzione centrale della mediazione immaginaria e la rifunzionalizzazione dei codici nelle forme egemoniche di rappresentazione.

Il barocco, inteso come amalgama completo e affascinante che apre usi produttivi e linguistici nella vita quotidiana, ci rimanda agli universi di rappresentazione del grottesco, alla materialità del corpo e all'espressione ribelle della cultura plebea, o come segnala Bartra, alla dimensione eterogenea dell'economia morale della moltitudine vigente nelle culture popolari nella regione (secondo quanto affermato da René Zavaleta), costruite con il collage, il carnevale e la mescolanza per rendere così possibili l'integrazione e la resistenza: il cosiddetto adattamento creativo. Il lavoro di Echeverría cerca di contribuire con un

pensiero che cerca nel meticcio e nell'eccentricità il supporto per un progetto alternativo: paradigma politico la cui matrice storica risiederebbe nella soggettività e socialità barocche che hanno definito il XVII secolo americano, segnato

dall'apertura, instabilità, frammentazione e sincretismo risultanti dal debilitamento del controllo metropolitano (Arizmendi et al. , 2014, p. 205)

in virtù del meticcio integratore, interraziale e transclassista, date la potenza creatrice e la natura trasformatrice delle culture originarie che hanno subito il processo di colonizzazione.

Semiotica ed economia politica. Una matrice da esplorare

All'inizio del presente articolo abbiamo evidenziato che, di fronte a un culturalismo idealista sul ruolo della comunicazione nei processi di riproduzione sociale, la concezione materialista della cultura in Bolívar viene data da una consistente interpretazione marxista del modo di produzione capitalista e della sua diffusione internazionale in territori come l'America Latina in quanto progetto di civilizzazione. Nel pensiero di Raymond Williams, tale lettura materialista della cultura parte da una critica dell'economia politica. La teoria della cultura di Bolívar inizia con il corso di Filosofia ed Economia tenuto all'Università Nazionale Autonoma del Messico e avrebbe dato forma nel 1984 alle sue idee su valore d'uso e ontologia da una lettura semiotica del processo di riproduzione sociale. Da questo punto di vista, per lui produrre e significare sono processi comunicativi che rendono inseparabili il mondo materiale e quello simbolico. L'essere semiotico è un essere produttivo e un soggetto politico. La teoria della mediazione sociale implicita in Bolívar presuppone di conseguenza una lettura culturale de *Il Capitale*.

La prassi o processo sociale di riproduzione ®, come qualsiasi processo di riproduzione gregario, è un processo di produzione/consumo indiretto da parte del soggetto (S) mediante produzione/consumo diretto di oggetti intermedi o di natura (N) trasformata. La specificità della prassi o processo sociale di riproduzione risiede nel fatto che inoltre –come affermato da Marx nel capitolo V de *Il Capitale*, I- si tratta di un processo di realizzazione: un processo di riproduzione indiretta nel quale tutti gli oggetti intermedi possiedono in maggiore o minore misura un carattere strumentale o sono adeguati per dare luogo a un insieme aperto di effetti (e non a uno solo o una serie chiusa di essi), per quanto si trovino a mediare o rendere possibile, come oggetti pratici, prodotti utili (con valore d'uso) o beni prodotti (B/P), il compimento di un fine (soddisfazione di necessità) che in tutte le occasioni è ancora in fase di scelta o decisione, proposta o proiezione da parte del soggetto (Echeverría 2011, p. 182).

