

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Historia

Tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia

Presenta:

Victor Hugo Pacheco Chávez

Título:

**Para una heurística de la modernidad en América Latina:
Análisis de las propuestas de Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano**

Director de Tesis:

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado

México, D. F., Junio, 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Nos dice, el escritor inglés, John Berger que los muertos en su gran colectividad ya incluyen a los vivos. Esta manera de considerar a los muertos nos hace pensar que entre los vivos y los muertos existe una comunidad donde ambos son interdependientes. Los muertos no son algo que fue, sino que son personas que siguen siendo, permanecen a través de la memoria. Por ello, esta tesis fue escrita haciendo un acto de recordación, un recordar sentido (con el corazón), diría Walter Benjamin, al cariño y el anhelo de que este momento llegara que Celia, Tomasa y Enrique, mis abuelos, me brindaron. Su memoria existe en la infinitud.

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar a la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme otorgado la beca para conclusión de tesis, por medio del Proyecto PAPIIT IN401111-3 titulado “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”, que coordina el Dr. José G. Gandarilla Salgado, estímulo que me fue de gran ayuda durante este último año de intenso aprendizaje en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Mi más sincero agradecimiento, al Dr. José G. Gandarilla Salgado por la confianza que me ha expresado para llevar a buen término mi formación académica, por la amistad y el inconmensurable apoyo que me ha brindado. Por haberme dado la oportunidad de fortalecer cada día mis conocimientos y por ese gesto, con el cual siempre estaré en deuda, de poner a mi alcance su biblioteca, mucho de lo consultado para la elaboración de este trabajo se debe a la amabilidad de socialización del conocimiento que le caracteriza.

También quiero agradecer a los lectores de la tesis por sus pertinentes comentarios y sus amables sugerencias. Gracias al Dr. Rodrigo Páez Montalbán, al Dr. Alberto Betancourt Posada, al Mtro. Mario Ruiz Sotelo y al Mtro. Jaime Ortega Reyna por haberse distraído de sus actividades y comentar este trabajo.

Al Dr. Boris Marañón, quien me facilitó varios de los artículos de Aníbal Quijano y de César Germana, gracias.

A Silvia Chávez, mi madre, y Paulino Pacheco, mi padre, uno de los recuerdos que más tengo de mi infancia, y sigo sin entender el por qué, es esa extraña manía que tenían de repetirme a la menor provocación: que estudiara, porque sólo estudiando sería “alguien” en la vida. Manía que mi madre sigue repitiendo con

una firmeza que me asombra. A ellos con todo mi cariño y admiración, sin su apoyo y afécto este trabajo nunca se habría llevado a cabo. Los quiero...

A Tania, mi hermana, con todo mi cariño. A mis sobrinos Eber y Said, quizá algún día entiendan que su llegada le ha devuelto la luz a nuestro hogar las veces que ha sido necesaria.

Mención aparte merece Jesús, mi abuelo materno, a él también le dedico este trabajo con todo cariño.

A Jaime Ortega por su amistad, su apoyo, y las interminables pláticas sobre proyectos, ilusiones y frustraciones.

A todas esas personas con las cuales he compartido un sinfín de situaciones, historias, alegrías, preocupaciones, acontecimientos, momentos, sueños, que han trazado esa parte de mi existencia llamada "vida": Melisa Yépez, Miguel Gorostiza, Tania Santana, Melina Yépez, Claudia Victoria, Gabriela (Ortuño) González, Daniel González, Viridiana Galindo, Karla Contreras, Alejandra de Santiago, Leonel Márquez, Vania Castor, Aldo Guevara, Oscar García, Omar López, Cecilia Ávila, Danay Baza, Pablo Muñoz, Verónica Renata. Gracias, cada cual sabe lo que significa para mí.

Índice

Introducción	9
Capítulo I. Modernidad, capitalismo y colonialidad	23
1.1 El debate en torno al agotamiento de la modernidad	23
1.2 Orígenes espacio-temporales de la modernidad	28
1.3 ¿Los cinco <i>ethos</i> históricos?	35
1.4 Sistema-mundo colonial/moderno	40
1.5 América como novedad y como productora de la medida atlántica	46
Capítulo II. La configuración de la identidad latinoamericana	57
2.1. América se piensa a sí misma: una hipótesis de sentido	57
2.2. Pensar América Latina desde una madurez histórica	64
2.3. Bolívar Echeverría y la vuelta al mestizaje cultural	73
2.4. La noción de raza en Aníbal Quijano y su relación con la negritud, la clasétnia y el indianismo	82
Capítulo III. <i>Ethos</i> barroco y heterogeneidad histórico-estructural	93
3.1. Hacia una genealogía del barroco en Bolívar Echeverría: José Lezama Lima, Severo Sarduy y Octavio Paz	93

3.2. Sentido y proyección de la heterogeneidad histórico-estructural en Aníbal Quijano	111
3.3. Proceso de blancura y blanquitud como elementos estructurales de la modernidad en América Latina	121

Capítulo IV. Salidas a la modernidad:

dos propuestas desde América Latina **129**

4.1. Hacia un cambio de sentido en la teoría crítica	129
4.2. La prioridad del valor de uso en una modernidad no capitalista	133
4.3. La creación de una episteme otra	144

Consideraciones finales **155**

Bibliografía **163**

Introducción

La controversia sobre las características que asumió la modernidad en América Latina es un debate siempre abierto que se ha inscrito ya como una línea de investigación, sobre cuestiones estéticas, políticas e ideológicas de nuestro tiempo.¹ Si bien han pasado los años en que se discutía sobre si alguna vez se había instalado la modernidad en América Latina, o sí era pertinente hablar de una posmodernidad, la cual parecía inherente a la forma identitaria de esta región. Dentro de la inmensa gama de debates al respecto quizá uno de los más importantes para el contexto teórico y cultural de América Latina sea el de la relación entre modernidad, capitalismo y colonialidad.

Varias son las teorías que han tratado de explicar los avatares de la modernidad capitalista en Latinoamérica, sin embargo, hay dos autores que se presentan ya como clásicos dentro de esta discusión. Uno es el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría², quien lamentablemente falleció en junio de 2010; y otro es el sociólogo peruano Aníbal Quijano³, quien aún sigue produciendo a propósito de la temática. Ambos autores se inscriben en la senda del ensayismo latinoamericano, que quizá sea uno de los géneros intelectuales que mayores frutos ha dado en esta región.⁴ Son clásicos pero no en el sentido de que han elaborado un corpus total, un “sistema”. Son clásicos porque, como apunta Gerald Hubmann, aunque su obra ha sido elaborada de manera

¹ Gabriel Vargas Lozano, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAEM, 2007, p.89-98.

² Nació en 1941 en Ecuador. Fue docente de la Facultad de Economía y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus premis y distinciones cabe mencionar el nombramiento como Profesor Emerito de la UNAM en 2008 y el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico en 2007. Murio el 5 de junio de 2010 en la Ciudad de México.

³ Nació en 1928 en Perú. Ha sido docente en la Universidad de San Marcos, en Perú, y la Binghamton University, en Estados Unidos. Fue nombrado Profesor Emerito de la Universidad de San Marcos en 2006.

⁴ Sobre la importancia del ensayo en América Latina, véase Liliana Weinberg, *El ensayo entre el paraíso y el infierno*, México, FCE, 2001.

desperdigada, fragmentaria permite plantearse de nuevo viejas preguntas, desde ángulos distintos.⁵

La reflexión de Echeverría y Quijano transitó algunas veces por sendas similares o contrapuestas, aunque en ellos no existiera un debate directo. Ambos han discutido temas relacionados con la modernidad, el capitalismo y la identidad latinoamericana, y lo han hecho desde fines de los años ochentas y principios de los noventas del siglo anterior, en el auge del neoliberalismo, la teoría posmoderna y las múltiples crisis del marxismo. En su formulación han recorrido sendas similares. Su crítica de la modernidad parte de la que en su momento inició la escuela de Frankfurt; y ambos han recuperado los postulados de la teoría del sistema-mundo para hablar del desarrollo del capitalismo en América Latina, siendo invitados en varias ocasiones a participar en el *Fernand Braudel Center*. Sin embargo, más allá de estas similitudes generales, en una lectura más detenida también es claramente perceptible el hecho de que hay sendas distintas en su evaluación de la modernidad latinoamericana y su relación con el capitalismo. Lo que en un principio parece punto de confluencia más tarde se vuelve un gran distanciamiento.

En este trabajo me interesa mostrar cuales son aquellos nudos temáticos en los cuales se puede encontrar un debate fructífero para elaborar una teoría no eurocéntrica del despliegue y desarrollo de la modernidad en América Latina. son cuatro puntos los que me interesa comparar de las propuestas de Echeverría y Quijano. Los orígenes espacio-temporales que proponen como origen de la modernidad, para derivar que lugar ocupa América Latina en la constitución de la misma. Plantear si la configuración de la identidad latinoamericana se funda en la noción de *raza* o en el *mestizaje cultural*. Qué importancia tienen las nociones de barroco y heterogeneidad histórico-estructural para entender los procesos políticos, culturales, sociales y económicos en América Latina. Y, por último, en base a las

⁵ Gerald Hubmann, "Clásicos incompletos. Constelaciones filológico-editoriales en Marx y en otros clásicos de las ciencias sociales", en Marcelo Musto (Coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, FCE, 2011, p. 81-90.

dos propuestas sobre la modernidad que se desprenden de ambos autores, señalar en que sentido se podría trazar los lineamientos de una salida o superación de la modernidad latinoamericana.

Hasta el momento son pocos los trabajos que han tomado como objeto de análisis la propuesta teórica tanto de Aníbal Quijano como de Bolívar Echeverría, cuestión que contrasta con las derivaciones que sus teorías han tenido sobre generaciones de pensadores latinoamericanos. La teoría poscolonial, donde se ubica Aníbal Quijano, ha tenido varios grupos de trabajo que han desarrollado líneas de investigación fructíferas para el pensamiento social latinoamericano, entre los diversos grupos podemos mencionar el “Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, encabezado por Walter D. Mignolo; el grupo *Comuna*, encabezado por Luis Tapia, Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez –ambos proyectos pioneros ya se han fragmentado y sus participantes están impulsando nuevos grupos de reflexión-; *El Colectivo* donde participa Silvia Rivera Cusicanqui. A la muerte de Bolívar Echeverría dos proyectos de investigación han tratado de entablar un diálogo entre las teorías poscoloniales y el legado del filósofo ecuatoriano-mexicano: el proyecto “Modernidades alternativas y nuevo sentido común” que coordina la Dra. Margara Millán y “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”, que coordina el Dr. José G. Gandarilla Salgado. A la vez que la Dra. Raquel Serur a través del “Seminario Modernidad: versiones y dimensiones”, proyecto que fue fundado por el mismo Echeverría, ha seguido impulsando la relectura de la obra de su difunto esposo.

