

Dos Ecuadores: antagonismo, conflicto y Gramsci en la mitad del mundo

Carlos De Domingo Soler*

Resumen: En este artículo trato de argumentar sucintamente la existencia ficticia y simbólica de *dos Ecuadores*, contradictorios y antagonicos, fruto de la polarización social que causó el régimen de Rafael Correa Delgado. En este marco, estudiaremos la construcción discursiva del Otro, toda vez que podremos comprobar la actualidad de la filosofía de Antonio Gramsci en la configuración política del Ecuador.

Palabras clave: Antagonismo, conflicto, correísmo, el Otro, Gramsci, narrativa.

Abstract: In this brief article we will argue the fictional and symbolic existence of two contradictory and antagonistic Ecuadorian realities, fruit of the social polarization that the country went through during the Correa regime. In this context, we will study the discursive construction of the other Ecuadorian reality and we will check the relevance of Antonio Gramsci's philosophy in the political configuration of Ecuador.

Key words: Antagonism, conflict, correism, the Other, Gramsci, narrative.

* carlosedomingosoler@gmail.com

IDE Business School

SUMARIO.

I. Introducción: Las caras de la moneda. II. Antagonismo (I): Bipolaridad narrativa. III. Antagonismo (II): Lectura moral. IV. Antagonismo (III): Discurso. V. Antagonismo (IV): Inoculación. Orígenes del Otro. VI. Gramsci en la mitad del mundo. VII. Los dos Ecuadores. Bibliografía.

La memoria se transmite de padres a hijos.

El mundo es una lucha eterna entre una memoria y otra memoria opuesta.

Haruki Murakami.

I.- INTRODUCCIÓN: LAS CARAS DE LA MONEDA.

Tras una década de correísmo, el cual, omnipresente, incardinó la práctica totalidad de esferas que constituyen la convivencia social, podemos convenir que todo ciudadano ecuatoriano –desde el primero al último, incluso ciudadanos latinoamericanos y extranjeros– posee un criterio claro y preciso sobre las implicaciones que para el Ecuador tuvo el surgimiento de la denominada Revolución Ciudadana y el desarrollo del régimen de Correa Delgado.¹ El calado social y político que dejó el conjunto comunicacional de narrativa, discurso y políticas públicas del correísmo es profundo en el imaginario colectivo. Consecuentemente, también es profundo el clima de polarización popular que, heredado del estado de confrontación natural del régimen, aqueja en la actualidad a la sociedad ecuatoriana.

En este contexto, un gran segmento de la ciudadanía considera que las políticas emprendidas por el Gobierno de Correa Delgado fueron óptimas para el Ecuador y sus gentes: estas adentraron al país en la modernidad y aumentaron su competitividad regional, procurando un *cambio* radical constatable, satisfaciendo anhelos históricos de justicia e igualdad. En sentido narrativo, el Ecuador a.C. –antes de Correa– atravesaba una *situación revolucionaria* insostenible, en sentido leninista, causada por la opresión de los de *abajo* a manos de los de *arriba* (Sader, 2009: 124). Según la narrativa correísta, el Ecuador alcanzó la mayor conquista de derechos de la historia nacional –redactando, como sabemos, un texto constitucional notoriamente garantista–, índices de igualdad y equidad esperanzadores, el acceso común a los recursos y la reducción drástica de la pobreza, todo ello fruto de un manejo impecable de la economía y los sectores estratégicos y del

¹ Ello puede comprobarse hasta la actualidad, habiéndose demostrado –concretamente, en las Elecciones Seccionales de 2019 y en los hechos violentos ocurridos en octubre de 2019– que el *fantasma* correísta continúa vivo, tanto fuera como dentro de las instituciones.

prestigio internacional del régimen correísta. La Década Correísta, por ende, constituyó la etapa dorada del discurrir histórico ecuatoriano. Por primera vez desde los tiempos de Alfaro, el gobierno nacional veló por el bienestar de la *sociedad civil de los de abajo* –en el decir de François Houtart–, los explotados y los oprimidos, los discriminados, la *clase subalterna* descrita por Gramsci², los ninguneados y los humillados durante la *larga y triste noche neoliberal*, aliviando la frontera social que los *Incluidos* habían desplegado sobre los *Excluidos* (Žižek, 2009). Siguiendo la máxima marxista-leninista, se alcanzó un gobierno revolucionario con la mirada *hacia abajo* (Follari, 2014), en el que *el saber producido arriba tiene que ser a la vez poder abajo, tiene que construirse con los de abajo y constituirse en saber/poder del pueblo* (Rauber, 2011: 33). Así, el correísmo rearticuló la categoría *pueblo*.³ En palabras de Portantiero (1979), *es la propia categoría de pueblo la que debe ser construida, en tanto voluntad colectiva; el pueblo no es un dato sino un sujeto que debe ser producido* (§4). Y profundiza Pablo Pizzorno (2017):

El tránsito de la situación de clase a la conformación de lo popular implicaba un proceso de acción política hegemónica que se condensaba en la construcción de un “pueblo”, no como el despliegue de una esencia inmanente ya dada previamente, sino como una elaboración propia del arte de la política (p. 116).⁴

El régimen correísta introdujo la *novedad* –en el sentido dado por Arendt– en la vida política nacional, la ruptura temporal con los *viejos tiempos*, terribles y de infausto recuerdo. Parte del apoyo masivo que Alianza PAIS obtuvo allá por 2006 resultó de la no-identificación de la organización como *partido político* –término cada vez más denostado (De Diego, 2008; Cohn-Bendit, 2013)–⁵ Frente a las organizaciones partidistas causantes de la desconexión orgánica que, *de facto*, presidía las relaciones gobernantes-gobernados, Alianza PAIS fue considerada como la extensión contestataria del *pueblo* –*el pueblo en movimiento*, o *el movimiento del pueblo*–. Ello fue posible gracias a la confección de una narrativa asentada sobre la base de una identidad compartida y la nominación de un enemigo común –ya desde la primera victoria electoral de Correa Delgado pudimos observar

² Entendiendo el concepto de *sociedad civil* como lo hicieron Hegel y Gramsci, esto es, como la *hegemonía política y cultural de un grupo social determinado sobre toda la sociedad como configurador ético del Estado*. Cfr. Gramsci, A. (2009). *Las maniobras del Vaticano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.

³ Anecdóticamente, la rearticulación de la categoría exclusiva y restrictiva de *pueblo* es una constante populista: [Yo = Pueblo; Otro = -Pueblo]. Véanse las cuentas de twitter de Evo Morales (@evoespueblo) y Gabriela Rivadeneira (@GabrielaEsPais), o el famoso slogan “Lenín es Pueblo” de las Elecciones Presidenciales de 2017, breves enunciados que remarcan la pertenencia de dichos personajes políticos al *pueblo*, cuyo sujeto antagónico, sostiene Laclau, es el *bloque de poder*, categoría reservada para el *Otro*.

⁴ Partiendo del pensamiento de Maristella Svampa y Massimo Modonesi, Pizzorno escribe: *en medio del cuestionamiento epocal del neoliberalismo una serie de proyectos progresistas supieron controlar y monopolizar lo plebeyo, a través de una política orientada concreta y discursivamente hacia lo social, subrayando su origen “desde abajo” mientras, al mismo tiempo, verticalizaban la relación con los movimientos sociales* (Op. cit., 116).

⁵ No debería extrañarnos, pues, que dentro de las labores de rearticulación discursiva y redefinición conceptual de los ideólogos revolucionarios postsoviéticos, habida cuenta de la obvia falibilidad del *Partido* y el hartazgo global hacia el corporativismo partidista, Alianza PAIS fuera constituido como un *movimiento político* –hipotéticamente, *ciudadano, popular, espontáneo, novedoso, limpio*–.

destellos de la teoría del antagonismo de Schmitt, según la cual la dicotomía *amigo/enemigo* es el principal elemento constitutivo de la política—.

En contraposición, el otro gran segmento de la ciudadanía ecuatoriana considera que el Gobierno de Correa Delgado fue un régimen déspota y fascista. En él se recortaron las libertades individuales, se censuró a los medios de comunicación privados e independientes, se criminalizó la crítica, la propaganda oficial inundó los espacios públicos y se erigió un Estado omnímodo de corte soviético y tintes orwellianos. Colosal y monstruoso, este desplegó sus innumerables ramificaciones políticas y administrativas inmiscuyéndose obscenamente en la cotidianidad nacional, bajo la idea colectivista de que *la libertad no es solo un asunto individual y privado, sino que más bien está determinada por la sociedad, por el Estado en que vivimos* (Marcuse, 1970: 142). Ello por no mencionar los presuntos actos de corrupción atribuidos a los principales prohombres del correísmo, hechos que, además de delictuales, condenarían a la Revolución Ciudadana al *argumento de apariencia* acuñado por los postmarxistas (véase Laclau y Mouffe, 2015: 49).

II.- ANTAGONISMO (I): BIPOLARIDAD NARRATIVA.

Muy escuetamente, acabamos de leer las principales líneas argumentales de dos narrativas contrapuestas y maniqueas, en pugna constante, absolutamente dialécticas y dialécticamente absolutas. Ansiosas ambas de monopolizar la *verdad*. Como sostuvo Rancière, *la verdad es una construcción discursiva y práctica, el efecto de una trama argumentativa que al mismo tiempo construye el espacio perceptible de la argumentación* (citado en Ardití, 1997: 49). El *término medio* clásicamente atribuido a Horacio, Aristóteles y San Agustín, en relación con las narrativas políticas, quedó condenado al ostracismo. Esta imposibilidad de alcanzar un consenso o, si se prefiere, este disenso visceral, certifica la ruptura de toda intersubjetividad. Ya conocemos el funcionamiento de las sociedades polarizadas: en ellas las *zonas grises* —como espacios de indefinición— no guardan buen pronóstico, la visión de los ciudadanos es, como suele decirse, en blanco y negro. Si para algunos la Revolución Ciudadana fue un exponente de bondad, para otros fue un exponente de maldad. Quien piensa distinto, quien defiende la narrativa opuesta, es el *Otro*. En el Ecuador d.C. —*después de Correa*— coexiste una dualidad de narrativas opuestas entre sí, dicotómicas y dialécticas. Sus implicaciones fácticas provocan el desdoblamiento de la esfera de lo real: surgen tantas dimensiones orgánicas como capas simbólicas son capaces de abstraer los individuos. Ambas narrativas han probado ser capaces de adentrarse en cualquier esfera social, política y ética, desde su núcleo más simple —*infraestructuras* en términos marxistas— hasta influir y conformar completas cosmovisiones —*superestructuras*—.