Per la Teoria della Mediazione, ciò presuppone l'articolazione di tradizioni che hanno storicamente transitato su linee di sviluppo separate. A parte eccezioni come l'Analisi Critica del Discorso, la critica dell'ideologia ha disconnesso le dimensioni semantica e sistemica del codice dal processo di produzione e controllo economico-politico, avendo come conseguenza la limitazione della portata del pensiero nel suo affanno trasformatore del denominato buco nero del marxismo. Sappiamo che la "critica dell'economia politica propone, in termini di Marx, la disinstallazione dei meccanismi che rendono possibile la forma cosificata della storia dominante; meccanismi che suscitano l'impressione di trovarci davanti a un ordine sociale insuperabile" (Moraña 2014, p. 53). Tale strategia di svelamento cerca di infrangere le forme che nascondono il sociale. La critica di quanto è reale fatico è una critica dei miraggi che naturalizzano l'ambito sociale come immutabile. Da questo punto di vista, pensare le mediazioni richiede una certa unità del discorso critico materialista nell'approccio del processo di mediazione. In altre parole, una critica dell'insieme della vita moderna si concretizza nella critica delle forme trasfigurate della realtà per garantire una via di fuga de-identificatrice sulla prassi o sull'habitus codificato. Tutta la Teoria Critica della Comunicazione prende il via mettendo in discussione l'obiettività spettrale del valore e spostando il senso di qualsiasi atto comunicativo nel processo di adattamento creativo, di dominio e resistenza come parte costitutiva di qualsiasi ricezione o scambio simbolico. In altre parole

tutto indica che si tratta piuttosto di un processo semiotico che possiamo denominare codicofagia. Le subcodificazioni o configurazioni individuali e concrete del codice umano non sembrano avere altro modo di coesistere tra sé se non divorarsi l'un l'altra; colpire e distruggere il centro di simbolizzazione di quella che hanno davanti e, sottomettendo sé stesse a un'alterazione essenziale, appropriarsi e integrare in sé i resti ancora vivi che restano di essa a posteriori (Echeverría 2011, pp. 207-208).

Abbiamo già segnalato nell'epigrafe precedente l'importanza di questo processo di simbolizzazione del reale nelle culture popolari latinoamericane, frutto della resistenza e del meticciato, tra la dominazione e il necessario adattamento creativo. Nella cultura dell'*ethos barocco*,

l'espressione del no, della negazione o contrapposizione alla volontà dell'altro, deve seguire un cammino ricercato; deve costruirsi in modo indiretto e per inversione. Deve essere condotta attraverso un gioco sottile con una trama di sì talmente complicata da essere in grado di sovradeterminare la significazione affermativa fino all'estremo di invertirne il senso, di trasformarla in negazione. Per dire no in un mondo che esclude tale significazione, è necessario lavorare sull'ordine di valutazione che lo sostiene: scuoterlo, metterlo in discussione, svegliare la contingenza delle sue fondamenta, esigere che dia di più di sé stesso e si trasformi, che si sposti a un livello superiore, dove ciò che per lui non dovrebbe essere altro che un regno di contro-valori condannato all'annichilazione possa salvarsi, integrato e rivalutato da esso (ivi p. 211).

È in questa cornice che conviene concepire la critica di Echeverría al mito del progresso proprio dell'universalismo astratto dominante nella modernità capitalista, prima criticando dal valore d'uso l'antropologia produttivista dello spirito protestante del capitalismo e, in secondo luogo, fissando con Benjamin la critica della storiografia moderna alla base dei discorsi biopolitici dell'archeologia del sapere potere occidentale.

Il discorso critico di Echeverría è un tentativo di identificare le immagini che integrano una visione del mondo a partire dal fatto di immaginarlo, meno per l'apparenza di un futuro di promesse che a partire dall'insopportabile condizione che impera in questo nel quale viviamo. Sarebbe dunque uno sforzo di concepire il mondo dall'immagine dei progenitori schiavizzati e non dall'ideale dei discendenti liberati, come diceva Walter Benjamin, e identificare le chiamate che il passato fa al presente mostrandogli fugacemente la sua immagine reale, come un lampo che illumina il cielo della storia; ricordandogli così che nel tempo presente si manifesta con maggior forza lo spirito trasformatore delle società umane per alterare il continuum della storia dei vincitori (Ríos Gordillo in Echeverría 2011, p. 44).