Cabe señalar que la articulación de estos grupos de estudio se ha dado a través de la exploración de campos problemáticos compartidos, con hallazgos interrelacionados. Por ello, resulta difícil definir los aportes de estos grupos de estudio a través de una sola categoría. Una cosa importante de esta eclosión de lecturas que ofrecen estos grupos académicos es que se puede definir los aportes tanto de Aníbal Quijano como de Bolívar Echeverría como una continuación del pensamiento social o de la filosofía crítica latinoamericana.

De los estudiosos que han reflexionado de manera puntual sobre la obra de nuestros autores se puede considerar a los siguientes: En el caso de Aníbal Quijano vale la pena mencionar los trabajos de Ramón Pajuelo Teves. En su artículo “El lugar de la utopía, aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, trabajo que ofrece una visión global sobre el sociólogo peruano, el autor propone una periodización interesante de la trayectoria intelectual de Quijano, que puede dividirse en tres momentos: el primero, de 1960 a 1970 en torno a los debates de la dependencia; el segundo, durante la década de 1980 cubre los temas de identidad, modernidad, estado y democracia; y tercero, de 1990 a nuestros días versa sobre las reflexiones sobre el eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización. Aunque la propuesta de Pajuelo es interesante adolece de no mostrar la importancia del pensamiento indoamericano en la teoría de Quijano.⁶

César Germana, por el contrario, ha incursionado en el significado que ha tenido la tradición del pensamiento indoamericano en Quijano. El aporte más original de esta obra es la consideración sobre la nueva racionalidad que implicaría un cambio de sentido en las relaciones intersubjetivas. A partir de esa problemática ha expuesto algunos lineamientos básicos que pueden surgir en la creación de una “episteme otra”, a saber son cuatro las críticas en las que se debe centrar una visión crítica de construcción de conocimiento: crítica al dualismo científico, la objetivación científica, a la atomización de la vida social y al evolucionismo.⁷ Sin embargo, deja de lado toda la discusión sobre la relación de Quijano en los debates de la dependencia.

Cabe mencionar que uno de los estudiosos sobre la modernidad, Jorge Larraín Ibáñez, ha criticado la intención de Quijano de fundamentar una nueva

⁶ Ramón Pajuelo Teves, “El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Daniel Mato (Comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Venezuela, CLACSO, 2002. Del mismo autor véase también “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”, en *Comentario Internacional*, No. 2, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2001.

⁷ César Germana, “Una epistemología otra. La construcción de Aníbal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales de América Latina”, en *Sociológica*, Perú, Año 1, No. 1, agosto 2009. P. 49-67. Este artículo fue corregido y presentado como una nueva versión: “Una epistemología otra: el proyecto de Anibal Quijano”, en *Nómadas*, Colombia, No. 32, abril 2010, p. 211-221.

intersubjetividad a partir de la reivindicación del socialismo indoamericano. Larraín argumenta que las críticas que se han planteado a la racionalidad instrumental desde América Latina se pueden dividir en dos: una, racional ilustrada y, la otra, latinoamericana simbólico-dramática. En la segunda línea de críticos (de la racionalidad instrumental) Larraín ubica a Eduardo Galeano, Guillermo Lumbreras y Aníbal Quijano. Nos dice que estos intelectuales tienen la característica que luego de la crisis del marxismo y de la imposibilidad de utilizar esta teoría como modelo explicativo y encausarla hacia una práctica política recurren a una revaloración de las culturas indígenas como el elemento que les permita entablar una crítica al neoliberalismo. En este sentido, “La crítica principal que uno puede hacerles es su ingenuidad y anacronismo [...] es difícil creer que sea posible resucitar algunas formas de socialismo o nuevos modelos de desarrollo mirando al pasado. Este es un espejismo producido por la desesperación”.⁸ A mi parecer, la crítica de Larraín está totalmente fuera de lugar pues de lo que se trata, en la teoría de Quijano, no es de regresar a un estado primigenio ideal de las sociedades indígenas, sino de reivindicar su importancia como sujetos políticos actuantes.

En el caso de Bolívar Echeverría, resulta ya imprescindible el trabajo elaborado por Stefan Gandler, originalmente presentado como disertación de la tesis de doctorado de su autor en la Universidad Johann Wolfgang Goethe, en Alemania, posteriormente se publicó como libro a través de una coedición entre el Fondo de Cultura Económica y la UNAM. La obra de Gandler es un análisis de lo que él llama “marxismo crítico en México” el cuál señala que está representado principalmente por Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, ambos fueron prestigiosos docentes en la UNAM. En cuanto al autor que nos compete, Gandler menciona que trata de formular una crítica materialista de la cultura a través de una “crítica del valor de uso o de la forma natural de reproducción social”. También menciona la originalidad de la tipología de los cuatro *ethos históricos* que definen

⁸ Jorge Larraín Ibáñez. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Chile, Editorial Adres Bello, 2000. P, 185.

las peculiaridades de la modernidad sin dejar de señalar que al tratar de realizar una crítica a lo existente esta teoría tiene una dificultad de principio la cual estaría en que cada *ethe* contiene una falsedad que esta dada por el capitalismo, lo que hace Echeverría es separar el capitalismo de una sociedad de productores en la cual no ahonda y no menciona cómo se puede formular a partir de aquí una modernidad alternativa.⁹

El trabajo de Gandler aunque sumamente interesante, pienso que yerra cuando al tratar de dotar de una mayor política el concepto de *Ethos* sugiere paliar el asunto a través de la noción de ideología, esto cuando precisamente Echeverría se encargó a lo largo de los años de no ligar una lectura de los *ethos* a la ideología. Esto es un error debido a que la lectura de los *ethos* es principalmente una lectura sincrónica. Si se quiere realizar una lectura diacrónica habrá que hacerlo como complemento de lo sincrónico y no sustituyéndolo, porque entonces el *ethos* debería ceñirse a un periodo histórico específico, lo cual impediría observarlo como una constante en las sociedades modernas. Quizá el trabajo de Gandler pueda considerarse como uno de los exhaustivos en cuanto al análisis de Echeverría. Creo que a la lectura tan minuciosa que ha elaborado Gandler se puede aportar una lectura que inserte a Echeverría como parte de una reflexión sobre Latinoamérica y no únicamente como parte de las discusiones del marxismo y la teoría crítica, debido a que la preocupación del filósofo ecuatoriano se basó en ofrecer una comprensión del devenir de la región, ya sea en asuntos competentes a la economía, la política, la cultura, etc.

René Aguilar Piña, presentó un estudio centrado en la teoría de los *ethos* históricos. Este trabajo tiene el merito de señalar de forma directa la importancia de las aportaciones de Fernand Braudel para el esquema teórico que Bolívar Echeverría realiza sobre la modernidad. Empero, creo que el análisis de esta influencia braudeliana no fue llevado a fondo por este autor pues, por un lado, lo considera un interlocutor de segundo orden para Echeverría y, por otro lado, al

⁹ Stefan Gandler. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE/UNAM/UAQ, 2007. P. 431-432 y 461-462.

poner énfasis en la intención de Braudel de elaborar una “geohistoria”, el autor no centra la atención en la importancia que tienen los ciclos de acumulación para la tipología que Bolívar plantea sobre la modernidad.¹⁰

En cuanto a las críticas que se le han señalado a Bolívar Echeverría podemos encontrar un pequeño artículo, elaborado por Jorge Alberto Manrique, el cual le critica a Echeverría el hecho de trasladar un término artístico a una época histórica y de ahí sacar conclusiones para el desarrollo de la sociedad pues, nos dice, “si bien, es inobjetable establecer relaciones estrechísimas entre fenómenos artísticos y fenómenos culturales e históricos [...] la relación no es unívoca.”¹¹ Esta observación de Manrique esta fuera de lugar en estos tiempos en que se ha aceptado académicamente el hecho de que el barroco puede ser un término conceptual que explique las sociedades latinoamericanas, e incluso las europeas.¹²

Una crítica que también hay que tener en cuenta es la que ha realizado recientemente Enrique Dussel. La elaboración de esta tesis se ha acompañado de una lectura paralela de los trabajos de Dussel, por ello, siendo influenciado por este autor algunas críticas que él señala hacia Echeverría se puede encontrar en las siguientes páginas de este modesto trabajo, a saber la importancia del Atlántico en la construcción de la modernidad, el siglo XVI como un siglo latinoamericano, la importancia de ubicar diacrónicamente los *ethos* para un debate político. Pero hay un punto en el que me parece que Dussel se equivoca con respecto a una lectura de Echeverría. En el artículo “Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría”, de próxima aparición, y que Dussel

¹⁰ René Aguilar Piña (Tesis de Maestría), *Historia, modernidad y discurso crítico en América Latina*. Un estudio sobre el concepto de “Ethos histórico” de Bolívar Echeverría. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2003.

¹¹ Jorge Alberto Manrique, “Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)”, en Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, Ethos barroco*. México: UNAM/ El Equilibrista, 1994. P. 237.

¹² Mabel Moraña, *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2004; Ramón Kuri Camacho, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 2008; Rosario Villari, (Comp.), *El hombre barroco*, España, Alianza Editorial, 1992.

expuso ante un grupo de personas que acudimos a las instalaciones de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el 7 de febrero de 2012, mencionaba que Echeverría no toma en cuenta el periodo mercantil capitalista para su análisis de el desarrollo de capitalismo en América Latina. La importancia que le da Dussel a este periodo mercantil capitalista estriba no sólo en que el barroco sería una expresión del mismo, sino que dentro de la primera modernidad temprana “toda una nueva cultura surgirá fundada en el valor de cambio, en la plata principalmente”.¹³ Si bien, el señalamiento de Dussel es correcto, el error consiste no en lo que él formula, sino en que esa interpretación no tiene sentido dentro del *corpus* argumentativo de Echeverría. Y esto es así porque ambos autores tiene una lectura radicalmente distinta de *El Capital* de Karl Marx, cuestión de la que se desprende su peculiar interpretación del desarrollo del capitalismo en América Latina en cada uno.

En el caso de Echeverría para quien el problema fundamental es la creación del valor el periodo mercantilista al que se refiere Dussel no aparece como un problema de primer orden, debido a que dentro de los esquemas de reproducción de Karl Marx no se podría explicar el paso de una producción de tipo M-D-M hacia una producción tipo D-M-D' por sí misma.¹⁴ En su libro *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, nuestro autor entra al debate sobre los esquemas de reproducción de *El Capital* de Karl Marx, se ocupa de plantear

¹³ Enrique Dussel, “Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría”, exposición en la Universidad de Autónoma de la Ciudad de México, 7 de febrero de 2012.