La organicidad de las narrativas permite su expansión y evolución, la penetración en la conciencia colectiva, la ocupación y conquista de los espacios transversales. La propia lógica bipolar empuja a los sujetos a *tomar partido*⁶, a organizarse en conjunción con/contra los demás. A raíz del supuesto clásico del *hombre como animal social*, así lo describe la teoría del actor-red de Michel Callon y Bruno Latour: como personas, tratamos de huir de nuestra condición de *micro-actores* para constituirnos en un *monstruo colectivo* suturado en torno a una definición concreta del mundo común.⁷ El fenómeno que aquí denominamos comunión narrativa –koinonía– es polivalente, totalizador y holístico.⁸ Althusser mantenía que la *instancia discursiva* –heredera de la *instancia ideológica*– es *constitutiva de todos los aspectos de la vida social*. Acorde al post-estructuralismo, ¿qué no puede lograrse por medio de la instancia discursiva?⁹ La bipolaridad narrativa abre la puerta al maniqueísmo social propio de la obra de Steinbeck: *y, como todas las historias que se narran muchas veces y que están en los corazones de la gente, solo tiene cosas buenas y malas, y cosas negras y blancas, y cosas virtuosas y malignas, y nada intermedio*.¹⁰

La suscripción narrativa puede darse conscientemente, por medio de operaciones intelectivas y cognitivas, o bien espontáneamente, sin mayores requisitos taxonómicos. Althusser defendía la imposición inconsciente de los *sistemas de representaciones*. La suscripción narrativa funciona siguiendo el modelo rizomático propuesto por Deleuze y Guattari (1972). La organización de sus partes, pues, no sigue un orden de subordinación lógica al estilo del *arbor porphyriana* sino un crecimiento caótico y asimétrico. La suscripción narrativa no se limita a la defensa de una interpretación discursiva sesgada. Más bien versa sobre la comunión interiorizada, como la koinonía, como una fe que no requiere planteamientos a cabalidad. Ignora condiciones sociales, culturales, económicas, religiosas e intelectuales, estéticas, éticas y experienciales. La narrativa contiene, a modo de relato, la práctica totalidad de elementos posibles de la vida terrenal y espiritual. La estructura literaria, el orden estético, el trasfondo ideológico y conductual y el

⁶ Como decía Gramsci (2011b), *vivere vuol dire essere partigiani* (p. 19).

⁷ De esta teoría únicamente nos interesa este elemento específico. Se trata de una teoría altamente criticada por su visión deshumanizadora y excesivamente tecnológica de la persona como *actor* o *actante* que interviene en una *red* o conjunto de relaciones de producción de conocimiento.

⁸ Escribió Stalin que *cualquier fenómeno puede ser entendido y explicado si se le considera en su inseparable conexión con los fenómenos que lo rodean* (1976: 837). No es posible, pues, aproximarse al fenómeno de la suscripción narrativa desde la desatención holística de la totalidad de aquellos elementos exógenos y/o endógenos que facultan dicha suscripción. Gramsci, por su parte, propugnaba por una *comprensión amplia de la política*, según la cual *todo es política, todos los campos de la realidad social están atravesados por ella* [la política, entendida como *ideología*]. Cfr. Rodríguez Rincón, Y., y Mora Lemus, G. (2016). *Antonio Gramsci. Subjetividades y saberes sociales*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, pp. 8-9.

⁹ Solo y únicamente a través del discurso, el color negro puede ser claro, el color blanco oscuro, los niños nacer con genitales femeninos y las niñas con genitales masculinos. Recordando a Orwell, solo por medio del discurso 2 + 2 puede ser cualquier otro número distinto al 4.

¹⁰ Steinbeck, J. (2002). *La Perla*. Barcelona, España: Edhasa.

contexto histórico de todo hecho controvertido se haya ordenado y determinado por una narrativa. Por ende, la suscripción narrativa, caracterizada por su espontaneidad y sencillez, comporta un ejercicio de profundización epistemológica y ontológica. *Comulgar*, en este sentido, significa *unarse*, hacerse uno en el seno narrativo.

Toda narrativa se otorga sentido intrínsecamente, reinterpretando las pulsiones morales de la sociedad, reescribiendo hechos históricos, revirtiendo las acepciones del lenguaje –véase el trabajo de Corrêa de Oliveira–, subvirtiendo la cultura y la norma. Su justificación es endógena, inserta en su interior. Por definición, las narrativas políticas no se legitiman entre ellas, carecen de toda intersubjetividad, destierran cualquier atisbo de las relaciones agonísticas propuestas por Mouffe (2014). La única mención inter-narrativa posible es su negación absoluta. Las narrativas políticas diseñan y estructuran sus propias cosmovisiones –las cuales justifican su teleología y su existencia– y sus propias normas, las cuales buscan equiparar con las *normas morales universalmente obligatorias para toda la humanidad* que decía Rawls. Son envolventes, extensibles a cualquier esfera: bregan por congestionar el imaginario social, generan *pactos de lectura* que condicionan la retina colectiva.

Es esta realidad bipolar la que da pie a considerar la existencia de *dos Ecuadores*. Como nación, el Ecuador se fractura –narrativamente– en dos: de un lado, el [Ecuador¹] maneja la acepción hegemónica del concepto de *patria* propuesta extensiblemente por el correísmo; por otro lado, el [Ecuador²] defiende su acepción contrahegemónica, propia del polo de oposición. En la instancia narrativa, no hay nada más subjetivo que la realidad: podemos pasar de una única e inmutable realidad a una diversidad de realidades, que parten obligatoriamente del hecho de ser contradictorias en sí y entre sí. Los *dos Ecuadores*, pues, representan dos realidades contradictorias.¹¹ Ambas ideas de país se relacionan dialécticamente, negándose mutuamente. En palabras del sardo, *un determinado momento histórico-social no es nunca homogéneo, sino por el contrario, rico en contradicciones* (Gramsci, 2011a: 130). Ambas narrativas son némesis, *bandos* en sentido agambeniano, en referencia *tanto a la vida excluida de la comunidad* –que aquí podemos asimilar con la oposición– *como a la insignia del soberano* –el correísmo– (Castro, 2016: 136). Y, por ende, en el seno de cada *bando* tiene lugar un proceso de adopción narrativa –sentimental, intelectual, doctrinal–, rupturista y endoargumentativo. Así, encontramos que [Ecuador¹ = -Ecuador²] y [Ecuador² = -Ecuador¹].

III.- ANTAGONISMO (II): LECTURA MORAL.

¹¹ En sentido hegeliano, *contradicción* es la *oposición incluyente entre dos extremos que no pueden ser definidos o subsistir por sí mismos sin una referencia a su opuesto; o un antagonismo entre dos polos que se constituyen por su oposición y se reproducen mutuamente* (citado en Larraín, *Op. cit.*, pp. 64, 158).

El fenómeno político es impostergable e inherente a nuestra cotidianeidad social. La política define, incardina y direcciona el significado de los valores morales vertebradores de nuestras relaciones sociales –las cuales, siguiendo el pensamiento foucaulteano, se desarrollan como relaciones de poder–. La política, por tanto, es un lente condicional, un prisma. Y, como tal, como defiende en otro texto¹², la política y su subsunción ideológica actúan simulando las estructuras mentales de la verdad y la fe cristiana, abrogándose la herencia de un *finalismo teleológico análogo al religioso* (Gramsci, 2011a: 71).

No tan alejado de la liza política, el terreno en que se forman y desenvuelven las pasiones es convulso, movedizo. Es común escuchar que el ámbito de *lo pasional* –malinterpretado como sinónimo de *lo libidinoso*– es una suerte de configuración apolítica, impolítica o de escasa profundidad política. Al contrario, Mouffe (2014) sostiene que la misión de la política moderna consiste, precisamente, en *sublimar las pasiones* (p. 28). Y, tal como parece, las contingencias propias de *lo pasional*, cada día más, han penetrado en la esfera ontológica política. Se certifica, pues, la imposibilidad de cualquier epistemología que carezca de un prisma fundacional político, tanto pasional como estrictamente ideológico. La política, argumentan los postmarxistas, se ha trasladado a las arenas de lo moral, examinándose toda expresión política a partir de un registro moral (Mouffe, 2007: 12-23). ¿Ello supone que la política ha perdido *racionalidad*? ¿Acaso la ecuación política ya no se fundamenta en la razón –en la toma de decisiones, en la existencia de *razones*, en el ejercicio del raciocinio–? Diré más, ¿alguna vez llegó a fundamentarse cualquier expresión política en el imperio de la razón?

Asentada la política en el registro moral, según defienden los autores postmarxistas, la *differentia specifica* política, en sentido schmittiano, es la subsunción de la contraposición binaria amigo/enemigo en la dicotomía entre el bien y el mal. Siendo el agente político *amigo* esencialmente *bueno*, y el agente *enemigo*, naturalmente *malo*, queda manifiesta la inevitable imposibilidad de alcanzar, eventualmente, cualquier estado mínimo de intersubjetividad fáctica-moral –refiriéndonos, aquí, a la valoración moral que cada agente realiza sobre un hecho concreto, con independencia de su participación en el mismo o la información que posea–. Las *diferencias* entre los adeptos del régimen correísta y los simpatizantes de oposición se contemplan, en la praxis, como la pugna performativa que representa, en términos corporales y cotidianos, la disyuntiva polar bien/mal. A través del régimen de diferencias, se endosa a cada acción –hecho, opinión, discurso, argumento– una valoración moral, necesariamente ubicada en el espectro categórico del bien y del mal.