In questo senso, Bolívar è sostenitore di una lettura in contropelo della storia quando critica che

la storia moderna preferisce una leggendarizzazione di sé stessa nella quale, al contrario dell'altra, appare come una dinamica automatica di civilizzazione: come il trionfo non più del soggetto (l'Uomo), bensì di un Ordinamento senza soggetto, che si afferma in mezzo al caos o natura (e di conseguenza anche in mezzo a un mondo barbaro e arretrato) (Echeverría 1997, p. 28).

L'assunzione della logica della dispersione rizomatica del barocco che rende conto delle possibilità redentrici del passato è, in questo punto, debitrice della poetica e dell'etica dei visti e dei dimenticati che Bolívar ha pensato con

Benjamin mettendo in discussione il mito del progresso, per il quale, coerentemente con alcune letture contemporanee che valorizzano i saperi ancestrali, formula una

critica dell'idea di un tempo storico uniforme, omogeneo, lineare, progressivo, che unificherebbe la totalità della storia della modernità sotto uno schema eurocentrista, e non solo questo, bensì anche concentrato sull'evoluzione della modernità capitalista dei paesi sviluppati metropolitani, del nord Europa, che classifica le forme alternative come mere varianti o sfasamenti della linea storica del progresso (Moraña 2014, p. 116).

E per questo penserà l'ideologia considerando la rivoluzione permanente dei meticci latinoamericani e l'abitare insorgente, proliferante e resistente di una sorta di "molteplicità impura di divenire storici inalberati, barocchi, meticci, che portano in sé la memoria di una violenza coloniale e allo stesso tempo fondatrice" (ivi, p. 105). Un'ulteriore prova della pertinenza di un'articolazione ermeneutica e semiotica con le logiche di mediazione produttrice nella misura in cui Echeverría "opponesse alla filosofia borghese del linguaggio una concezione polisemica e materialista della comunicazione come produzione di una seconda natura, ovvero, come una semiosi proliferante che rende complesso l'antropo-logos produttivista e monodimensionale dell'umanesimo occidentale" (ivi, p. 93).

In questo punto, l'autore non cerca di affermare nuove tesi sulla filosofia della storia, ma almeno cerca indubbiamente di riconsiderare lo statuto della pratica accademica e anche, a nostro parere, la funzione della teoria oggetto di mediazione per il progetto civilizzatore della modernità capitalista.

Ermeneutica, palinsesto e mediazione sociale della teoria

Nella sua definizione del discorso critico, Bolívar attira l'attenzione sul fatto che la teoria critica non è solitamente cosciente della contraddizione tra le categorie e la descrizione positivista dello scientismo moderno presente, per esempio, nella scienza morale economica e nella lettura di rottura del materialismo storico. La dialettica della teoria rivoluzionaria esige una rivoluzione della teoria che Marx spiega nel modo o forma della critica dal terreno della prassi, trattando la totalità del processo sociale. In altre parole, "lo sviluppo di un sapere autentico può corrispondere solamente a un discorso comunista o composto

a partire dalla pratica della classe propriamente anticapitalista e rivoluzionaria, la classe dei lavoratori stipendiati” (Echeverría 2011, p. 179) che deve essere in qualche modo riferito al contesto storico sociale, nel caso dell’America Latina molto diverso da quello dell’Europa Occidentale, come ha saputo intravedere Mariátegui. Forse per questo Bolívar Echeverría argomentava, a ragione, che l’uso riflessivo del discorso moderno non sempre è esclusivamente scientifico-filosofico, non sempre risponde allo spirito positivo dell’illuminismo e della riforma protestante. Di fatto, la pratica teorica latinoamericana risponde piuttosto alla logica del saggio e del mondo letterario, più agile, affine, aperto e adatto all’*ethos barocco* delle tradizioni tedesca o britannica.