¹⁴ Echeverría compartiría la lectura del filósofo español Felipe Martínez Marzoa quien, en la década de los setenta, explicaba que el periodo mercantil capitalista no es un periodo histórico propiamente dicho sino un tipo ideal que sirve como modelo explicativo. En este sentido la acumulación de capital es ya desde sus inició una acumulación que permite la producción D-M-D' sin ningún paso previo. Críticando el *Tratado de economía marxista* de Ernest Mandel, Felipe Martínez Marzoa nos dirá: “Mandel maneja con frecuencia el concepto de <<una sociedad basada en la reproducción simple de mercancías>> de un modo realmente descriptivo, cuando ese concepto no es en Marx otra cosa que un momento posible en el proceso de construcción del ideal en el que, precisamente, la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías esenciales de la sociedad moderna, demostrándose así que una sociedad en la que los bienes en general son mercancías no puede ser otra que la sociedad capitalista, y que, por lo tanto, no hay <<sociedad basada en la producción simple de mercancías>>. Felipe Martínez Marzoa, *Revolución e ideología*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1979, p. 17-18.

que el modo mercantil capitalista debe considerarse ya como plenamente capitalista, pues es un proceso ya inserto en la acumulación del capital:

En el caso especial de la configuración histórica mercantil-capitalista de la vida económica, la contradicción entre la voluntad distributiva del sujeto social y la “voluntad” distributiva de la circulación mercantil se vuelve más compleja, ya que esta última, la “voluntad cósmica” indiferente o casual, pasa a ser invadida y ocupada por una tendencia que, sin dejar de ser también “cósmica”, se pone en lugar de la indiferencia y la casualidad y dirige el proceso de distribución de la riqueza hacia un fin muy determinado: la valorización del valor, es decir, la acumulación del capital.¹⁵

De lo cual se deriva que para Echeverría las congregaciones jesuitas sean un proyecto, aunque moderno, frustrado desde sus inicios pues una economía que no atienda a la supresión de la producción del valor no puede salirse de los límites de la reproducción del capital, aún cuando estas sociedades traten de suprimir el dinero, como equivalente general de mercancías.

El presente trabajo trata de analizar cómo se puede pensar una modernidad alternativa, no eurocéntrica, a través de las propuestas teóricas que han realizado Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría con el fin de mostrar los orígenes, desarrollos y posibles trayectos que el despliegue de la modernidad encuentra en América Latina. La elaboración de una heurística sobre la modernidad latinoamericana vuelve imprescindible el debate sobre las propuestas que se han construido a partir de la experiencia por la que se ha desplegado la modernidad capitalista en la región. En este sentido, las propuestas de ambos autores permiten trazar las líneas de un planteamiento que recoja las investigaciones que la teoría crítica ha propuesto al respecto pero a su vez criticar la colonialidad en la que se ha desarrollado la misma y sin la cual no podría poner énfasis en la particularidad de este proceso para el caso latinoamericano.

¹⁵ Bolívar Echeverría, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los ESQUEMAS de K. Marx*, Santafé de Bogotá, Colombia, Facultad de Economía-UNAM/Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994. p, 77.

La elaboración de este trabajo se propone al modo de un ensayo de tipo comparativo e histórico que se alojaría, en parte, en el campo disciplinario de la historia de la cultura, sin embargo, no me interesa en exclusiva la exposición en detalle de su trayecto intelectual como su recuperación política del debate que proponen. Por tal motivo, mi análisis se concentrará en detallar el modo como fue madurando la propuesta de ambos autores y en cuáles debates se fueron posicionando así cómo identificar las fuentes teóricas y los nudos problemáticos en que fueron abrevando, para señalar los elementos que los identifican pero también los campos de reflexión en que sus propuestas se separan y las consecuencias políticas que de ahí derivan.

He organizado el trabajo en cuatro capítulos. El primero trata de dilucidar el problema de replantar el debate sobre los orígenes espacio temporales de la modernidad. En este sentido la propuesta de Bolívar Echeverría la sitúo en una línea de pensamiento que está marcada por las ideas de Lewis Mumford y Fernand Braudel, desde esta perspectiva la modernidad surge en el siglo X. Para Aníbal Quijano, por el contrario, la modernidad no puede estar considerada al margen del descubrimiento y conquista de América Latina, por lo cual, comparte la idea de que sólo a partir de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado la creación del moderno sistema-mundo se puede hablar de la modernidad. Tanto para Bolívar Echeverría como para Aníbal Quijano el capitalismo es un elemento estructural de la modernidad, sin embargo, para el segundo otro aspecto medular de la modernidad ha sido la colonialidad. Es a partir de esta relación de la modernidad con el capitalismo y el colonialismo que nuestros autores expondrán dos de las teorías más originales y propositivas para plantear el despliegue y desarrollo de la modernidad en América Latina: la tipología de los *ethos históricos* y la *colonialidad del poder y del saber*.

En el segundo capítulo me encargo de la cuestión de la configuración de la identidad latinoamericana. Interesado en mostrar cuales han sido las categorías de análisis mediante las que se ha explicado la identidad latinoamericana, me ocupo de exponer como ha existido un cambio dentro de la teoría social

d

latinoamericana en cuanto a un interés de plantear el valor de dicha identidad de un plano que reclama lo universal a partir de la revalorización de lo nacional, como es el caso del periodo que abarca de las décadas de los treinta a los cincuenta del siglo que nos antecede, donde podemos encontrar las importantes reflexiones de Fernando Ortiz, Ezequiel Martínez Estrada y Octavio Paz. Hacia un cambio, que a partir de la década de los setenta del siglo XX, con el auge del neoliberalismo y la crisis de los Estados-nación, se plantea la revalorización de la diversidad identitaria y el abigarramiento de lo latinoamericano, los estudiosos en la materia han analizado el tema a través de las nociones de hibridismo, raza y mestizaje cultural. En este sentido, el debate entre Quijano y Echeverría se entablaría en cuanto a si la modernidad moldea una identidad en esta región por medio de la raza, es decir del racismo, o si por el contrario, lo que prima es un mestizaje cultural, que lejos de una resolución armónica de la identidad plantea a las culturas como modos de ser siempre evanescentes.

El tercer capítulo versa sobre la manera en que se ha afianzado la cultura latinoamericana, no sólo en un rasgo como el identitario sino la consideración de su modo civilizacional. En este sentido, me encargo de explorar la evolución que ha tenido la noción de “heterogeneidad histórico-estructural” en Quijano. A la vez que propongo una genealogía de pensamiento sobre el Barroco en América Latina en la cual los trabajos de Echeverría se han vuelto fundamentales. *Heterogeneidad y Barroco* tiene el rasgo común de que nos permiten entender la especificidad del desarrollo del capitalismo en nuestra región. También se desprende un rasgo que ha marcado el eurocentrismo de los pensadores latinoamericanos al tratar de homologar el desarrollo del capitalismo en América Latina al proceso que se ha llevado en Europa, que Echeverría trata como “blanquitud” y Quijano como “blancura”. Dentro de este proceso se han jugado, y se juegan, las medidas desarrollistas, modernizadoras, racistas, que se han intentado implementar como paliativos al rezago económico y social que ha existido en nuestra región desde la creación de modernidad/colonialidad capitalista.

En el cuarto, y último, capítulo se presenta como necesaria, luego de haber analizado a grandes rasgos la manera en como nuestros autores plantean la discusión del desarrollo, despliegue y los aspectos constitutivos y estructurales de la modernidad, una posible superación a la misma. Esbozar una posible salida al atolladero de la modernidad a partir de Echeverría y de Quijano no es cosa fácil, más cuando, su obra, en el caso del primero quedo truncada, y en el caso del segundo, si bien ha planteado como necesidad la superación de la modernidad, todavía no está terminada y es posible que pueda tener cambios significativos en los próximos años. Aún así, en un esfuerzo de síntesis de dichas propuestas teóricas propongo una hipótesis de lectura en donde la salidas a la modernidad se pueden plantear en Echeverría desde una recuperación del discurso crítico de Marx, es decir, de la crítica a la enajenación capitalista y el replanteamiento de un nuevo desarrollo civilizatorio en base a la recuperación del valor de uso. En el caso de Quijano su teoría se nos presenta como un cambio de sentido y de relevo de la teoría crítica donde una decolonialidad se plantea como tarea urgente la creación de una nueva episteme. Una verdadera transformación social, desde este punto de vista, no puede darse sino no es acompañada de una nueva manera de construir el conocimiento, o más radicalmente la realidad social.

El afincamiento de los gobiernos de izquierda en el Sur junto a la presencia de importantes movimientos urbanos, campesinos e indígenas, han puesto en la mesa de discusión las posibilidades, no ya únicamente de resistir el avance aparentemente incontenible de la modernidad capitalista en su forma neoliberal sino de que manera podría esta ser superada dicha forma. Así, plantearse nuevamente cual ha sido el despliegue y el desarrollo de la modernidad en la región es una tarea de medular importancia. En atención a esto, las teorías de Echeverría y de Quijano permiten vislumbrar las posibilidades efectivas que el proyecto moderno tiene en la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano y ver hasta qué punto la vigencia de este último se juega en su pertenencia a aquel programa o en una tentativa de llevarlo hacia otros planos

cuando la practica social y teórica exige “ir más allá de la modernidad” misma y no sólo de su sometimiento por el capitalismo.

Estamos ya lejos de los debates sobre la transición de la modernidad a la posmodernidad, los caminos maltrechos, empedrados, curvilíneos y diversos por los cuales ha avanzado el pensamiento latinoamericano han demostrado que no hay posmodernidad y que la salida a la modernidad no se encuentra sino en su misma entrada. La modernidad es un laberinto, como ya nos afirmó hace un tiempo Franz Hinkelammert, en el que nos encontramos perdidos. Las distintas escuelas que se han encargado de esclarecer el camino por el cual hemos transitado pueden servirnos para construir ese hilo de Ariadna que nos permita encontrar la entrada del laberinto.

Capítulo 1: Modernidad, capitalismo y colonialidad

“América es problema, desafío, provocación, novedad, que rompe con las ideas tradicionales sobre el continente y obliga al ejercicio del ensayo. El momento en que América aparece, emerge, en el orbe, su novedad la convierte en invitación al ensayo, a la interpretación”.

Liliana Weinberg, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*.