¹² De Domingo, C. (2019b). *Ecuador a.C. – Ecuador d.C.: una lectura mesiánica del correísmo*. Inédito: actualmente en proceso de publicación.

Como es sabido, la teoría kantiana postula la propensión igualitaria de la naturaleza moral humana, tanto hacia el bien como hacia el mal. No obstante, en el marco de las narrativas políticas, la propensión hacia cualquiera de los dos polos morales es determinista –*viene dada*–. Las narrativas políticas ignoran la existencia de un abanico conductual intermedio que palíe las tensiones entre los extremos. La apropiación narrativa del bien es absoluta: *Yo soy bueno* –no medio-bueno, o mayoritariamente bueno, *soy bueno* en plenitud–. Del mismo modo, el endoso del mal en el *Otro* también es absoluto: *el Otro es malo* –no medio-malo, o mayoritariamente malo, sino *rotundamente malo*. Desde una perspectiva antropológica clásica, ¿se puede odiar *lo bueno*? ¿se puede amar *lo malo*? A simple vista, parecería contrario a nuestra naturaleza humana: en todo caso, *odiamos* lo malo, y *amamos* lo bueno. No es descabellado, partiendo de la asimilación moral del *Yo-bueno/Otro-malo*, que Rancière (2005) igualara la *identificación del Otro* con el *objeto de odio* (p. 5).¹³ Por definición, no cabe, siquiera momentáneamente, un conato de intercambio entre ambas posiciones. Si *Yo soy bueno* –¿acaso no cree todo *Yo* que es bueno? ¿acaso no lo *creemos todos*?– y el *Otro* me entorpece, me niega, me confronta, ¿no es, el simple hecho de contradecir performativamente *lo bueno* de mi *Yo*, el rasgo más esencial de *lo malo* del *Otro*?¹⁴ La pugna narrativa –cualquiera de ellas, en su estamento más elemental– posee propiedades de imantación polarizadora: se articula sobre la *apropiación absoluta* de la idea de bien y el *endoso absoluto* de la idea de mal en el cuerpo del *Otro*. Toda pugna narrativa comparte este matiz: la deseabilidad del bien como ideal inspirador de la praxis del *Yo*, y la valoración categórica y estigmática del mal que incardina la conducta de negación –destrucción, reacción, erradicación– del *Otro*. Ciertamente, la cuestión política-narrativa discurre a través de la apropiación del bien y la categorización adversa a todo aquel hecho contingente que contraríe *lo bueno* de mi *Yo-nosotros*. Salvando las distancias del caso particular, así lo sostuvo Schmitt (2016):

Quando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), [...] con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo (pp. 84-5).

Para Agustín de Hipona el bien se identifica con el *ser* –el bien *es*–, mientras que el mal supone el *no-ser*, entendido como el impedimento del *ser*. En Kant el mal no solamente es el *contra-concepto del bien*, sino la misma puesta en duda de su existencia. Sin pertenecer a la tradición kantiana –ni mucho menos–, Rancière acabaría acuñando el concepto de *desacuerdo*, que describe aquella *situación de habla en la que se pone en entredicho no solo el objeto, sino la capacidad de los interlocutores para*

¹³ Nótese que, mientras para Rancière el *Otro* es el *objeto de odio*, para San Agustín el matiz constitutivo de la colectividad es, como ya tendremos ocasión de mencionar, *el acuerdo común sobre el objeto de amor*. Se evidencia así la contraposición irrevocable entre dos concepciones antropológicas del ser humano, la primera clara heredera del pesimismo antropológico, y la segunda de inspiración cristiana-clásica.

¹⁴ En clave agustiniana, el mal es la privación del bien, es un atributo contestatario, de negación.

hacerse entender mediante palabras (citado en Ferreirós Matus, 2015: 4). ¿Y cómo *categorizamos* y *socializamos* las ideas de bien y de mal? Mediante palabras. Según esta noción, los individuos interpretamos *lo mismo* –misma palabra, mismo hecho, misma contingencia– como tendente indistintamente al bien o al mal, preconizando la ruptura de toda intersubjetividad política-moral. Por ende, si el amplio espectro de la Revolución Ciudadana pertenece al *bien*, el proyecto de oposición –por cuanto busca su *erradicación*, representando su negación política y su *riesgo-de-no-ser-debe* pertenecer al *mal*. Y también a la inversa. El conjunto de oposición pertenece al *bien* por cuanto contradice a la Revolución Ciudadana como agente del *mal*. La propia dicotomía amigo/enemigo, que aquí estamos asimilando a la diatriba bien/mal, convierte a todo sujeto político no identificado claramente como *amigo*, *eo ipso*, en *enemigo* (Schmitt, 2016: 142).

El binomio amigo/enemigo de Schmitt, de muy marcada herencia hegeliana, no profundiza en el estudio de la significación del bien y del mal, tampoco en la traslación del bien y del mal a las distintas fuerzas libidinales. Al contrario, Schmitt consideraba la existencia de afinidad y antagonismo como el requisito más fundamental de articulación de la dimensión política –no siendo, para el autor alemán, un tema central la diatriba bien/mal, cuando, en una capa inferior de profundidad, encontramos el binomio amigo/enemigo–. No obstante, podemos extrapolar del pensamiento schmittiano la lectura de la distinción amigo/enemigo como hábitat dialéctico de la valoración moral entre el bien y el mal, cumpliendo así la moralización de la política alertada por los postmarxistas. Cabrían, pues, los siguientes enunciados: *eres amigo porque, al igual que Yo, eres bueno*; o *eres enemigo porque, al contrario que Yo, eres malo*. Asistimos a una dinámica envolvente y expansiva, que categoriza a los sujetos en función de previsiones de afinidad y hostilidad –¿será mi *amigo*? ¿será mi *enemigo*?–.¹⁵ En concordancia, los individuos, en su día a día político, fungen como fuerzas de choque en la batalla mística entre el bien y el mal –entre los agentes políticos-partidistas del bien y los agentes políticos-partidistas del mal–. Se confirma, pues, la vigencia de la noción de *enemigo incidental* brevemente mencionada por Rousseau, profundizada por Žižek (2016) y su concepto de *enemigo interpuesto* (p. 52), según la cual las personas somos meros peones luchando las guerras de nuestros reyes, azuzados, como ya veremos, por el convencimiento pseudo-divino que se desprende de la koinonía de la *suscripción narrativa*.

¹⁵ Según la teoría schmittiana, la *hostilidad* es el presupuesto esencial del estado de guerra. Véase *Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo*, en Schmitt, *Op. cit.*, 2016: 139. Cfr. *Ibid.*: *Pues es constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha. [...] Igual que en el caso de la palabra "enemigo", aquí debe tomarse la palabra "lucha" en su sentido esencial y originario. No significa competencia, ni la pugna "puramente intelectual" de la discusión, ni una "porfía" simbólica que en realidad todo el mundo lleva a cabo de una u otra forma, ya que toda vida humana no deja de ser una "lucha", y cada hombre es un "luchador". Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto* (pp. 64-5).

IV.- ANTAGONISMO (III): DISCURSO.

En la praxis dialéctica-antagónica, la categoría de bien es autodenominada y autoinvocada. En efecto, no se espera que un agente político externo afirme el bien de otro cuerpo ajeno al constructo del *Yo-nosotros*. La práctica del bien es reconocida desde la propia subjetividad –*Yo soy bueno porque actúo bien, así que me reconozco bueno*–. Al contrario, el mal requiere de la nominación externa, de la acusación contra el *Otro* de ser un agente del mal –*el Otro es malo porque actúa mal, así que Yo le señalo como malo*–. Esta práctica, tan característica de la modernidad política, como ya afirmamos, convierte el fenómeno político en una pugna entre extremos binarios, desencadenando un nudo gordiano. Esta no solo perjudica la óptica política –en sentido heideggeriano–, sino que torpedea los consensos y los acuerdos mínimos, los cuales acaban perdiendo su condición ficticia de panacea social.¹⁶

El fenómeno de la polaridad política, social y cultural es el resultado de una confrontación previa, de una expresión popular y colectiva de identificación, representación y organización contradictoria del *Yo-nosotros* con respecto a los agentes del *alter*. Bebe de un sentimiento de fricción –construido y moldeado en base a una realidad sociopolítica constatable, aún subyacente, y su textualización discursiva–. Como decía Plessner, el hombre es un ser que se distancia. ¿No aprendimos de Schmitt que, para *incluir* –acercarnos– es indispensable *excluir* –distanciarnos–? Históricamente, los agentes políticos han *direccionado* los sentimientos populares –*las pasiones*– a través de la labor discursiva. En palabras de Laclau (1977), *every class struggle at the ideological level simultaneously to its ideological discourse by presenting its class objectives as the consummation of popular objectives* (p. 109).