Supponiamo che l’autore non abbia saputo vedere la potenza di queste riflessioni a proposito della mediazione sociale della teoria o pratica accademica, ancor meno nell’era del Capitalismo Cognitivo. Però possiamo osservare che la scrittura stessa di Bolívar, come Benjamin che lui tanto ha ammirato, lavora sulla citazione, inaugurando una pratica teorica coerente con l’essere e il *modus vivendi* latinoamericano. Un problema che punta alla pratica teorica o al modo di proporre una teoria critica in accordo con la storia materiale delle pratiche culturali solidificatesi nella storia della regione. Se, come riconosceva l’autore,

nella sua forma naturale, l’essere umano è un essere semiotico, questo si deve al fatto che la sua autoriproduzione, dal momento che è un’attività libera, implica un atto di ri-formazione esercitato dal soggetto su sé stesso, un atto di comunicazione mediante il quale esso (in un tempo 1) indica a sé stesso (in un tempo 2) la nuova forma che vuole darsi. I beni o oggetti con valore d’uso portano dall’uno all’altro il messaggio, che consiste esclusivamente di una determinata alterazione delle loro forme oggettive, alterazione realizzata e cifrata da uno e accettata e decifrata dall’altro secondo un codice o una simbolizzazione elementare creata per l’effetto, nella quale si trovano stipulate le infinite possibilità di determinare l’utilità o il valore d’uso dell’altro o della natura” (Echeverría 2011, p. 350).

Da qui che qualsiasi pratica, inclusa quella della Scienza della Comunicazione, o la scientifica in generale, sia oggetto di mediazione, fatto che richiede di analizzare le pratiche semiotiche o di rappresentazione con il linguaggio rispetto al lavoro e al processo generale di riproduzione sociale. Un esempio di tali riflessioni tra filosofia, arte e teoria politica sono le osservazioni sulla letteratura, molto preziose per l’autore, in questo caso del suo paese

d'adozione: il Messico. Nella sua analisi dell'opera di Octavio Paz, e seguendo la tesi dell'ethos barocco, Bolívar afferma a ragione che la festa è sempre una sfida alla morte. Le figure meticce come il *pachuco* o la *malinche*, così come il ruolo della simulazione e della maschera, dell'*albur* e della *chabacanería*⁵ plebea costituiscono forme dell'eccesso o plusvalore semantico con le quali resistere alla vita proposta dal capitale, e che si proiettano come essenziali nel modo di rappresentazione dell'arte barocca e della nostra cultura latina, seguendo la matrice ibridata della cultura mediterranea. In questo senso, conclude l'autore, l'essenza del discorso barocco è l'occultamento, non la ragione argomentativa.

“Per questo, il suo metodo (di Octavio Paz e, aggiungerei noi, della cultura barocca) non è il cammino diretto, aggressivo e in fondo ingenuo della logica bensì la strada sottile e ricercata di quel doppio della logica che è la retorica; il cammino che sceglie è quello dell'arte, che sorprende la verità nella sua metamorfosi come bellezza” (ivi, p. 130).

Questo ripensare la vita, la riproduzione sociale, i mondi di vita, porta Echevarría a considerare in tutto il suo spessore, in tutta la sua complessità, la dimensione storico-morale e la cultura dalla semiotica e il valore d'uso, pensando anche alla forma materiale di mediazione in relazione al pensiero. Per prima cosa, nella sua analisi dell'arte e della cultura barocca identifica la critica o attività di conoscenza di queste latitudini come una critica complessa e diversificata del processo di modernizzazione del capitalismo, e pertanto dell'economia politica e della teoria del valore, pensando le forme concrete di vita precarie, nude, esposte e dominate dalla logica dell'ampliamento materialista dei processi di sottomissione che in America Latina avvengono in modo ibridato e sempre sovracodificato in buona misura dalle tradizionali disconnessioni di senso tra la logica materiale di riproduzione e le forme di articolazione simbolica dei popoli periferici ipermediatizzati dall'economia mercantile e dai dispositivi di informazione del nord. Su questo punto, Bolívar è riuscito a ricostruire l'economia politica marxista per proporre una riconcettualizzazione della cultura capace di comprendere la modernità dando un tour de forcé alla visione eurocentrica e universalista di

⁵ Riferimenti culturali messicani. Il *pachuco* è un giovane messicano-americano che indossa un zoot suit. La *malinche* è l'interprete indigena e amante di Hernán Cortés. L'*albur* è un gioco di parole o doppio-senso a chiaro sfondo sessuale. La *chabacanería* è un commento o comportamento di cattivo gusto. [NdT]

Weber con una visione globale, al pensare la connessione dei sistemi dal sud e per il sud.