El debate en torno al agotamiento de la modernidad

El debate sobre los orígenes de la modernidad y el capitalismo ha resultado problemático en varios aspectos. Las últimas tres décadas del siglo XX fueron el escenario de un profundo debate en torno al fin de la modernidad como proyecto civilizatorio. Dentro de este panorama se habló que la nueva etapa que se estaba viviendo era una *eta pos*, después de la modernidad. No es mi interés volver sobre un debate que se ha dado por concluido, simplemente trataré de mostrar los aspectos principales del mismo y su relación con los autores que analizaré a lo largo de esta tesis, a saber Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano.

Cuatro fueron los aspectos en que se podía resumir la condición de la posmodernidad: 1) El rechazo de las grandes narrativas o meta teorías diluyéndolas en vagos juegos de lenguaje; 2) la trivialización de la complejidad de la realidad social y política; 3) una comprensión espacio-temporal que cultivaba la acción limitada sustentada en el ámbito de la comunidad y lo local; y 4) la construcción de un lenguaje y un imaginario que hiciera soportable los efectos devastadores del capitalismo.¹⁶ La configuración de esta condición posmoderna aunada a la caída del régimen soviético conllevó a poner de relieve el fracaso del

¹⁶ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2004, p. 382 y 383.

socialismo como proyecto político distinto al capitalismo, y de paso se declaraba con ello la muerte del marxismo y de cualquier teoría que postulara el principio de emancipación. La consecuencia lógica de este fracaso fue el enarbolar al capitalismo como sistema perfecto y único posible. Sin embargo, lo que se escondía detrás de estos cambios políticos y filosóficos, que no por ello eran cosa menor, era la crisis de la civilización en su conjunto como bien apuntó Gabriel Vargas Lozano en su momento.¹⁷

La especificidad de la región latinoamericana llevó a plantearse la pertinencia de esa condición posmoderna en ella. Hubo quienes, como Luis Villoro consideraron que no podíamos pensar que estábamos en una etapa posmoderna cuando no habíamos transitado aún por la modernidad.¹⁸ Otros como Samuel Arriarán, asumiendo la posmodernidad únicamente como discurso filosófico, plantearon que se podía hablar de un posmodernismo de derecha representado por Daniell Bell, Jean Baudrillard, Richard Rorty, Giovanni Vattimo, entre otros; pero también se podía hablar de un posmodernismo progresista teniendo como ejemplo el diálogo que en 1993 impulsó Jacques Derrida en cuanto a la pertinencia de cierto espíritu del marxismo.¹⁹ A mi modo de ver considero, que Boaventura de Sousa Santos fue quien hizo la mejor formulación de un posmodernismo de izquierda, a partir de la fragmentación de la totalidad impulsada por el discurso posmoderno, propuso “reinventar las minirrationalidades de la vida de modo que ellas dejen de ser partes de un todo y pasen a ser totalidades presentes en muchas partes”; esto lo proponía para fundar una “posmodernidad de resistencia”.²⁰

¹⁷ Gabriel Vargas Lozano, *Más allá del derrumbe. Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*, México, Siglo XXI/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994. p. 11.

¹⁸ Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1992.

¹⁹ Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000, p. 15.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Trad. Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes/Universidad de los Andes, 1998, p. 119.

El debate sobre la modernidad y posmodernidad en la región latinoamericana, durante el tiempo en que éste se gestó y después de finiquitarse, tuvo como consecuencia la puesta entre paréntesis del sesgo eurocéntrico con el que había surgido. En este sentido, se pusieron sobre la mesa de discusión las siguientes interrogantes: ¿Cuál es el espacio-tiempo donde surge la modernidad? ¿Existe una o distintas versiones de la modernidad? ¿Realmente se puede hablar de que las sociedades latinoamericanas surgidas después de la conquista de España experimentaron alguna vez los fenómenos de la modernidad y del capitalismo? Fueron muchos los pensadores latinoamericanos que trataron, y han tratado, de darle solución a esos interrogantes, por lo mismo las teorías que se han erguido son diversas.

El filósofo Bolívar Echeverría y el sociólogo Aníbal Quijano no estuvieron al margen de la discusión sobre la modernidad *versus* posmodernidad y su relación con el capitalismo, como tantos otros intelectuales; ellos también se pronunciaron al respecto. La teoría que ambos autores emitieron en cuanto al desarrollo y despliegue de la modernidad en América Latina se debe ver como una preocupación por entender el camino que este proyecto civilizatorio iba a tomar.

Echeverría consideró que efectivamente se había llegado a un agotamiento de la modernidad en sus aspectos esenciales o, como él los denominó, los mitos fundadores de la modernidad, a saber el humanismo, la revolución y la democracia.²¹ De esta manera, 1989 fue un año que marcó la crisis civilizatoria en un doble sentido, primero como fracaso del capitalismo y por ende del sistema que había dominado un largo tramo de la historia de la humanidad, y segundo, del lado del socialismo como fracaso de su intento más radical de ofrecer una alternativa al capitalismo: el bolchevismo.²²

Vale la pena apuntar un comentario sobre la obra de Echeverría en relación con su postura ante el comunismo soviético. Si su libro de *Las ilusiones de la*

²¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Editorial TRAMASOCIAL, 2001, p. 42-55.

²² *Ibíd.*, p. 18.

modernidad tiene un tono pesimista marcado por el fracaso del régimen soviético, cuestión que impactó a muchos intelectuales de la época, no representó un abandono del filósofo ecuatoriano de su postura marxista, sino que la mantuvo e incluso, ya bajo un panorama político de nuevos bríos mediado por el auge de los movimientos sociales y la instauración de gobiernos democráticos en la región latinoamericana, años más tarde, su concepción sobre lo que el bolchevismo representó va a cambiar, y en su libro *Vuelta de siglo*, no sólo rechazará la visión maniquea de Francois Furet y Ernest Nolte respecto a leer el siglo XX como la lucha entre la democracia y los regímenes totalitarios (representados por Stalin, Mussolini y Hitler). Por el contrario, el autor hace una diferenciación, en esta última obra, entre el bolchevismo de Lenin y el de Stalin, incluso en aspectos tan problemáticos como la violencia. Nos dice Echeverría, que la violencia en los bolcheviques adquirió un sentido de destrucción del enemigo de clase, donde dicha destrucción era considerada como “re-educación”: “reciclamiento social de los individuos de una clase, una vez que los fundamentos económicos de ésta han sido eliminados”. Mientras que con los stalinistas la violencia estaba mediada por una consideración de destrucción como “aniquilación física”.²³

La crisis civilizatoria para Bolívar Echeverría lo es porque es precisamente la crisis de una civilización y no de un sistema o régimen. Civilización debe entenderse en un sentido braudeliano como estructuras que están construidas por el medio geográfico, las jerarquías sociales, las psiques colectivas y las necesidades económicas, estas estructuras tiene una temporalidad de larga duración.²⁴ La posmodernidad no sería la cancelación de la modernidad para nuestro autor, ni siquiera sería solamente la lógica cultural del capitalismo, sino un contrasentido pues habría un elemento característico de la civilización actual: el cinismo. Dicho cinismo en las últimas tres décadas del siglo XX, y los primeros años del siglo XXI, se presenta como una radicalidad de lo que Henri Lefebvre, veía como el componente de la modernidad, es decir, de la ironía. Para el filósofo

²³ Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, México, ERA, 2006, p. 95.

²⁴ Fernad Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1978, p. 23-37.

francés la modernidad era la época de la ironía debido a que se presentó con el artificio de la razón en la barredora de las falsas conciencias, y con sus ideales prometeicos y fáusticos como la portadora de una nueva sociedad; sin embargo, lo que nos legó fue una mala utopía: “una parodia del desarrollo humano proyectado por Marx”.²⁵ Pero, para Echeverría, lo que muestra la crisis civilizatoria actual es que hemos llegado a una civilización cínica que para poder seguir existiendo “debe volverse sobre la *destrucción* de la vida que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente”.²⁶

Aníbal Quijano, por su parte, planteaba ya desde fines de los ochenta, que la crisis de la modernidad, debía ser tomada en serio pero para hacerla a un lado, es decir, no se debería salir a su defensa, ya que “fue bajo su imperio que nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital extranjero, y de desplazar de la conciencia de los latinoamericanos en el momento mismo de la Independencia, la hegemonía de la razón histórica”.²⁷

Esta idea de Quijano sobre la modernidad ha sido radicalizada en varios aspectos pero, por el momento, en cuanto a las críticas posmodernas lo que me interesa anotar es que quienes construyeron ese discurso llamado posmoderno erigieron dos críticas a la modernidad que aunque son importantes se muestran como irresolubles: la crítica a la noción de sujeto y de totalidad. Si bien, la idea de sujeto como entidad única puede ser rechazada, nos dice Quijano, no lo es así, si se toma en cuenta que esa noción implica “un universo heterogéneo de sensaciones, de percepciones, de impulsos, deseos, de ansiedades”. Asimismo la totalidad que rechazan los posmodernos implica la identidad de las nociones de sociedad y de poder y por lo tanto la negación de ellas. La crítica a la visión eurocéntrica de la totalidad, nos dice Quijano, debe verse como una “reapertura de la cuestión del poder y de la existencia social” y el replanteamiento de la totalidad

²⁵ Henri Lefebvre, *Introducción a la modernidad*, Madrid, Editorial Tecnos, 1971, p.38.

²⁶ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones... Op. Cit.*, p. 40.

²⁷ Aníbal Quijano, “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)”, en *CEPAL*, Núm. 35, Agosto 1988, p, 105.

como “una configuración que asocia elementos heterogéneos, discontinuos, incluso conflictivos” que actúan como totalidad.²⁸

Aún más, lo importante de la crisis civilizatoria, para el sociólogo peruano es que después de 300 años, por primera vez, se ha cuestionado el horizonte de sentido del patrón de poder que se erigió con la modernidad: la explotación de la naturaleza. La relación entre el ser humano y la naturaleza desde una visión eurocéntrica, es una relación de externidad. En este sentido, lo que ha surgido dentro de los llamados nuevos movimientos sociales, en especial y para el caso latinoamericano, impulsados por los indígenas de la región es una nueva manera de relacionarnos con la naturaleza.²⁹

Es, como ya dije, desde esta crítica a los presupuestos de la llamada posmodernidad, y entendiéndola como crisis civilizatoria, que los autores aquí analizados configuraran sus teorías sobre el despliegue y desarrollo de la modernidad en la región latinoamericana, pero antes de llegar a este punto veamos la manera general en que sientan sus inicios y su relación con el capitalismo.

Orígenes espacio-temporales de la modernidad y del capitalismo

Tanto Bolívar Echeverría como Aníbal Quijano, en un esfuerzo interdisciplinario de las ciencias sociales, han contribuido al replanteamiento del debate sobre la modernidad y el capitalismo. El análisis de nuestros autores tendrá como consecuencia dos maneras originales pero encontradas de concebir el despliegue de la modernidad y del capitalismo en “Nuestra América”.