Pero ¿qué persiguen los agentes políticos? Prescindiendo del pensamiento foucaulteano y su fijación con el poder, ¿cuál es el objetivo más profundo de los agentes políticos? Para Rancière, el objetivo principal, quizás pecando de naif, es garantizar el proceso de *totalización universal* como expansión orgánica, aunando a la comunidad política –¿o deberíamos decir *impolítica*?– en un único todo. Esta pretensión de totalización –por definición, protototalitaria– difícilmente puede obtenerse gracias al convencimiento, a la práctica democrática liberal o al reconocimiento de la legitimidad de los parallogismos políticos, morales y axiológicos. En su lugar, surge el concepto de *ultra-política* acuñado por Žižek (2001), que supone *el intento de despolitizar el conflicto, llevándolo a un extremo por medio de la militarización directa de la política, reformulándolo como la guerra entre “nosotros” y*

¹⁶ Consecuentemente, según Schmitt, *el consenso racional inclusivo es imposible*. Cfr. Mouffe, *Op. cit.*, 2007: *todo consenso se basa necesariamente en actos de exclusión* (p. 18). Para Engels *la república democrática* [como ideal político] *no suprime el antagonismo; por el contrario, no hace más que suministrar el terreno en que se lleva a su término la lucha por resolver este antagonismo*, en Engels, Friedrich. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, España: Alianza Editorial.

“ellos”, nuestro “enemigo”, sin ninguna base común para el conflicto simbólico (p. 208). Como veremos más adelante, la confección lingüística del discurso es imprescindible para imputar el régimen-de-responsabilidades-del-conflicto –¿quién fundó *nuestra* relación antagónica?–.

El régimen de Correa Delgado escribió su narrativa oficial a tal efecto. En ella, el riesgo destructivo –el Armagedón, el Leviatán, el Ragnarök¹⁷– procede del *Otro*, de un *Ello* móvil y circunstancial, sucesivo pero permanente –cualquier extensión del romántico *enemigo* neoliberal, a saber, la oposición, los organismos internacionales, los medios de comunicación privados, la banca, etc.–, causante último de la *catástrofe que todo lo arrasará* descrita por Sorel (s.f.: 20).

VI.- ANTAGONISMO (IV): INOCULACIÓN. ORÍGENES DEL *OTRO*.

¿El antagonismo nace? ¿O el antagonismo se hace? ¿Qué amerita la existencia de antagonismos? Más allá de las teorías contractualistas, ¿existe un origen del antagonismo? Y, de ser así, ¿en qué se fundamenta?

Para contestar concisamente a estas preguntas y, sobre todo, para fomentar su debate, propongo tratar lo que me gusta denominar *inoculación antagónica (inception)*, fenómeno social mediante el cual los agentes externos al propio sujeto inoculado ejercen en él una influencia tal que naturalizan moral y culturalmente una determinada pulsión antagónica, instalándola en el sujeto de forma irracional y visceral, conformando sus rasgos identitarios de sutura sociopolítica y haciéndole *madurar* en el seno de relaciones antagónicas amigo/enemigo. Según esta posibilidad, el antagonismo puede ser inducido.¹⁸ El antagonismo comúnmente se desliza desde los contextos sociales y familiares, al ser estos los que mayor confianza transmiten en los individuos *en crecimiento* –inmersos en sus propios procesos de subjetivación– y los que constituyen los *role models* más inmediatos.¹⁹ Las relaciones antagónicas –o, al menos, la *fobia al Otro* descrita por Cornelius Castoriadis– también surgen del folklore popular y los relatos tradicionales, rebosantes de carga moral, valoraciones y estigmas, incluso de los cuentos infantiles, tal como demostró Bruno Bettelheim (2006).

La inoculación es posible gracias a la confianza que el sujeto medio-inoculador genera en el sujeto-inoculado. El sentimiento de aversión hacia el *Otro* se absorbe del contexto cercano,

¹⁷ Cfr. De Domingo, C. (2019b). *Op. cit., passim*.

¹⁸ Y, efectivamente, abundan los ejemplos en los que, por prejuicios familiares o adoctrinamiento político, los hijos perpetúan las conductas de sus mayores.

¹⁹ Cfr. Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión. Cfr. Larraín, *Op. cit.*, II: 129: el autor chileno define los *aparatos ideológicos de Estado* como aquellos *conjuntos de instituciones especializadas tales como la familia, la educación (sistema de escuelas públicas y privadas), las comunicaciones (prensa, radio y televisión), las religiones (sistema de diferentes iglesias), los sindicatos, la cultura (literatura, arte, deportes), etc.; en ellos se concentra la ideología; mientras los aparatos represivos pertenecen a la esfera pública, la mayoría de los aparatos ideológicos de Estado son parte del dominio privado*.

motivado, sea consciente o inconscientemente, por el ejemplo performativo de un agente *amigo*. Puede formarse a causa del desconocimiento –como ausencia de conocimiento, formado e informado–, sobre la implicación real de las relaciones de poder que nos rodean y constituyen nuestra cotidianeidad. Como sabemos, los sujetos, a lo largo de nuestros respectivos procesos de maduración, observamos y absorbemos conductas, tanto positivas como negativas, de nuestros ámbitos doméstico y familiar.²⁰ Por supuesto, también observamos y absorbemos un planteamiento ideológico o una vinculación religiosa, y, por ende, un modelo antagonista. Como muy convenientemente dice Proverbios 22: 6, *instruye al niño en su caminar, y aun cuando fuere viejo no se apartará de él*. Desde las antípodas ideológicas, análogamente afirmó la feminista radical Shulamith Firestone (1976): *la naturaleza de la unidad familiar es tal que impregna más profundamente al individuo que cualquiera otra de nuestras organizaciones sociales* (p. 283). Posiblemente la mejor expresión de esta idea se encuentra en el concepto de *arraigo* de Simone Weil (1996):

Echar raíces [arraigo] quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. [...] Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. [...] El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente (p. 51).

También Gramsci (2005) explicó que *el individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos* (p. 438). Por su parte, Michel Onfray (2009) localizó el epicentro moral de Adolf Eichmann en la formación filosófica recibida de su progenitor, demostrando el poder de la *crianza en ideología* en la configuración moral de los individuos. Efectivamente, la educación y los procesos de enseñanza sobredeterminan las estructuras psicosociales futuras. El antagonismo procede de narrativas y contingencias, de configuraciones políticas y culturales, de miedos. Ningún niño teme al *cuco* por predisposición biológica, ni siquiera por un miedo lógico –¿alguna vez lo ha visto? ¿qué aspecto tiene? ¿alguna vez lo ha escuchado detrás de su armario? ¿conoce a alguien que haya sido atacado por él?–. Los niños temen al *cuco* porque, *no conociéndolo*, les ha sido culturalmente inoculado un temor hacia él por el sujeto medio-inoculador más próximo –progenitores, familia extendida, escuela, núcleos sociales–. Según Castoriadis, el antagonismo posee otra acepción: es el *temor a la*

²⁰ Si bien para el tomismo *la unidad de la familia no es una unidad orgánica sino solo una unidad de orden, y por tanto que los miembros individuales de estas sociedades conservan una esfera de acción que es diferente de la del todo*; Véase Strauss, L., y Cropsey, J. (comp.) (1993). *Historia de la Filosofía Política*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, p. 253. Tampoco podemos negar la influencia de la cercanía familiar, más aún en el rango de edades en el que los sujetos aún no han visto conformada plenamente su personalidad, mucho menos su criterio particular.

Otredad, la *fobia hacia el Otro*. Y, como constructo social en ocasiones ilógico, el antagonismo – también como *miedo*– se puede inocular en los sujetos a partir de un sencillo itinerario – estimulación, reiteración, performance, narrativa–, a saber:

i.- En primer lugar, debe darse la etapa de estimulación, concordante con la fase de *afirmación* descrita por Gustave Le Bon, en la cual el sujeto medio-inoculador *hace nacer* en el sujeto inoculado una idea orgánica determinada con respecto a un *Otro*.²¹ Resulta fundamental que, previamente, el sujeto medio-inoculador sea reconocido expresa o tácitamente como figura de autoridad o transmisor de confianza.

ii.- Ahora bien, la estimulación debe ser reiterativa. El discurso debe repetirse constantemente, debe introducirse en la totalidad de dinámicas sociales que mantenga el sujeto inoculado, incluso en las más básicas y elementales. Poco importa las cualidades de dichas dinámicas sociales, lo verdaderamente importante es la penetración del discurso en el marco relacional. Como sabemos, la repetición es un método natural de aprendizaje. Sugería Le Bon (2014) que *el poder de la repetición se debe al hecho de que la afirmación repetida se fija, en el largo plazo, en aquellas regiones profundas de nuestro yo inconsciente en las cuales se forjan las motivaciones de nuestras acciones; al pasar cierto tiempo, olvidamos quién es el autor de la afirmación repetida, y terminamos por creer en ella*. En este punto, tendría lugar la fase de *contagio* expuesta por Le Bon.

iii.- Después de un lapso temporal –incierto e indeterminado, si bien estrictamente exponencial al correcto desarrollo de las labores descritas–, el sujeto comenzará a performar las *verdades* contenidas en el discurso, expresando implícitamente hacia quién o qué se dirigen las pulsiones de contradicción y negación, practicando y demostrando el antagonismo en su medio cotidiano, y, lo más importante, explicando, escogiendo y viviendo sus relaciones sociales a partir de este. Generalmente, el sujeto no sabrá explicar con razones y argumentos lógicos su sentimiento antagónico, o bien podrá explicarlo por medio de construcciones argumentativas cíclicas y repetitivas, con escaso criterio, provistas discursivamente. Llegado a este punto, tras haber performado continuamente el antagonismo inoculado –y habiéndolo integrado en sus relaciones–, el pensamiento del sujeto se habrá enmarcado en una narrativa concreta.²² Como afirma Lakoff, cuando los sujetos constriñen regularmente sus pensamientos a un marco específico, no cabe marcha atrás: el marco los acompañará de por vida.

²¹ Véase Freud, S. (1980). *Psicología de masas y análisis del yo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores, p. 80: [William McDougall] *explica esta absorción del individuo por la masa atribuyéndola a lo que él denomina el principio de la inducción directa de las emociones por medio de la reacción simpática primitiva*.

²² Cfr. Lakoff, G. (2016). *Política moral. Cómo piensan progresistas y conservadores*. Madrid, España: Capitán Swing; y Lakoff, G. (2019). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Barcelona, España: Ediciones Península. Véase *teoría del marco*.