La cultura –scrive Echevarría – è il momento autocritico della riproduzione che un gruppo umano determinato, in una circostanza storica determinata fa della sua singolarità concreta; è il momento dialettico della coltivazione della loro identità. È per questo coesistente alla vita umana, una dimensione della stessa; una dimensione che si rende specialmente visibile come tale soltanto quando, in questa riproduzione, spicca la relazione conflittuale (di supporto e resistenza) che mantiene –dal momento che rappresenta un uso di una versione particolare o subcodificata del codice generale del comportamento umano – precisamente con quella subcodificazione che la identifica (ivi, p. 166),

e che attraversa, diremmo inoltre, qualsiasi pratica di rappresentazione, inclusa l'attività scientifica. In accordo con una prospettiva marxista, “la negazione come modo di esistenza della vita sociale e politica, non è posteriore alla positività dell'ordine, del predeterminato, bensì consustanziale, congenita, inerente. Ovvero, è l'espressione dello strappo della base terrena con sé stessa” (Moraña 2014, p. 125).

A questo punto, possiamo parlare di una

“doppia articolazione del linguaggio degli oggetti, secondo Echeverría, definita da un'articolazione materiale insuperabile, e una creazione libera da forme, e, su quel livello, una sorta di relazione inversamente proporzionale tra la materialità dell'oggetto e la sua carica semiotica: in uno degli estremi la parola, vaporosa, quasi immateriale e dotata di una poderosa capacità di semiosi; nell'altro, la macchina industriale, massiccia, densa, ieratica e quasi inespressiva” (ivi, p. 147).

Per questo, come Baudrillard, Echeverría affronta una lettura dell'economia politica del segno come critica linguistica, semiotica, della copertura e la mediazione tra fabbrica e insieme sociale, tra processo di produzione e consumo culturale. Dall'apparenza o la forma della mediazione alla pratica teorica della produzione dell'ordine simbolico e immaginario come ricodifica, questa interpretazione ammette uno sviluppo inesplorato dei sintomi, da Marx a Lacan, e della fenomenologia della genesi strutturale che spiega il perché della forma materiale concreta nel substrato di qualsiasi *habitus* della vita quotidiana. La trasfigurazione fantasmatica del lavoro in capitale che sostiene la tesi dell'ideologia in merito al feticismo della merce è ciò che giustificherebbe questa

lettura comunicazionale del processo di produzione e consumo per il quale l'analisi della mediazione sociale getterebbe luce sulle forme di cattura del capitale come lavoro morto oggettivato che si appropria della vita e dell'insieme sociale. In questo senso, "il percorso dal mercato alla fabbrica è, ovviamente, la metafora di un'operazione epistemica e politica che va dal fenomeno alla struttura mentre produce uno strappo, scissa in un antagonismo insuperabile" (ivi, p. 126). È qui dove Bolívar colloca le geofalle e accavallamento di segni (analisi semiotica della cultura e della struttura materiale e simbolica della modernità capitalista), l'analisi dei ponti simbolici e di quelli immaginari, delle forme e dei palinsesti abituali nelle culture subalterne in quanto lettura creativa del processo "di significazione e ri-significazione, (...) di un tempo (diacronico e sincronico) di una cultura generatrice significatrice (preispanico-coloniale) e di un'altra ricettrice (moderna) sviluppata storicamente come prodotto di un determinato meticcio" (Gasca in Arizmendi 2014, p. 116).