²⁸ Jaime Ríos, “Aníbal Quijano: diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”, *Sociológica. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, Año 1, Núm. 1, agosto 2009, p. 40.

²⁹ *Ibíd.*, p. 31 y 32.

Para Bolívar Echeverría la modernidad y el capitalismo son dos aspectos de un mismo fenómeno que se basa en un “conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas” en que la humanidad ha experimentado su cauce histórico.³⁰ Sin embargo, a pesar de que desde sus inicios estos aspectos han mantenido una reciprocidad tal que es difícil separar en la práctica qué es lo propiamente característico de cada uno, Echeverría nos dice que por modernidad podemos entender “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización de la vida humana”.³¹ Dicha totalización se puede considerar de dos maneras: 1) posible o potencial la cual tiene que ver con que su sustancia se halla todavía en suspenso, como algo todavía indefinido. Y 2) actual o efectiva, es decir, como una serie de proyectos que se suceden y conviven unos con otros.³²

El capitalismo, para Echeverría, sería “una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano”.³³ Más concretamente se puede referir al conjunto de actividades que tienen que ver directamente con la producción, circulación y consumo de los bienes que se producen. Esta manera de reproducción económica de la vida adquiere un predominio sobre la constitución histórica de la modernidad. Dicha relación entre ambos términos hace que ninguno pueda ser irreductible al otro.

Más adelante ahondaremos en la relación entre modernidad y capitalismo. Por el momento nos centraremos en la concepción de Echeverría sobre el capitalismo. Para el filósofo ecuatoriano el capitalismo tiene sus orígenes en el siglo X en Europa,³⁴ aquí el autor no sólo sigue a Fernand Braudel en cuanto a la manera de sentar los orígenes del capitalismo sino en la concepción del mismo. Lo que define al capitalismo en sus orígenes es la importancia que adquiere la

³⁰ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones... Op. Cit.*, p. 146.

³¹ *Ibíd.*, p. 146.

³² *Ibíd.*, p. 149.

³³ *Ibíd.*, p. 146.

³⁴ Dentro de la teoría de Echeverría podemos observar un corrimiento hacia atrás en su periodización los orígenes temporales del capitalismo y de la modernidad, en sus primeros escritos como *Las ilusiones de la modernidad* (p. 177) señala dichos inicios en el siglo XII, fecha que se trasladará al siglo X en sus últimos escritos como *¿Qué es la modernidad?* (Cuaderno 1, México, UNAM, 2009), p. 16.

esfera de la circulación, pues el desbordamiento de esta esfera penetró la estructura de la producción y del consumo, en este sentido:

La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de “sujeto” distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, deliberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes³⁵

Esta idea empata en lo que dice Braudel de que hasta el siglo XIX el capital tenía la esfera de la circulación como lugar primigenio.³⁶ Esta aseveración se contrapone con la afirmación de que para Marx el aspecto organizativo industrial es el lugar propio del capital, cuestión que para Echeverría el autor de *El Capital* comparte con Max Weber.³⁷ La idea de Echeverría de que el capitalismo surge en el siglo X y es hasta el siglo XVIII cuando tiene un cambio importante en su estructura, esta reforzada por la concepción que Lewis Mumford tienen sobre la técnica.

Mumford le permite a Echeverría hacer una consideración de la técnica en una perspectiva de larga duración, ya que para Mumford la evolución de la misma tiene fases bien definidas. La primera fase se daría en el siglo X y se caracteriza porque el “temprano triunfo de la máquina fue un esfuerzo para conseguir orden y potencia con medios puramente externos, y su éxito se debió en parte al hecho de que eludía muchos de los problemas auténticos de la vida”. La segunda fase se daría hasta el siglo XVIII con el desarrollo de la minería y el trabajo del hierro, ésta asume los presupuestos de la primera de centrarse en el desarrollo exclusivo de la máquina tratando de universalizar sus beneficios prácticos, pero “la misma eficiencia de la máquina fue radicalmente disminuida por el fracaso de alcanzar en

³⁵ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones... Op. Cit.*, p. 179.

³⁶ Fernad Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV y XVIII*, T. II, p. 194. Véase también Ruggeiro Romano, *Braudel y nosotros, Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*, México, FCE, 1997.

³⁷ José Guadalupe Gandarilla Salgado, *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*, Argentina, Herramienta/CIICH-UNAM, 2003, p. 233.

la sociedad un conjunto de fines armoniosos e integrados”. La última fase conlleva una radicalización de la máquina pues esta “deja de ser un sustitutivo de Dios o de una sociedad ordenada; y en vez de que su éxito se mida por la mecanización de la vida, su valor se hace cada vez más mensurable en términos de su propia aproximación a lo orgánico y lo vivo”.³⁸

Desde este momento podemos observar algo que a mi parecer constituye una limitante dentro de la teoría de Bolívar Echeverría, con el traslado de los inicios de la data de inicio de la modernidad en el siglo X que tienen como consecuencia una lectura del predominio de occidente desde esa época. Esto se debe a que Echeverría acepta la idea de Mumford en cuanto a que “La edad auroral de nuestras técnicas modernas se extiende aproximadamente desde el año 1000 al 1750”, y, más aún, que todos los cambios que hubo en este periodo, aparte de ser considerados como superficiales, se pueden observar como parte una sola cultura: la occidental.³⁹

Aníbal Quijano planteará una idea distinta al respecto, para él el hecho de que modernidad y capitalismo no puedan contemplarse de una manera diferenciada y que sean parte de un mismo fenómeno se debe a que son la parte constitutiva del moderno sistema-mundo, como ya habíamos señalado anteriormente. Aquí Quijano sigue la idea de Immanuel Wallerstein, a la cual hará importantes aportaciones con el transcurso de los años.⁴⁰ Por el momento veamos en que se basa la configuración de dicho sistema-mundo.

Cuando Wallerstein está editando el segundo tomo de su obra sobre el sistema-mundo, Braudel está concluyendo *Civilización material*. Este dato que puede ser considerado a simple vista como una cuestión curiosa nos permite situar las diferencias que estos dos pensadores tienen sobre la gestación de las economías-mundo. Braudel criticará el énfasis que, su colega y discípulo, Wallerstein hizo del siglo XVI como el periodo constituyente de lo que denominara

³⁸ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 23.

³⁹ *Ibíd.*, p. 130.

⁴⁰ *Supra*, p. 16 y ss.

“moderno sistema mundo”. El historiador francés nos dirá que si bien el siglo XVI adquirió una significación especial en la conformación de la economía capitalista europea se debe poner especial interés en los siglos que le antecedieron, pues antes de ella existieron distintas economías-mundo capitalistas.⁴¹

Los límites temporales que Braudel propone para analizar el desarrollo del capitalismo se remontan hasta el siglo XIII. Basándose en la noción de ciclos largos, Braudel hablará de las sucesiones de las distintas economías-mundo. El historiador francés se apoyara en el *trend secular* como el ciclo económico predilecto de dichas sucesiones. Nos dice que este tipo de ciclo como cualquier otro tiene su punto de partida, una cúspide y un punto de llegada.⁴² Las culminaciones de estos ciclos que señala Braudel corresponden a los siguientes años: 1350, 1650, 1817 y 1973-1974, los centros de estas economías-mundos corresponden a Venecia, Amsterdam, Inglaterra y Estado Unidos.⁴³

En realidad no es que Wallerstein no haya considerado otras economías-mundo anteriores a la europea que se formó a partir del siglo XVI. La cuestión estriba en la formulación que el sociólogo estadounidense hace de ellas. Nos dice que las posibles economías-mundo anteriores como China, Persia y Roma, no lo fueron y no lo pudieron ser debido a que se convirtieron en imperios. Este hecho es significativo pues una economía-mundo es una entidad económica y no política como lo son los imperios.⁴⁴

⁴¹ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XVI-XVIII. El tiempo del mundo*, T. III, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

⁴² *Ibíd.*, p, 55.

⁴³ *Ibíd.* p, 56.

⁴⁴ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1976, p, 21. Desde una lectura totalmente diferente y que trata de superar las visiones eurocentricas Enrique Dussel plantea la creación de sistemas interregionales antes de la creación del sistema-mundo colonial/moderno. En este sentido habría cuatro sistemas ineterregionales 1) Egipto-mesopotámico, desde el IV milenio a.C.; 2) Indoeuropeo, desde XX siglos a.C.; 3) Asiático-afro-mediterraneo, desde el siglo IV d. C.; y 5) Mundo Mesoamericano e Inca, paralelo al sistema 4. Véase Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la gobalización y de la exclusión*, México, Trotta/UAM-I, 1998, p, 21-49.

Los imperios como unidades políticas y como medio primitivo de dominación económica, tenían una debilidad en cuanto a que el no desarrollo de la técnica y la gran burocracia que existía en su interior tendía a absorber el exceso de los beneficios. La diferencia y la importancia del mundo moderno se basan en “haber inventado la tecnología que hace posible incrementar el flujo de excedente desde los estratos inferiores a los superiores, de la periferia al centro, de la mayoría a la minoría, eliminando el ‘despilfarro’ de una superestructura política excesivamente engorrosa”.⁴⁵

La periodización de los *trend secular* de los que habla Braudel como emblemáticos de la gestación de las economías-mundo anteriores a la del siglo XVI propuesta por Wallerstein, no tendrían sentido en la teorización de este último. Esto se debe a que las regiones económicas de Europa después de la desintegración del imperio romano no son entidades que desborden sus límites geográficos sino que se constriñen a núcleos territoriales bien definidos. En este sentido un comercio a gran escala no es algo predominante

Un sistema feudal sólo podía mantener un cierto volumen de comercio a larga distancia en oposición al comercio local. Esto era debido a que el comercio a larga distancia era un comercio de bienes de lujo, no de bienes masivos. Era un comercio que se beneficiaba de las disparidades del precio y dependía de la indulgencia política y de las posibilidades económicas de los realmente ricos. Sólo la expansión de la producción en el marco de una economía-mundo moderna podría convertirse el comercio a larga distancia, en parte, en un comercio masivo que a su vez, alimentaría un proceso de producción ampliada.⁴⁶

Sin embargo, aunque Quijano se basa en Wallerstein para hablar de los orígenes de dicho sistema-mundo nos dirá que el centro de dicho sistema no es Europa, como afirma Wallerstein, sino América y por lo tanto los orígenes espacio-temporales habrá que buscarlos en esta región.