A modo de anécdota, no es casualidad que, conociendo el tremendo poder de inoculación de nuestra cultura pop, la incidencia de coulrofobia en Estados Unidos se incrementara vertiginosamente en Estados Unidos tras el estreno en 1990 de la miniserie *It (Eso)*. Por ejemplo, obsérvese también cómo cambió la concepción cultural hegemónica hacia los tiburones después del estreno de *Jaws* en 1975. Siguiendo la idea de Castoriadis del antagonismo como *temor a la Otridad*, estos ejemplos demuestran que a través del medio cultural –concretamente, del cine, como medio de comunicación de masas– se instaló-reinstaló en la sociedad un miedo concreto, en este caso, hacia payasos y tiburones.

Decía Rancière (2005) que la *pasión identitaria* [aquella que revela *quién soy*] *es una cuestión de miedo: el miedo indeterminado que encuentra su objeto sobre el cuerpo del Otro* (p. 5). ¿Qué ocurre cuando un agente ejerce sobre el agente *enemigo* conductas antagónicas sin haberse molestado en indagar la causalidad de dichas conductas o el origen de la contingencia? Si el agresor *desconoce* el *origen* de la causa antagónica, ¿no habrá sido manufacturado y determinado por un sujeto medio-inoculador? El antagonismo, si bien ha estado presente desde los albores de la humanidad, no procede de la pulsión biológica humana. Si leemos Génesis 3, comprobamos que el antagonismo primigenio –el de la serpiente hacia Dios, o según la tradición, la Rebelión de Lucifer contra Dios– preexistía a la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén –hecho fundacional de la humanidad caída post-edénica–.²³ Como postula la corriente de la filosofía para la paz, las personas *no estamos genéticamente predestinados a odiarnos, a recrearnos en la violencia o a hacer la guerra para matar el aburrimiento* (Martínez Guzmán, 2005). El antagonismo se desarrolla por cuanto los propios sujetos, consciente o inconscientemente, lo creamos: jamás se han dado relaciones antagónicas basadas exclusivamente en predeterminaciones genéticas o biológicas, sí en cambio, por cuestiones sociales básicas –tanto históricas como prehistóricas–, como la subsistencia, la procreación o la dominación. Más bien, las relaciones antagónicas responden al ansia de expansión *sobre el Otro*, de dominio del *cuerpo Otro*. De ahí que, en aquellos casos en que *se odia sin saber por qué* –o *sin saber cuál es la causa antagónica*–, podamos sospechar que el antagonismo haya sido aprendido y absorbido, inoculado.

El enemigo es, por definición, un *Otro*, debido a la imposibilidad de *ser enemigo de mí mismo*. Como reza la conocida sentencia de Sartre, *el infierno son los otros*. Como tal, el *Otro* no puede formar parte de la construcción identitaria del *Yo-nosotros*. Ahora bien, ¿tiene que ser el *Otro* necesariamente antagónico?²⁴ Agamben escribió sobre el *ser-en-común*, o *ser-junto-a-otros*, que supone *ser en la ausencia, en la imposible identificación unitaria; [...] compadecerse de la existencia de lo otro; es el encuentro con lo ajeno y*

²³ Según este planteamiento, y siguiendo a Žižek, Adán y Eva habrían sido los *enemigos interpuestos* primigenios, inmersos en la guerra fría entre Dios y Lucifer.

²⁴ Para más, véase De Domingo, C. (2019a). El calvario del Otro. El matrimonio igualitario en el Ecuador. *Revista Defensa y Justicia*, No. 38.

disímil de mi identidad (citado en Gudiño Bessone, 2011: 33, 41). Análogamente, varios autores han defendido que el *Otro* no tiene que ser un obligado sujeto de tensión diferencial y persecutoria. Husserl decía que *el primer hombre es el otro, no yo*; Mijaíl Bajtín (2015) cargaba contra el egoísmo del *yo-para-mí*²⁵, mientras que para Simone Weil *matar al Otro implica matarse a uno mismo*. Alain Badiou (2015), más recientemente, con motivo del terrorismo fundamentalista, propuso *comprobar quién es ese Otro del que hablamos, recoger sus pensamientos, sus ideas y su visión de las cosas*, y Vicent Martínez Guzmán (2005), desde la filosofía para la paz, aboga por la comprensión y preocupación mutua en contraposición al desacuerdo.²⁶ Siguiendo esta lógica humanística se acuñó el concepto weiliano de *decreación*, que implica,

Hacer desaparecer la propia individualidad y no ser más que pura transparencia de lo impersonal, [...] descentración del sujeto, [que] se opone vigorosamente a la posición moderna en la que se piensa al hombre como el centro de la visión y es incapaz de comprender el mundo y de coexistir auténticamente, ya que todos los ámbitos de lo real, incluidos los otros seres humanos, solo son apreciados en función de sí mismos, [...] se acepta ser disminuido a favor de la existencia de un ser diferente a uno mismo, se conserva al otro y se reproduce el sacrificio de Dios en la creación al dar el consentimiento amoroso y activo a otro ser con nosotros (Serratore, 2009: 45-6).

Sin embargo, la tendencia hegemónica de dominación hacia el *Otro*, cliché de la *sociedad del riesgo* de Beck y Giddens, nos conduce hacia la inquietud y la desconfianza. Como describe Adam Kotsko, *lo siniestro del Próximo* procede del temor y de la inseguridad del desconocimiento de lo

²⁵ En palabras del filósofo ruso: *En el mundo unificado del conocimiento, yo no puedo situarme como un yo-para-mí único, en oposición a todas las demás personas sin excepción: pasadas, presentes y futuras, en cuanto otras para mí; por el contrario, sé que soy un hombre tan limitado como todos los demás, y que cualquier otro se vive sustancialmente a sí mismo desde el interior, sin plasmarse para mí mismo en una expresión externa. Pero la cognición no puede determinar la visualización y la vivencia reales de un mundo único y concreto del sujeto singular. La forma de la vivencia concreta de un ser humano real es la correlación de las categorías figuradas del yo y del otro; y esta forma del yo, mediante la cual me estoy vivenciando a mí, al único, es radicalmente distinta de la forma del otro, mediante la cual estoy vivenciando a todos los demás seres humanos, sin excepción. Asimismo, el yo de la otra persona es vivido por mí de una manera absolutamente diferente, reducido a la categoría del otro en cuanto momento del yo, y tal distinción tiene una importancia significativa no solo para la estética, sino también para la ética. Basta con señalar la desigualdad fundamental entre el yo y el otro desde el punto de vista de la moral cristiana: no se debe amar a sí mismo, pero se debe amar al otro, no se debe ser condescendiente consigo mismo, pero hay que ser condescendiente con el otro, y en general hay que liberar al otro de toda carga, para tomarla por cuenta propia* (2015: 46-7).

²⁶ Según Martínez Guzmán: *Desde el punto de vista de la necesidad de reconocimiento del otro, un conflicto enfrenta a cada parte con "otros" u "otras" quienes, desde una situación diferente, mantienen puntos de vista contrarios. Da la oportunidad de reconocer las perspectivas de los otros, de sentir y expresar algún grado de comprensión y preocupación por el otro y la otra, a pesar de la diversidad y el desacuerdo. En el conflicto se combinan el fortalecimiento del propio yo y la compasión, la autonomía individual y la preocupación por los otros y las otras. De esta manera la transformación del conflicto busca el crecimiento moral desde dos dimensiones: la de la recuperación de la propia valía, las propias capacidades, el propio poder (empowerment) y su interacción con la del reconocimiento de los otros y las otras. Como alternativa al individualismo tiene una visión del mundo relacional. Trata de cambiar a las gentes y no solo las situaciones, [...] Quizá ese miedo a la otra y el otro que nos hace reaccionar con violencia podamos afrontarlo con la distinción entre alter y alius que Panikkar (2004) propone. Con el otro como alius, como ajeno, absolutamente otro, sea Dios o ser humano, no hay forma de entenderme. El miedo que me produce genera violencia. En cambio, con el otro como alter, los dos somos el uno para el otro (altera pars), somos prójimos, y por eso debemos llegar a entendernos, a establecer un diálogo intercultural e incluso a amarnos* (pp. 133, 152).

libidinoso del Próximo –¿qué quiere el Otro? ¿en qué está pensando? ¿qué está tramando? ¿querrá rebelarse contra Nosotros? ¿Qué tan peligroso es?–:

El motivo de que [el Próximo] lo sea [siniestro e inquietante] no son sus extraños actos, sino la impenetrabilidad del deseo que sostiene esos actos; y continúa: puesto que el Próximo es, como sospechó Freud hace mucho tiempo, primordialmente una Cosa, un intruso traumático [una cosa problemática (Schmitt, 2016: 91)], alguien cuyo modo de vida distinto, [...] nos molesta, desestabiliza nuestro modo de vida, cuando el Próximo está demasiado cerca puede acabar provocando una reacción agresiva dirigida a librarnos de ese molesto intruso (en Žižek, 2016: 85).