Da questo punto di vista, se la civilizzazione dell'immagine è, secondo Guy Debord, la forma finale e più sofisticata della reificazione della merce, l'immagine barocca sarebbe la reificazione della merce spuria dell'economia coloniale. Ogni ambito del barocco comprende livelli contraddittori, l'immagine barocca, era alla pari, rappresentazione ed essere, mimesi e magia; la danza, espressione artistica e cerimonia rituale; la musica, massima astrazione culturale e lamento onomatopeico e il linguaggio soggetto che si appropria verbalmente dell'oggetto e l'accadere del mondo come tale (Moreano in Moraña 2014, p. 132) in una sorta di tensione permanente tra i processi di produzione e circolazione che Žižek denomina parallassi, un buco temporale che appare tra la produzione del valore e la sua realizzazione. Il tempo astratto e la valorizzazione dipendono qui dai nuclei di fantasia del senso prefigurato dalla necessità di plusvalore semantico e da una certa autonomia relazionale a ragione dell'economia morale della moltitudine o della comunità, ovvero il modo specifico del modo di produzione e consumo dipendente, per effetto del reddito tecnologico avverso.

Se Lotman e la Scuola di Tartu hanno pensato gli ecosistemi culturali, Bolívar ha saputo riconoscere la complessità del processo di consumo come

pratica di comunicazione e il linguaggio come mezzo trasformatore delle condizioni di vita abitabile in comune.

Bolivar Echeverría ha ubicato la categoria dell'ethos nell'insopportabile contraddizione tra la forma naturale della vita sociale e la logica della valorizzazione del valore come soggetto automatico del capitalismo. L'ethos era ed è così l'unica maniera di poter vivere questo inesorabile antagonismo (Moraña 2014, p. 144).

La lettura dell'ideologia e della sua teoria materialista della cultura nel pensare l'ethos barocco parte così da una produttiva articolazione di analisi situata dove il mondo europeo e quello amerindio si confondono in un'opera costruita a cavallo tra essi come pratica di ibridazione teorica di chi si è formato in una scuola europea e con il marxismo occidentale, ma al tempo stesso ha riconosciuto il valore dei tratti della cultura bastarda e/o plebea dello stile di vita latinoamericano al momento di definire le basi della sua stessa opera. D'accordo con il professor Arizmendi, la ricchezza di questo caleidoscopio e molteplicità originaria constata la statura dell'osservatore Bolívar Echeverría per le scienze sociali e il pensiero politico del XXI secolo da un orizzonte postmoderno, postnazionale e postcoloniale nella critica del capitalismo e della modernità. Una lettura della cultura che supera le tesi althusseriane dell'ideologia come adesivo o dispositivo classista nella quale i mezzi di comunicazione sono portavoce della classe dominante, nella misura in cui il suo lavoro ci propone una concezione aperta del marxismo che pensa l'ethos e la cultura come modo di essere e carattere, come abitudine, dimora o rifugio nell'indissolubile unità storico-materiale del soggetto-mondo e delle sue forme di costruire le ecologie di vita dal campo labile e conflittuale delle mediazioni.

Riferimenti bibliografici

- Arizmendi, Luis; Julio PEÑA Y LILLO; Eleder PIÑEIRO (Coords.) (2014). *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el Siglo XXI*, Quito: IAEN.
- Echeverría, Bolívar (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/EL Equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Moraña, Mabel (Ed.) (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, Quito: Corporación Editora Nacional.

ⁱ Ricercatore e Docente di Teoria della Comunicazione dell'Istituto Universitario di Studi sull'America Latina dell'Università di Siviglia. Editore della Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación [Rivista di studi per lo sviluppo sociale della comunicazione] (REDES.COM) (www.revista-redes.com), è Presidente dell'Unione Latina dell'Economia Politica dell'Informazione, la Comunicazione e la Cultura (www.ulepicc.net) e Direttore Generale di CIESPAL . www.franciscosierrecaballero.com