En cuanto a cómo definir la modernidad, Aníbal Quijano señala que es una forma de intersubjetividad, ya que actúa como esfera central de orientación de valor de los sujetos de la vida moderna, pues el cambio del mundo que opera a

⁴⁵ Immanuel Wallerstein, *Op. Cit.*, p. 22.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 29.

partir del “descubrimiento” y conquista de América, no sólo afecta la subjetividad de las personas sino que establece prácticas sociales comunes y produce instituciones hegemónicas universales que (re)crean modelos intersubjetivos.⁴⁷

Para Aníbal Quijano, pensar que la modernidad es una cuestión centralmente europea es producto de una idea que los mismos europeos han tratado de hacer pasar por válida desde el siglo XVII. Por ello, si se quiere reflexionar sobre la modernidad en América Latina lo primero que se debe hacer es cuestionar este mito legitimador de Europa como su lugar de origen. Para el sociólogo peruano no sólo la modernidad es contemporánea tanto en el viejo continente como en Nuestra América, sino que, ésta última “se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de este modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad”.⁴⁸

Quijano al trasladar el espacio-tiempo de la modernidad a América nos habla de la creación de un sistema-mundo universal, esto significa que antes de la creación del sistema-mundo capitalista ninguna entidad colonizadora tenía la intención de hegemonizar las formas básicas de existencia social de sus dominados. Es en este sentido que Quijano acuñará el término de “sistema-mundo colonial/moderno” para hablarnos de cómo entender el surgimiento de la modernidad y su relación con el capitalismo en nuestra región.

Las consideraciones que acabamos de realizar en cuanto los orígenes de la modernidad y el capitalismo en estos dos autores les sirven de base para desarrollar su teoría del despliegue de la modernidad y del capitalismo, particularmente en Latinoamérica, Echeverría planteará su tipología de los *ethos* históricos, mientras Quijano argumentará sobre la creación del sistema-mundo colonial/moderno.

⁴⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, UNESCO-IESALC/FACES/UCV, 2000, p. 302.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 282.

¿Los cinco *ethos* históricos?

La teoría del *ethos* histórico es, sin duda, una de las propuestas más emblemáticas de Bolívar Echeverría. El filósofo ecuatoriano comienza a formularla a partir de principios de la década de los noventa, en un momento en que la modernización de la economía mexicana estaba agotando las posibilidades de un desarrollo económico propio y se estaba planteando la negociación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá. La crisis del Estado mexicano y el auge, en términos culturales, del llamado posmodernismo hacían necesario un replanteamiento de cómo se había concebido las posibilidades de la modernidad, no sólo en México sino en la región latinoamericana.

Bolívar Echeverría nos dirá que la modernidad si bien no es un proyecto civilizatorio concluido y que ha cedido su lugar al posmodernismo, tampoco se puede asumir como que haya sido sólo una. Es decir, para nuestro autor habría varias posibilidades de vivir la modernidad capitalista. A pesar de ello, nos dice, hay un elemento estructurador en todas las sociedades que han sido subsumidas por el capitalismo que, independientemente de sus diferencias, marca la ambivalencia o contradicción de ellas:

Correspondiente a dos dinámicas que mueven la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de “valorización del valor abstracto” o acumulación del capital, por otro.⁴⁹

Este sacrificio del valor de uso por la acumulación es el elemento estructurador que atraviesa todas las sociedades que se rigen por el capitalismo. Por ello, se puede observar que el *ethos* histórico es una propuesta de carácter universal. Sin embargo, esto no deja de lado la diferenciación de la concretización de las sociedades pues “su concreción como hechos de cultura sólo comienza a perfilarse en la elección que ellos implican de una modalidad particular dentro del

⁴⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 2005, p. 169.

ethos general de la época”.⁵⁰ Como se puede ver en esta teorización de Echeverría se juega la relación entre el Universal y lo Particular.

La consideración del *ethos* como principio estructurador de la humanidad como “sujeto”, nos obliga a entender la constitución del sujeto dentro del capital como un sujeto que no puede ser considerado en sus determinaciones concretas: étnicas, biológicas, geográficas o laborales. Por ello, quienes quieran entender, o fortalecer, el *ethos* con la noción de ideología pierden la visión de la perspectiva que Echeverría está trazando.⁵¹ Es decir, no ven el hecho de que el *ethos* más que una crítica al capitalismo es un “arma” o “refugio” que protege al sujeto de la ambivalencia del capitalismo:

La cultura sólo puede realizarse en la modernidad si pasa a través de la densa zona del “*ethos* histórico”: allí donde la vida humana reconfirma la identidad occidental y europea al inventarse la estrategia de comportamiento necesaria para sobrevivir en medio de la transformación cualitativa de las “fuerzas productivas” que es conducida por el capitalismo.⁵²

Las maneras que la humanidad ha optado para sobrevivir o vivir en el capitalismo han sido cinco, a saber, la realista, la clásica, la romántica, la barroca y la que surge con la “americanización de la modernidad”.⁵³ Esta tipología parte de considerar estas posibilidades de vivir en el capitalismo como procesos de larga duración, los cuales provienen de distintas épocas y lugares. Si bien trazar los lugares de los que surge cada una de ellas es relativamente fácil no lo es con la cuestión temporal. Tendríamos que el barroco proviene del Mediterráneo, el

⁵⁰ *Ibíd.* P. 167.

⁵¹ Cfr. Stefan Gandler, *Op. Cit.*, (Toda la tercera parte, especialmente las páginas 430-432).

⁵² Bolívar, *La modernidad de lo barroco... Op. Cit.*, p. 163.

⁵³ Normalmente los estudiosos que han comentado a Bolívar Echeverría, por ejemplo: Stefan Gandler, *Op. Cit.*, René Aguilar Piña, *Op. Cit.*, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Bolívar Echeverría, el discurso crítico y el *ethos* barroco”, en *Contrahistorias*, No. 15, Año 8, septiembre 2010-febrero 2011, 93-104; se refieren a que la tipología que propone sobre la modernidad consta de cuatro *ethos*, esto se debe a que sus reflexiones fueron escritas antes de aparecer obras como *Vuelta de siglo*, *La americanización de la modernidad* y *Blanquitud y modernidad*, textos en los que a mi parecer Echeverría estaba comenzando a reformular su tipología de los *ethos* la cual debido a su muerte repentina ha dejado como obra inconclusa.

realista de la región occidental, el clásico del nórdico, el romántico es centroeuropeo y la americanización de la modernidad de Norteamérica.⁵⁴

Según la lectura elaborada de esta tipología, la periodización de los *ethos* históricos corresponde a la gestación de la economía-mundo planteada en términos braudelianos, evidentemente cada uno de estos *ethos* no corresponde a un ciclo *trend secular*, sino que su surgimiento se da a partir del segundo ciclo de la periodización de Braudel, el cual señala como punto culminante la fecha de 1650 pero se empieza a gestar desde comienzos de 1500.⁵⁵ Los *ethos* realista y clásico tienen que ver con la aparición de lo que Max Weber llamó el “espíritu del capitalismo”, especialmente el primero recoge su acepción puritana, calvinista.⁵⁶ No es casual que Echeverría nos diga que la modernidad como totalización civilizatoria comenzó a “prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI”.⁵⁷

El *ethos* barroco corresponde a lo que Echeverría denomina el “largo siglo XVII” o “siglo XVII americano” y tiene que ver con los intentos de la contrarreforma y especialmente con el experimento jesuita en la Nueva España.⁵⁸ La periodización de este *ethos* es la más clara que hace el autor: “comenzó a fines del siglo XVI, se consolidó durante el XVII y duró hasta mediados del XVIII”.⁵⁹

El *ethos* romántico tendrá la peculiaridad de revelarse contra la valorización del valor y optar por la libertad en contra de la necesidad,⁶⁰ esto hizo de él el

⁵⁴ Cabe aclarar que estoy consciente de que para Bolívar Echeverría los *ethos* no tendrían “ninguna identidad social históricamente identificada”, sin embargo, me permito a ser dicha consideración ya que el mismo Echeverría no es tan tajante con esta visión, pues refiriéndose al *ethos* barroco apunta: “Pero sí es posible que determinadas sociedades, como las de ciertas regiones clave de América Latina, debido a circunstancias económicas y sociales recurrentes lo incluyan a través de su historia como elemento característico de su identificación concreta”. Véase Bolívar Echeverría, “¿Un socialismo barroco? Respuesta de Bolívar Echeverría a la crítica de Samuel Arriarán” en Samuel Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, México, Ítaca, 2007, p. 96

⁵⁵ *Infra*. P. 4.

⁵⁶ Bolívar, *La modernidad de lo barroco...* p. 36, 147 y 183.

⁵⁷ *Ibid.* P. 144.

⁵⁸ *Ibid.* p. 57-82. Y *Vid.* Bolívar, “*Ethos barroco*”.

⁵⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco... Op. Cit.*, p, 57.

⁶⁰ *Ibid.* p. 39 y 204.

portador del mito de la revolución en el siglo XIX.⁶¹ El siglo XX lejos de convertirse en el siglo de la emancipación se muestra como la caricatura del sistema social que Marx pronosticaba se instauraría luego de la revolución proletaria, en este sentido la Unión Soviética se presenta como la caricaturización de la teoría marxista revolucionaria. Con este proceso político la actualidad de la revolución que era la esencia del *ethos* romántico se muestra no sólo como una cuestión limitada, sino que “ha dejado de tener vigencia o, por lo menos, ha pasado a ocupar un lugar subordinado”.⁶²

Ante esta visión de Echeverría tendríamos dos autores que entrarían a discutir con él en cuanto a la noción del *ethos* romántico. El primero es Enrique Dussel, en su *Filosofía de la liberación*, plantea la posibilidad de estructurar un *ethos* liberador a partir de la conmiseración por los iguales, por los oprimidos y los excluidos, “sólo en este caso la fraternidad es liberadora, lo mismo que la amistad activo-liberadora: la solidaridad”.⁶³ El segundo sería Michael Löwith, quien entraría en una discusión más afondo con Echeverría, pues el marxista brasileño considera el romanticismo de “forma similar al barroco, como ‘*ethos*’, principio de reconstrucción del mundo que se extiende durante siglos y se caracteriza por una actitud hostil al capitalismo”.⁶⁴

Por último estaría el *ethos* que se configura a partir de la “americanización de la modernidad”, el cual surge de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial y se aprecia a través del “*american way of life*”.⁶⁵ Lo que me permite entender a esta última variante como un *ethos* más dentro de la tipología de la modernidad propuesta por Echeverría es el hecho de que él la presenta como otra variante dentro del despliegue que él traza de la modernidad, nos dice el autor, que esta sufre una bifurcación ya que a partir del siglo XVII “aparecen dos ramas o líneas

⁶¹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 40.

⁶² *Ibíd.*, p. 47.

⁶³ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011, p. 112 y 113.