No es casualidad que Freud (2010) afirmara que *en la vida anímica individual, aparece integrado siempre, efectivamente, el otro, como modelo, objeto, auxiliar o adversario*. El Otro es observado desde las redes hobbesianas de egoísmo, anulación y *animus hostilis*

VI.- GRAMSCI EN LA MITAD DEL MUNDO

Estudiando historiográficamente las dinámicas políticas latinoamericanas de las últimas décadas podemos confirmar la innegable vigencia del pensamiento de Antonio Gramsci en la región (Portantiero, 1979; Aricó, 2005). De la matriz gramsciana nos interesa ahondar especialmente en su conocido concepto de hegemonía, en la construcción cultural como vehículo hegemónico –de marcada herencia maquiaveliana– y en la importancia de la filosofía de la praxis en el sentido dispuesto por Labriola²⁷, ya que solo reconociendo la atemporal aplicabilidad de la filosofía del sardo podremos abordar el estudio de la política ecuatoriana desde la propuesta del *análisis de coyuntura*.²⁸

Antes, convengamos en que Gramsci es, por excelencia, el más creativo e innovador filósofo marxista. Él es el ideólogo de cabecera de los regímenes de izquierda latinoamericana – véase el concepto de *traducibilidad* de Aricó–. Así lo sostiene Fernández Liria: *la lectura de Gramsci*

²⁷ Según la cual *el ser no puede separarse del pensamiento*, que conlleva una *acción cultural de clase*. O como más tarde diría Croce, *ir a la interacción entre las ideas del hombre y la relación práctica que mantenemos con lo real*, (citado en Gómez Urban, C. (2015). *Hegemonikón y hegemonía. Una teoría de la cultura a partir de la obra de Simone Weil y Antonio Gramsci*. (Tesis Doctoral), Universitat Pompeu Fabra, p. 17). Filosofía en la que *no es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea al mismo tiempo política actual, íntimamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares* (Gramsci, *Op. cit.*, 2005: 434). Cfr. Jardón, I. (2014). *Antonio Gramsci. Una lectura filosófica. Introducción a los Cuadernos de la Cárcel y otros escritos*. Barcelona, España: Yulca Editorial, p. 91: *¿Qué es la filosofía de la praxis? [...] a mi entender, encierra los siguientes aspectos: a) para Gramsci, la filosofía de la praxis pone el acento en otra acción, es decir, en otra política [...]; luego la filosofía de la praxis es un pensamiento para la acción política, para construir una cosmovisión social, una narración, en la que el hombre de la calle entienda y transforme sus relaciones sociales*.

²⁸ Portantiero, J. C. (1979). Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas). *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 41 (1), § 4: [El análisis de coyuntura actúa] *como cruce de temporalidades específicas, como resultado del desigual grado de desarrollo de las distintas “relaciones de fuerza”, es el análisis, en el interior del “acontecimiento”, de los límites puestos por los datos de la “estructura” combinados con la eficacia específica con que actúa –como aceleración o como bloqueo– la articulación compleja de las “superestructuras”*

estuvo en la base de los movimientos latinoamericanos que se dieron en llamar bolivarianos.²⁹ Estos regímenes, en su práctica totalidad, basaron sus diagnósticos en la idea gramsciana de la *crisis orgánica*, de la *crisis de Estado en su conjunto*, según la cual los *grupos sociales se apartan de sus organizaciones tradicionales, no siendo reconocidas éstas ni sus líderes como expresión propia de su clase o grupo*.³⁰ De ahí que las victorias electorales de los regímenes de izquierda de la región se puedan leer en clave de penetración cultural³¹, de la pulsión entre hegemonía³² y contrahegemonía, de etapas agotadas (Leiras, Malamud, Stefanoni, 2016). Especialmente interesantes resultan las siguientes palabras del exguerrillero y político boliviano García Linera:

Hace años, la izquierda esperaba grandes insurrecciones armadas que llevaran al pueblo al socialismo, pero lo que tenemos ahora son grandes sublevaciones que reconquistan la democracia, el voto y el Estado para consagrar derechos populares, desmontar la composición oligárquica de los Estados latinoamericanos y frenar los proyectos conservadores neoliberales (en Sader, 2009: § Prólogo).

Pareciera que García Linera se estuviera refiriendo a la clásica *guerra de posiciones* del filósofo sardo.³³ Difícilmente podemos negar que los regímenes de izquierda de la última década se asentaron como hegemonías post-neoliberales o *populismos del siglo XXI* (Svampa, 2016).³⁴ Ni Modonesi ni Svampa dudan en reconocer la existencia de *hegemonías estatales*, producto de una *suerte de expropiación/resignificación de la energía social movilizadora a favor de un sector dirigente de las clases medias*.³⁵ La identificación entre *Estado*, *sociedad política* y *sociedad civil* posibilitó, en el decir de Gramsci (2001), la aparición de una *hegemonía acorazada con coacción* –conjunción de dictadura y hegemonía–, basada en los *poderes de convicción y de coerción* (p. 764).

El auge durante la pasada década de estos regímenes encuentra sus cimientos en la teoría marxista. Recordemos que según Marx y Engels *la teoría se convierte en fuerza material cuando penetra en*

²⁹ Fernández Liria, C. (2017). *Gramsci y Althusser: el marxismo hoy*. Barcelona, España: EMSE, versión Kindle, pos. 143. Cfr. Hobsbawm, *Op. cit.*, p. 343: *la influencia internacional [del pensamiento gramsciano] ha penetrado más allá de la izquierda, e incluso más allá de la esfera de la política instrumental*.

³⁰ Gramsci, A. (2003). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión, pp. 76-7.

³¹ Recordemos que, según Žižek (2016), *la guerra cultural es una guerra de clases desplazada* (p. 8).

³² Por *hegemonía* entendemos la *habilidad de una clase para asegurar la adhesión y el consentimiento libre de las masas*. [...] *Se logra sobre todo mediante un liderazgo intelectual y moral y no principalmente mediante la violencia o la fuerza*. *Consiste en que la clase dominante logra hacer aceptar voluntariamente por otros grupos sociales todo un sistema de valores, actitudes y creencias que apoyan el orden establecido* (Larraín, *Op. cit.*, II: 109).

³³ Resumidamente, aquella capaz de suministrar un nuevo marco de sentido que establezca lo legítimo, lo esperable y lo natural (Errejón, 2014).

³⁴ Como ejemplo, Svampa señala el caso paradigmático de Bolivia y el Gobierno de Evo Morales que sucumbió cada vez más hacia un esquema tradicional de dominación, de corte populista. Estos regímenes regionales, similares al de Morales en Bolivia, se caracterizaron, como sabemos, en el dominio absoluto de las instituciones estatales y comunitarias, de los medios de comunicación y los espacios públicos-políticos.

³⁵ Cfr. Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

las masas.³⁶ En idéntico sentido, Luxemburgo (2015) escribió que *toda la fuerza del movimiento obrero moderno descansa sobre el conocimiento teórico*. Serían, precisamente, Luxemburgo y Gramsci quienes comprendieron la importancia de las pulsiones históricas en el marco del materialismo. Así, podemos encontrar en la Rosa Roja ideas iniciáticas de lo que más tarde sería la teoría de la hegemonía del sardo. Para Luxemburgo (2015),

Todo nuevo movimiento se basa, para elaborar su teoría y su política, en el movimiento precedente, aunque la esencia del nuevo esté en contradicción directa con la del antiguo; todo nuevo movimiento comienza adaptándose a las formas que ha encontrado de antemano y habla el lenguaje que se hablaba antes de él; solamente con el paso del tiempo el nuevo germen sale de la vieja cáscara, y la nueva corriente encuentra su forma y lenguaje propios (§ Prólogo de la autora, edición de 1899).

Partiendo del planteamiento marxista, la historia es simple y pura dialéctica. El principal problema, como señaló Hobsbawm (2012), es saber *qué es exactamente lo que se revoluciona del pasado en una revolución, y qué se conserva y por qué, y cómo, de la dialéctica entre continuidad y revolución* (p. 335).³⁷ La obtención de la hegemonía es, ante todo, una práctica intelectual y cultural de observación histórica. Como acierta a decir Jardón (2014),

La hegemonía se impone por convencimiento, es necesariamente pedagógica. Consiste en suministrar el sistema de valores, los principios coordinadores para la acción en torno a los cuales se deben aglutinar los elementos ideológicos procedentes de los otros grupos para así formar ese conjunto articulado y complejo que es la ideología orgánica. [...] La hegemonía política debe estar precedida de y por la hegemonía cultural. [...] Solo puede revolucionarse de verdad algo si se cambia profundamente el universo de las ideas y las instituciones en las que esas ideas se materializan y se concretan para los hombres (p. 100).

Es tal cimiento cultural el que faculta la construcción de la hegemonía y la desarticulación del pensamiento dominante.³⁸ Se trata de la misma línea teórica del dominio intelectual como predecesor del dominio político defendida por Luxemburgo (2008):

En la historia de luchas de clases anteriores, la clase aspirante al poder [...] podía anticipar su dominio político instaurando un dominio intelectual, en la medida en que, siendo una clase

³⁶ Cfr. Stalin, I. (s.f.). *Los fundamentos del leninismo*. España: Biblioteca Virtual Unión de Juventudes Comunistas de España, § *La Teoría*, pp. 18-33.

³⁷ Cfr. Gramsci, *Op. cit.*, 2005: 486: [Mucho antes, el sardo habría detectado el peligro del transformismo, definido como la] *expresión parlamentaria de [la] acción hegemónica intelectual, moral y política; [...] elaboración de una clase dirigente cada vez más amplia [...] con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos de varia eficacia, de los elementos activos salidos de los grupos aliados y hasta de los grupos adversarios y que parecían enemigos irreconciliables*. Cfr. Pizzorno, *Op. cit.*, p. 105: *el transformismo es visto como la incorporación de organizaciones sociales e intelectuales a las filas de los gobiernos populistas*.

³⁸ Cfr. Gramsci, A. (2005). *Antología*. México D.F., México: Siglo Veintiuno Editores, § *Advertencia: para que haya pensamiento revolucionario tiene que haber ruptura con la estructuración del pensamiento culturalmente consagrado*. Cfr. Fernández Liria, *Op. cit.*, pos. 149-163: *Cuando una clase social logra que sus intereses económicos y políticos sean vividos por la población como voluntad general, podemos decir que esa clase social ha conquistado lo que Gramsci llamó la hegemonía. [...] El concepto de hegemonía da cuenta de un fenómeno crucial para el pensamiento político: el asunto de la servidumbre voluntaria. La gente acepta el orden establecido como si, en el fondo, hubiera una secreta convicción que les hace pensar que las cosas son como tienen que ser. [...] La clave está en lograr que los intereses particulares de una clase social puedan presentarse como los intereses generales de la sociedad en su conjunto. Esto es lo que convierte a una clase social en la clase dominante [o hegemónica]. [...] La lucha de una clase social por la hegemonía consiste siempre en imprimir a sus ideas la forma de lo general, de lo racional, de lo universal e inevitable*.

dominada, podía instaurar una nueva ciencia y arte contra la cultura obsoleta del periodo decadente (p. 118).