⁶⁴ Michel Löwith, “Prologo”, en Stefan Gandler, *Op. Cit.*, p. 17.

⁶⁵ Bolívar Echeverría, “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría, *La americanización de la modernidad*, México, CISAN-UNAM/ERA, 2008, p. 25 y 26.

de desarrollo yuxtapuestas, paralelas y contiguas, pero autónomas: la línea europea, a todas luces la principal, antonomásica, y la línea aparentemente secundaria, la <(norte)americana>”.⁶⁶ De esta manera podemos observar que el despliegue de la modernidad siguió sendas diferentes en Europa y en Norteamérica para reencontrarse nuevamente en el siglo XIX. Mientras que la europea se muestra como una autonegación (al ser impugnada por el proyecto comunista), la segunda se nos presenta en su pleno crecimiento. Durante la segunda posguerra del siglo XX habrá una simbiosis que reactualizará sólo los rasgos de la modernidad europea que la modernidad americana crea convenientes. En este sentido el siglo XX y los inicios del siglo XXI pueden entenderse bajo la configuración de la americanización de la modernidad.⁶⁷

La sucesión de los distintos *ethos* que he planteado siguiendo a Echeverría, no marca su término sólo nos sirve para entender en que procesos los inscribe el autor. De hecho Echeverría nos dirá que la cuestión temporal no los cancela, ni se presentan en una sucesión lógica y por separado sino que todos los *ethos* se combinan y son subsumidos de alguna manera por el *ethos* realista. De ahí que incluso el barroquismo de la región latinoamericana se presente de manera combinada con otros *ethos*.

Sin embargo cuando Bolívar Echeverría muestra el despliegue de la modernidad y el entrelazamiento de los *ethos* en América Latina, podemos observar la importancia que de periodizarlos pues nos dice que han existido cuatro procesos de sucesión histórica que han cambiado la manera de vivir la modernidad en la región latinoamericana: la primera, que se inicia con la conquista del continente por los españoles y portugueses, ésta comenzará a ser cuestionada a principios del siglo XVIII, pues con el impulso borbónico y con el despotismo

⁶⁶ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, ERA, 2010, p. 91.

⁶⁷ Vale la pena tener en cuenta que István Mészáros se contrapondría a esta visión de contemplar el desarrollo del capitalismo desde una visión de larga duración como el “siglo americano”, pues esto supondría, según Mészáros, no sólo no valorizar las luchas que desde la izquierda se han dado para tratar de instaurar un mundo mejor, sino, incluso, negar la posibilidad de otros siglos que no estén bajo la hegemonía norteamericana. Véase István Mészáros, *Socialismo o barbarie*, México, Pasado y Presente XXI/Paradigmas y utopías, 2005, p. 1 y 2.

ilustrado se introducirá en la región “la modernidad *clásica* francesa”. Ésta modernidad tratará de implantar una socialidad laica y contractual donde el barroco mantenía una socialidad eclesial o de comunidad religiosa. Las guerras de independencia en América Latina estructuraran la modernidad a partir de tres *ethos*, empero dicha estructuración no se da como algo original sino como una adaptación de lo que pasa en Europa, es decir, Latinoamérica “sigue siendo barroca [pero] al correctivo clásico del siglo XVIII se suma ahora el romántico del siglo XIX”. El último reacomodo de la modernidad en la región tiene que ver con el hecho de que a partir de la década de los setenta del siglo XX, con el arribo de la “americanización de la modernidad” se ha orillado a los estados latinoamericanos a considerarse como “un puro *objeto* de la modernización”. Con el avance de la globalización neoliberal se cierne el peligro no ya sólo de generar formas propias de ser moderno, sino de ser moderno por cuenta propia. El mundo global conlleva a que lo civilizado sea entendido únicamente como lo occidental-estadounidense. Por ello, para Echeverría la reivindicación de la identidad dentro de este trazado del despliegue de la modernidad en la región latinoamericana se vuelve, actualmente, una cuestión de alcances revolucionarios.⁶⁸

Sistema-mundo colonial/moderno

Una de las propuestas de mayor importancia que Aníbal Quijano ha hecho dentro del ámbito de las ciencias sociales y las humanidades es la teorización sobre el “sistema mundo colonial/moderno”. Esta noción parte de la perspectiva de Wallerstein, como ya vimos, pero adquiere un sentido más radical. Son dos los ejes fundamentales que componen la contribución de Quijano a la teoría del sistema mundo y tienen que ver con lo referente a la colonialidad del poder y colonialidad del saber.

⁶⁸ Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo... Op. Cit.*, p, 208-217.

Aunque los primeros esbozos de la colonialidad del saber pueden rastrearse desde las primeras obras de Pablo González Casanova es, hasta la década de los noventa del siglo XX que con Quijano puede establecerse un cambio en la orientación de los estudios del colonialismo.⁶⁹ Sin embargo, nuestro autor en un primer momento no partió de los planteamientos del sociólogo mexicano, sino que en sus escritos tempranos sobre la cuestión del *cholo* en el Perú, el fenómeno del colonialismo es entendido, en la acepción que Casanova criticará ya desde 1962, es decir, como “un fenómeno internacional, que se lleva a cabo entre pueblos y naciones”.⁷⁰ En esos escritos tempranos, Quijano nos decía, que desde sus inicios:

Las relaciones entre culturas en América Latina, las culturas indígenas han sido arrinconadas como “subculturas campesinas”, y el proceso de conflicto y de cambio que se ha generado dentro de las relaciones entre ellas y la “cultura dominante” toma ante todo la forma de un proceso de sincretismo cultural, ejemplificado por el proceso de “cholificación” en el mundo andino.⁷¹

Y apunta que en el siglo XIX la sociedad “postcolonial” peruana “modificó su situación en el sistema internacional de dependencia, que caracteriza al sistema capitalista mundial, al pasar del colonialismo económico-político, al semicolonialismo fundado en la dependencia económica”.⁷²

Ya en la década de los ochenta Quijano mantendrá sus mismos planteamientos en cuanto al desarrollo del capitalismo en el Perú como el dominio de un capital monopolista imperialista, el cual tiene dos rasgos característicos, primero su indefinición nacional por su carácter semicolonial y, segundo, su indefinición de clase por su carácter oligárquico.⁷³ En cuanto a la indefinición nacional, nos dirá que a partir de las primeras dos décadas del siglo XX entraba al

⁶⁹ Marcos Roitman Rosenmann, “Pablo González Casanova: de la sociología del poder a la sociología de la explotación”, en Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Argentina, CLACSO, 2009, p. 13.

⁷⁰ Pablo González Casanova, *Ibíd.*, p. 130.

⁷¹ Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Perú, Mosca Azul Editores, 1980, p. 30.

⁷² *Ibíd.*, p. 55.

⁷³ Aníbal Quijano, *Reencuentro y debate Una introducción a Mariátegui*, Perú, Mosca Azul Editores, 1981, p. 25.

debate la cuestión indígena. Lo interesante es que, para Quijano, el dominio oligárquico sobre las masas indígenas era propiamente un “régimen de colonialismo interno”.⁷⁴

Lo que quiero señalar con todo esto es que la noción de colonialismo interno es clave en Quijano para lo que después va a postular como colonialidad del saber. Un rasgo importante del colonialismo interno y que apunta en esta dirección es que una vez liberados los pueblos de la situación colonial, la nueva clase dominante actúa como la anterior, provocando, como lo fue el caso de las independencias latinoamericanas, que la situación de las capas más pobres siga en la misma situación de explotación, González Casanova refiere principalmente a los sectores indígenas.⁷⁵ De esta manera la situación de colonialismo interno se presenta de una manera concreta en algunos aspectos: 1) intercambio desfavorable del comercio de productos indígenas, 2) explotación conjunta de los indígenas por las distintas clases sociales, 3) la explotación se ve reflejada en las diferencias culturales y niveles de vida y 4) política discriminatoria por parte del Estado.⁷⁶

Sin embargo, a pesar de todas estas características que el propio González Casanova apunta para su estructuración de una sociedad mediada por el colonialismo interno, nos dice que el aspecto racial, cuestión que en Quijano adquirirá un peso mayor con el paso de los años, tiene una importancia menor en referencia al problema de la estructuras de clase. Por ello, no es casualidad, que años más tarde el sociólogo mexicano marcará su distancia con respecto a la noción que en Quijano ha derivado en colonialidad del poder y del saber, señalando que “la categoría del <colonialismo interno> fue objeto de grandes

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 27.

⁷⁵ Pablo González Casanova, *Op. Cit.*, p, 131.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 152-156.

distorsiones por quienes creyendo acogerla impulsaban categorías abstractas como <la indianidad>”.⁷⁷

La cuestión racial adquirirá en Quijano un aspecto importante y consistirá en una de sus aportaciones a la teoría de Wallerstein. No es que el sociólogo estadounidense no haya reparado en el aspecto racial dentro del capitalismo, ya en su ensayo sobre el capitalismo histórico nos asegura

Lo que entendemos por “grupos étnicos” son los grupos considerables de personas a las que estaban reservados ciertos papeles ocupacionales/económicos en relación con otros grupos de este tipo que vivían en las proximidades geográficas. La simbolización externa de este reparto de la fuerza de trabajo era la “cultura” distintiva del grupo étnico: su religión, su lenguaje, sus “valores”, su conjunto particular de normas de comportamiento cotidiano.⁷⁸

Sin embargo, cuando Wallerstein elabora junto a Quijano el ensayo sobre “La americanidad como concepto”, apuntará que “la etnicidad fue reforzada por un consciente y sistemático racismo”.⁷⁹

A esta situación de colonialidad habría que agregarle la cuestión del poder. Para Quijano con el descubrimiento de América y la creación del sistema-mundo colonial/moderno se crea un patrón específico de poder. El poder es definido por nuestro autor de la siguiente manera: “una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; sexo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos”.⁸⁰

⁷⁷ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 16. Los planteamientos de González Casanova en cuanto al colonialismo interno han derivado a lo que ha denominado la “explotación global” la cual se nos muestra como “una articulación más eficiente de las dependencias internas y externas del capitalismo mundial, bajo el dominio de las grandes compañías y de las grandes potencias articuladas entre sí como complejos transnacionales y multisectoriales con autonomías relativas y disciplinas férreas a conveniencia”. Véase Pablo González Casanova, *De la sociología del poder... Op. Cit.*, p. 361.

⁷⁸ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 2003. p. 66 y 67.

⁷⁹ Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en *RICS*, no. 134, diciembre 1992, p. 585.

⁸⁰ Aníbal Quijano, “Poder y derechos humanos”, en *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p. 15.