Y más claramente lo dijo el Gramsci de juventud:

Toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas a través de agregados humanos, al principio refractarios [...], sin vínculos de solidaridad con los demás que se encontraban en las mismas condiciones. [...] Las bayonetas del ejército de Napoleón encontraron el camino ya allanado por un ejército invisible de libros, de opúsculos, derramados desde París a partir de la primera mitad del siglo XVIII y que habían preparado a los hombres y las instituciones para la necesaria renovación (2005: 16).

A lo largo de la historia, las hegemonías han resultado de la contradicción dual y dialéctica entre sí mismas y sus respectivas expresiones contrahegemónicas. Hegemonías y contrahegemónicas, generalmente, se turnan entre sí, coincidiendo con la aparición de los ciclos de desbarajuste económico, social o político. Como revela el metafórico *viejo topo* de Marx, siempre existirá una corriente subversiva de pensamiento al acecho, que subyazca a la crédula cotidianeidad del pensamiento dominante. La pulsión contrahegemónica repta, sobrevive en lo subterráneo, espera paciente, antes de resurgir y activar la maquinaria social y política que le permita asaltar el Palacio de Invierno. Como decía Aricó, *detrás del aparente inmovilismo de una envoltura política ocurre en realidad una transformación molecular de las relaciones sociales fundamentales*. En referencia a las pulsiones políticas populares, el quietismo, pues, no existe —o no debería existir—. Los anhelos contrahegemónicos, en aras de su supervivencia y consumación, deben salvaguardarse durante la *fase de defensa* (Sader, 2009), hecho pragmático que no deniega necesariamente la *transformación molecular de las relaciones sociales* a la que se refería el marxista cordobés. Así se genera la posibilidad de concurrir a la disputa hegemónica: el topo marxista, maltrecho y magullado, retorna a la superficie para roer las patas de los caballos del poder. Esta dinámica es constante: hegemonías y contrahegemonías se suceden histórica y orgánicamente. Ya lo dijo Mouffe, *el terreno en el cual tienen lugar las intervenciones hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas previas y que jamás es neutral*.³⁹ Así, las luchas hegemónicas, en esencia, también son contrahegemónicas. Son cíclicas, como una suerte de *ouroboros* perpetuo, que vive o muere sucediéndose a sí mismo.⁴⁰

Apuntan los autores postmarxistas que el elemento constitutivo de la lucha contrahegemónica es el proceso de rearticulación, de reformulación sistémica, en atención a la

³⁹ Cfr. Mouffe, *Op. cit.*, 2007: 40. Cfr. Gramsci, *Op. cit.*, 2005: 447: *proceso dialéctico por el cual el empuje molecular progresivo lleva un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social, resultado del que parten otros empujes aislados progresivos, en un proceso de superación continua que, sin embargo, no puede preverse que haya de ser infinito, aunque se disgregue en un número muy grande de fases intermedias de medida e importancia diversas*.

⁴⁰ Cfr. Marx, K., y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid, España: Akal, § *Glosa marginal*: *Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada a presentar el propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta*.

lógica arraigo/desarraigo.⁴¹ La dinámica de desarticulación-rearticulación implica volver a la eterna discusión de *lo ontológico* de la misma política. Para Mouffe, *todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.*⁴² Como fuerza contrahegemónica, en sus inicios, el correísmo construyó exitosamente una *cadena de equivalencias*⁴³, aunando un amplio espectro de luchas sectoriales en un *todo-unido*, conformándose en un único *bloc* soreliano contra la denominada hegemonía neoliberal. Así desplegó un *dominio total* hacia las instituciones públicas y los espacios ciudadanos, cumpliendo con la práctica totalidad de los requisitos conceptuales de la hegemonía –partiendo del estado contrahegemónico de asalto–, por cuanto asumió la representación de una totalidad inconmensurable siendo una fuerza sociopolítica particular.⁴⁴

VII.- LOS DOS ECUADORES

Así pues, ¿podemos hablar de la existencia de *dos Ecuadores* durante la última década? Como hemos visto en las páginas precedentes, ambas ideas de país –el Ecuador del correísmo y el Ecuador de la oposición– fueron fundadas en el marco de narrativas contradictorias –de alcance absoluto, antagónicas y excluyentes, discursivamente retroalimentadas–, en estímulos comunicacionales y propagandísticos maniqueos, y en la erradicación de todo espacio intersubjetivo compartido. El fenómeno de los *dos Ecuadores* no procede de las pulsiones plurinacionales del país o de las diversas cosmovisiones étnicas andinas. Más bien procede del abismo binario que separa el *Ecuador*¹ –el Ecuador de la Revolución Ciudadana– y el *Ecuador*² –el Ecuador opositor–, representación de una *pugna entre concepciones antagónicas de la vida* (Gramsci, 2001, VI: 101). Ambas narrativas revelan *realidades* diametralmente opuestas entre sí, consideraciones contradictorias sobre el papel del Estado y la sociedad civil, y la atribución dispersa de significados⁴⁵ a los conceptos sociopolíticos

⁴¹ Gramsci, *Op. cit.*, 2005: 434: *Aquello que se ha arraigado en el pueblo por obra de las religiones y de las filosofías tradicionales hechas "sentido común", no puede desarraigarse y sustituirse más que por obra de una nueva concepción del mundo que se presente en íntima fusión con un programa político y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales.*

⁴² Véase Mouffe, *Op. cit.*, 2011: 25; y Mouffe, *Op. cit.*, 2014: 22. Cfr. Larraín, *Op. cit.*, II: 155: *Las ideologías trabajan desarticulando elementos ideológicos de otros discursos ideológicos y rearticulándolos en un discurso nuevo, de modo que, al adquirir un significado nuevo dentro de una totalidad, ayudan a reconstituir sujetos para acciones y objetivos políticos diferentes.*

⁴³ Véase Laclau y Mouffe, *Op. cit.*, 2015: *passim*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10. Cfr. Iglesias Turrión, P. *et al.*, 2014: 97: [hegemonía] *es el poder cultural del grupo dominante que permite que su dominio político no solo sirva a sus intereses, sino que además sea asumido por los grupos subalternos como conforme a los suyos.*

⁴⁵ Para Gustave Le Bon, *el poder de las palabras está unido a las imágenes que evocan, y es totalmente independiente de su significado real. Las palabras cuyo sentido está menos definido son en algunos casos las que ejercen mayor influencia. Tal es el caso, por ejemplo, de los términos democracia, socialismo, igualdad, libertad, etc., cuyo significado es tan vago que ni siquiera grandes volúmenes son suficientes para definirlos con precisión* (citado en Laclau, *Op. cit.*, 2005: 38).

más esenciales –tales como *Patria, libertad, igualdad y democracia*–, estableciendo nuevas y arbitrarias relaciones entre los significados y sus significantes.

Por su parte, los sujetos opositores identificaron –y siguen identificando– al correísmo con el mal absoluto, como la más plena ausencia de bondad. El régimen de Correa Delgado es percibido como una estructura dictatorial y corrupta, desvestida de cualquier elemento mínimamente positivo. En la práctica discursiva, era y es impensable que los sujetos opositores establezcan un régimen básico de concesiones sobre las hipotéticas *bondades* del correísmo. Las implicaciones del correísmo, como etapa histórica, fueron –y siguen siendo, por cuanto la actualidad ecuatoriana es heredera del clima social correísta– profundamente negativas, generando fricción, odio y discordia entre la ciudadanía –dando, como resultado, los hechos violentos de octubre de 2019–.

Y a la inversa. Los sujetos correístas asumen que las conductas del régimen descansaron en el bien absoluto, que el régimen de Correa Delgado fue una verdadera y perfecta democracia. En cambio, la oposición se erigió como paladín del mal. La oposición fue corrupta, inmoral, atravesada por oscuros intereses. Carente, en definitiva, de cualquier connotación levemente positiva. Los sujetos afectos al correísmo fueron –y, una vez más, siguen siendo– incapaces de encontrar aspectos negativos en el régimen de la Revolución Ciudadana. No reconocen las conductas de Correa Delgado como autoritarias, tampoco prestan atención a las sospechas de presunta corrupción alrededor del régimen y sus prohombres, defienden la gestión económica y financiera del régimen y justifican la pertinencia de los procesos judiciales instados contra opositores y periodistas críticos. Todo hecho controvertido que ponga en tela de juicio la virtud y la bondad del régimen, aún estando –según mi criterio jurídico– suficientemente probados y evidenciados, son meras *invenciones del enemigo*, manipulaciones y estrategias de desacreditación, puro revanchismo. Según la narrativa correísta, la nueva *manía nacional* –en el sentido dado por Bentham–, representada por el descrédito hacia el periodo correísta o los procesos judiciales instados contra el *dramatis personae* de la Revolución Ciudadana –o, para otros, el denominado *lawfare*–, encuentra su origen en la *revolución traicionada* descrita por Trotsky, obrada por el *traidor* Lenín Moreno.

Así, pues, no existe consenso entre la ciudadanía ecuatoriana sobre los hechos y los discursos que han poblado el debate público durante los últimos diez años de la historia republicana. Por tanto, ¿qué esperanza podemos depositar en la intersubjetividad –como interpelación de *lo común*–, si el discurso y la memoria histórica designan dos realidades nacionales radicalmente opuestas? El fenómeno de los *dos Ecuadores*, mismo que aquí trato de argumentar, se evidencia en el ansia visceral de erradicar de la conversación pública todo criterio u opinión basados en paralogismos políticos y fácticos: no existe –o *no debe existir*– ninguna otra visión de la

política o los hechos ajena a la que narrativamente defiende el *Yo* –indistintamente, opositor o correísta–. De este modo, la perspectiva narrativa *Otra* está viciada, moralmente invalidada y denostada.

San Agustín (2010) escribió que *pueblo* es aquel *conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes* (p. 426: XIX, 24). En referencia al pensamiento agustiniano, encontramos que *un pueblo es una reunión de seres razonables unidos por un acuerdo común sobre los objetos de su amor* (Žižek y Gunjević, 2013). Siguiendo esta idea, existen tantos *pueblos* como *acuerdos comunes sobre los objetos de su amor* haya. Podemos, pues, identificar dichos *acuerdos comunes sobre los objetos de su amor* –muy superiores al simple consenso o a los intereses generales– con el núcleo constitutivo de la organización y la identidad social de la comunidad. La existencia de *dos pueblos*, configuradora de dos identidades colectivas opuestas, contradictorias y con distintas significaciones morales, valida la idea dialéctica de los *dos Ecuadores*, constitutivos de dos realidades históricas, sociales y axiológicas, *negacionistas* entre sí y narrativamente antagónicas.

Según el planteamiento de Agustín de Hipona, resultaría cuando menos difícil creer en la existencia de *un Ecuador* unitario a efectos sociales y políticos, cuando el principal *objeto de amor* del indistinto *Yo-nosotros* es, a su vez, el principal *objeto de odio* –entendido como negación de amor– del *Otro*. Siendo aquello que representa el correísmo, como conjunto narrativo, el objeto de amor de un segmento ciudadano determinado, su negación, sea política, narrativa, axiológica o fáctica, conlleva necesariamente su contradicción categórica como objeto de amor. Lo mismo puede afirmarse invirtiendo las posturas políticas. Si para San Agustín lo que constituye a un pueblo es el *acuerdo común sobre su objeto de amor* –siendo, según pienso, una figura superior al simple consenso–, la bipolaridad ontológica de *acuerdos comunes* desemboca, indefectiblemente, en una pluralidad bipolar de *pueblos*. Dicha bipolaridad, por cuanto en unos individuos despierta *amor* y en otros su visceral negación –*odio*–, es radicalmente dialéctica y contradictoria. El fenómeno de los *dos Ecuadores*, como advierte el concepto de *paz imperfecta* (Muñoz, 1996: 215), se fundamenta en la constatación, a lo largo de la última década, del choque dialéctico entre distintas pulsiones populares y políticas que, aun sin desplegar un historial rotundamente violento –a excepción de los hechos de octubre de 2019–, sumió a la cotidianeidad política nacional en dinámicas conflictuales. Lejos de la clásica contraposición binaria entre *paz* y *guerra* –*inter bellum et pacem medium nihil sit*–, el Ecuador ha demostrado que la *ausencia de guerra* no conlleva necesariamente la *existencia de paz*.

Los *dos Ecuadores* patrocinaron –si no siguen patrocinando– la existencia coetánea de significados contrapuestos respecto a conceptos comunes. Por ejemplo, el concepto *democracia*, para el polo correísta, supone *exactamente* la puesta en práctica del conjunto de conductas y políticas

públicas desarrolladas por el régimen de Correa Delgado. A la inversa, para el polo opositor, el concepto *democracia* presume *exactamente lo contrario*. Consecuentemente, la memoria nacional –el recuerdo que la ciudadanía ecuatoriana guarde de la última década, el relato que los padres cuenten a sus hijos– estará fragmentada en clave binaria. Como caso paradigmático, España, más de ochenta años después de la Guerra Civil, sigue leyendo su memoria nacional en clave binaria: los hijos, nietos y bisnietos de quienes combatieron y sufrieron las penurias de la guerra, nos aferramos a los relatos que nos contaron de niños, enmarcados siempre entre dos narrativas binarias y radicalmente antagónicas. Todo hecho histórico –aún, por definición, previo– es afrontado y conocido desde un prisma narrativo-político: *lo que ocurrió* no es, necesariamente, *lo que ocurrió*, como realidad histórica inmutable, sino lo que las narrativas relatan *que ocurrió*. Así como existieron *dos Españas* –y puedo dar fe de que, todavía hoy, los discursos políticos e identitarios siguen vertebrándose en su memoria–, la idea histórica y política, actual y futura, del Ecuador, está escrita en clave dicotómica y antagónica.

BIBLIOGRAFÍA:

- Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Arditi, B. (1997). La impureza de los universales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, 46-69.
- Aricó, J. M. (2005). *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Badiou, A. (2015). *Notre mal vient du plus loin*. Francia: Là-bas. <https://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtres-de-masse-du-13-novembre-version-texte>
- Bajtín, M. (2015). *Yo también soy (fragmentos del otro)*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.
- Bettelheim, B. (2006). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona, España: Crítica.
- Castro, E. (2016). *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: UNIPE Editorial Universitaria.
- Cohn-Bendit, D. (2013). *¿Contra los partidos políticos!?* Madrid, España: Catarata.
- De Diego, E. (2008). *Casta parasitaria. La Transición como desastre nacional*. Barcelona, España: Rambla.
- De Domingo, C. (2019a). El calvario del Otro. El matrimonio igualitario en el Ecuador. *Revista Defensa y Justicia*, 38.

- De Domingo, C. (2019b). Ecuador a.C. – Ecuador d.C.: una lectura mesiánica del correísmo. Inédito.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1976). *Rizoma (Introducción)*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Engels, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Fernández Liria, C. (2017). *Gramsci y Althusser: el marxismo hoy*. [Versión Kindle]. Barcelona, España: EMSE.
- Ferreirós Matus, F. (2015). *Política de la palabra: desidentificación poética y subjetivación política en Jacques Rancière*. (Tesis de Postgrado). Universidad de Chile, Santiago.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona, España: Kairós.
- Freud, S. (1980). *Psicología de masas y análisis del yo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Gómez Urban, C. (2015). *Hegemonikón y hegemonía. Una teoría de la cultura a partir de la obra de Simone Weil y Antonio Gramsci*. (Tesis Doctoral). Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel*. [Tomos II, IV y V]. México D.F., México: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2003). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2005). *Antología*. [Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán]. México D.F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Gramsci, A. (2009). *Las maniobras del Vaticano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.
- Gramsci, A. (2011a). *¿Qué es la cultura popular?* Valencia, España: Publicacions de la Universitat de València.
- Gramsci, A. (2011b). *Odio a los indiferentes*. Barcelona, España: Ariel.
- Gudiño Bessone, P. (2011). La comunidad de lo (im)político: ser con la otredad. *Andamios*, Vol. 8 (16), 33-48.
- Hobsbawm, E. (2012). *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo, 1840-2011*. Barcelona, España: Crítica.
- Jardón, I. (2014). *Antonio Gramsci. Una lectura filosófica. Introducción a los Cuadernos de la Cárcel*. Barcelona, España: Yulca Editorial.
- Laclau, E. (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, fascism, populism*. Londres, Inglaterra: Verso.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E., y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lakoff, G. (2016). *Política moral. Cómo piensan progresistas y conservadores*. Madrid, España: Capitán Swing.
- Lakoff, G. (2019). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología. Vol. 2. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- Le Bon, G. (2014). *Psicología de las masas*. Madrid, España: Morata.
- Leiras, M., Malamud, A., y Stefanoni, P. (2016). *¿Por qué retrocede la izquierda?* Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.
- Luxemburgo, R. (2008). *Obras escogidas*. España: Editorial Digital Izquierda Revolucionaria. <http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/rosa-luxemburgo-obras-escogidas.pdf>
- Luxemburgo, R. (2015). *Reforma o revolución*. Madrid, España: Akal.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la Revolución*. Barcelona, España: Taurus.
- Martínez Guzmán, V. (2005). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao, España: Desclée De Brouwer.
- Marx, K., y Engels, F. (2012). *La ideología alemana*. Madrid, España: Akal.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, F. A. (1996). *Los significados de la paz en Cicerón*. Granada, España: Editorial Universidad de Granada.
- Onfray, M. (2009). *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*. Barcelona, España: Gedisa.
- Pizzorno, P. (2017). Populismo y revolución pasiva. Sobre “los usos de Gramsci” en América Latina. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, Vol. 6 (11), 97-130.
- Portantiero, J. C. (1979). Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas). *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 41 (1), 59-73.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2005). Política, identificación y subjetivación. *Metapolítica*, Vol. 8, 26-32.

- Rauber, I. (2011). *Los desafíos de la construcción del sujeto popular revolucionario*. En Harnecker, M. *Ecuador, una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Barcelona, España: El Viejo Topo.
- Rodríguez Rincón, Y., y Mora Lemus, G. (2016). *Antonio Gramsci. Subjetividades y saberes sociales*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sader, E. (2009). *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, CLACSO Coediciones.
- San Agustín. (2010). *La ciudad de Dios*. Madrid, España: Tecnos.
- Schmitt, C. (2016). *El concepto de lo político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Serratore, C. (2009). Simone Weil: la “malheur” y el “arraigo”. Dos conceptos para leer el presente. *Pléyade, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 36-67.
- Sorel, G. (s.f.) *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Pléyade.
- Stalin, I. (s.f.). *Los fundamentos del leninismo*. España: Biblioteca Virtual Unión de Juventudes Comunistas de España.
- Strauss, L., y Cropsey, J. (1993). *Historia de la filosofía política*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Svampa, M. (1996). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid, España: Trotta.
- Žižek, S., y Gunjević, B. (2013). *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*. Madrid, España: Akal.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Barcelona, España: Paidós.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona, España: Anagrama.