El control del trabajo se organiza en torno a la articulación de sus formas históricamente conocidas por el capitalismo. El control del sexo y la reproducción social de la especie se mantiene a través de la familia burguesa y patriarcal, donde la prostitución sirve como la otra contracara de esa misma estructura de autoridad privada. El control de la subjetividad se lleva a cabo por medio de la hegemonía del eurocentrismo en la producción del imaginario y del conocimiento. Y, el control de la autoridad colectiva se ejerce a través del Estado como institución hegemónica.⁸¹

Mientras, que la dominación o control de unos sobre otros es la condición básica del poder y sus ámbitos centrales son la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad, la explotación consiste en obtener de los demás un beneficio propio sin que sea repartido con ellos, su ámbito de acción es el trabajo, pero puede extenderse a otras áreas que produzcan mercancía y ganancias como la prostitución y el conocimiento. El conflicto tiene por objeto la dominación y como objetivo el cambio o destrucción de los recursos y las instituciones de dominación.⁸²

La categoría de poder como una cuestión de dominación/explotación/conflicto no ha sido todavía una propuesta madura en Quijano y se mantiene un poco difusa, por ello Walter Mignolo ha tratado de ser más claro, en cuanto a que se refiere esta triada: “La condición de la explotación es la dominación. Mientras que toda explotación es dominación, no toda dominación se concreta en la explotación. Por esta razón, el objetivo último de los conflictos que se generan en pro de la liberación es desmontar las relaciones de dominio (lo cual implica también desmontar las relaciones de explotación)”.⁸³ Sin embargo, acomodada de esta manera la explicación no salva de que se le puedan hacer varias objeciones como: 1.- La dominación no sólo es una cuestión política (Estatal), ni se constriñe únicamente a una cuestión racial, sino que abarca los

⁸¹ *Ibíd.*, p. 12 y 13.

⁸² *Ibíd.*, p. 19 y 20.

⁸³ Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003, p. 49.

ámbitos laborales, sexuales, culturales (en un amplio aspecto). 2.- Considerar que producción de mercancías y ganancia puede establecerse como momentos separados (escindidos) dentro del sistema de producción capitalista no explicaría en términos globales la extracción de plusvalor que los centros económicos llevan a cabo en las periferias y nos hablaría de que podemos considerar una distribución justa de la riqueza dentro del capitalismo. 3.- El conflicto si bien puede considerarse como una puesta en crisis de la dominación y la explotación, no se debe dejar de lado que puede ser producido de parte del Estado como una manera de un mayor dominio social o buscando una explotación mayor de la fuerza de trabajo o de los recursos naturales de algún lugar específico.⁸⁴

José G. Gandarilla Salgado ha reformulado la triada del poder que propone Aníbal Quijano de la siguiente manera: dominación/explotación/apropiación sobreimpuesta a la dimensión de democracia/sustento/apropiación. La primera diferencia con la formulación de Quijano, y con el intento de Mignolo, es que de esta manera se contempla un ejercicio del poder en un doble sentido pues tanto las clases dominadas como las dominadoras son participes de él. La segunda diferencia es que el conflicto atraviesa las dos dimensiones. Y tercero, tomando como base las tesis de Dussel, de que existe una exterioridad al capital que no ha sido totalmente subsumida,⁸⁵ nos dice que a pesar de que el desarrollo del capitalismo ha tratado de sobre ponerse a otros modos civilizatorios no lo ha logrado en su plenitud, quedando así “una memoria, una dimensión de poder que

⁸⁴ Quizá valga la pena considerar el reforzamiento que trata de hacer Mignolo a la triada de Quijano de dominación/explotación/conflicto: “Ahora bien, esta imagen es todavía muy general. La distinción introducida, esta vez por Enrique Dussel, entre *explotación* y *dominación* es aquí útil para complementar la contribución de Quijano. En su fundamental relectura de Marx repensando la categoría de *dependencia(s)*, Dussel distingue entre <explotación> para referirse a la relación laboral entre el capitalista y el obrero (esto// es, el trabajo asalariado) y <dominación> para referirse a la relación de <dependencias> entre burguesías metropolitanas (donde se acumula el capital y el saber) y burguesías periféricas tanto geográficamente como en cuanto a poder”. Véase Mignolo, *Ibíd.*, p, 47-48. Aunque la intención de Mignolo es buena, siento que no afecta las críticas que mencioné.

⁸⁵ Enrique Dussel plantea que el proletariado es la exterioridad del capital. Véase, Dussel, *Filosofía... Op. Cit.*, p. 85.

la actualización permanente del conflicto antagónico no logra disolver, es esa *rebeldía posible* del explotado, del obrero, de los de abajo, de las comunidades”.⁸⁶

Ahora bien, independientemente de estas críticas, lo importante en esta visión de Quijano sobre la colonialidad del poder y del saber y que es lo que da fundamento y fuerza a su teorización sobre el sistema-mundo colonial/moderno es un aspecto sobre el cual Boaventura de Sousa Santos ya puso énfasis: “a pesar de estar mutuamente constituidos, capitalismo y colonialismo no se confunden. El capitalismo puede desarrollarse sin el colonialismo en cuanto relación política, como se puede ver en la historia, pero no lo puede hacer sin el colonialismo en cuanto relación social”.⁸⁷

América como novedad y como productora de la medida Atlántica

El debate en torno a los orígenes de la modernidad y del capitalismo en Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría nos sitúa dentro de dos vertientes historiográficas en cuanto a la concepción de América Latina, pero con las peculiaridades propias de la teorización de ambos autores. La década de los cincuenta del siglo XX representó la posibilidad de entender el *ser* de América Latina de dos maneras encontradas. Ya en esos momentos Leopoldo Zea hacía un llamado para entender la especificidad de la región desde la creación de un pensamiento propiamente latinoamericano.⁸⁸ No me propongo reconstruir en unas cuantas líneas una discusión que merece un estudio detenido y que se puede dejar para otra ocasión, sólo trataré de mostrar la relevancia que dos historiadores tan importantes, como

⁸⁶ José G. Gandarilla Salgado, *América Latina en la configuración de la economía-mundo capitalista*, México, CEIICH-UNAM, 2006. p. 34.

⁸⁷ Boaventura de Sousa, “De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro”, en Oliver Kozlarek (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 93.

⁸⁸ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007, p. 69-71.

el mexicano Edmundo O’Gorman y el colombiano Germán Arciniegas, a partir de sus contribuciones para entender “Nuestra América”, han tenido para plantear las consideraciones de nuestros autores en el tema que estoy tratando.

La tesis del despliegue y desarrollo de la modernidad que nos ofrece Bolívar Echeverría a través del “*ethos barroco*”, como una reactualización de Europa en América, nos remite a las consideraciones que Edmundo O’Gorman tenía sobre el ser de América. Dentro de la lectura del historiador mexicano el desarrollo histórico de México está marcado por dos posibilidades encontradas de definir su identidad, el consabido conflicto entre monarquismo y republicanism. Finalmente con la derrota del segundo imperio, de la derrota de Maximiliano de Habsburgo y de la salida del ejército napoleónico, triunfa el liberalismo mexicano y con ello una sola idea del ser nacional.

Lo que nos interesa de la reflexión de O’Gorman, obviamente no es tanto su consideración del acontecer propiamente nacional de esta disputa, sino el aspecto de este hecho histórico que él eleva a un tema de interés continental, de alcances universales, pues lo que se dirime en el siglo XIX mexicano no es sino la pertenencia de México a dos formas del ser europeo que se disputaron la hegemonía desde el siglo XVII. Para O’Gorman hay una imposibilidad de México, y con él de los demás países de América Latina, de erigirse como entidades con una identidad propia, pues su especificidad histórica estaría estrechamente ligada a ser una reactualización de Europa, ya sea a través de América (entendida como los Estados Unidos y siendo una versión de Inglaterra) o de España.

Ambas Américas son, pues, europeas; pero la diferencia que ocultó esa circunstancia y que intuyeron los conservadores y liberales mexicanos sin lograr penetrar en ella, es que, para usar una imagen, la América hispánica fue un trasplante de la cultura europea, tal como la representaba España, mientras que la América anglosajona fue la planta, hasta entonces desconocida, que de la semilla europea le brotó al suelo del Nuevo Mundo.⁸⁹

⁸⁹ Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novo-hispana*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 92.

Es decir, para O’Gorman incluso en su aspecto republicano la región latinoamericana sigue siendo una reactualización de Europa, el alcance universal de este hecho es la hegemonía de los Estados Unidos en la región, pero esto no significa que se desconozcan sus diferencias, ya que ambas tienen una contextura histórica que permite discernir entre una y otra. Lo que distingue y separa a las dos Américas es el hecho de sus matrices surgieron de la escisión de la cristiandad en el siglo XVI.⁹⁰ En esta idea empatan los estudios de O’Gorman con los de Max Weber, pues no sólo para los dos pensadores los Estados Unidos forman parte de la tradición protestante y América Latina de la tradición católica, sino que en ambos se pueden observar dos maneras distintas de situarse frente al mundo. Lo que en Weber sería un “ascetismo negador del mundo” y “un ascetismo intramundano”, en palabras del historiador mexicano son un “saber de la salvación” y un “saber de dominio”, el primer concepto en ambos tiene que ver con la tradición cristiana y el segundo con la tradición protestante, veamos como lo expone Edmundo O’Gorman:

El primero proyecta la vida hacia lo metafísico, el segundo hacia lo físico; el primero considera la vida terrestre como un estado transitorio y peligroso: es vida en “un valle de lágrimas”, el segundo ve en la vida un fin en sí; el uno le da cabida a la naturaleza física, metiéndola dentro de una estructura jerárquica que no admite vaguedades ni horizontes perdidos y la desprecia, valiéndose y dependiendo de ella en un mínimo; el otro la domina y sojuzga, lanzándose a su conquista y aprovechándola en un máximo.⁹¹

Es interesante notar que Bolívar Echeverría y Edmundo O’Gorman no sólo coinciden en la bifurcación de América por las ramas protestantes y católicas, sino que también apuntan que América es una prolongación de Europa, es decir, “un

⁹⁰ Edmundo O’Gorman, *Historiología: teoría y práctica...* p. 21.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 20. En Weber podemos leer que el mundo puede verse como una la realización de los placeres mundano o el lugar de realización de los deberes religiosos, “esta contradicción puede hacer que aparezca como necesaria una separación formal del <mundo>, de los lazos sociales y anímicos de la familia, de la propiedad, de los intereses de la criatura, de toda ocupación con ellos como una aceptación del mundo alejada de Dios: *ascetismo negador del mundo*. O por el contrario, puede pedir la actividad del propio sentir sagrado específico, de la cualidad de instrumento elegido por Dios, precisamente dentro y frente al orden del mundo: *ascetismo orientado hacia el mundo, ascetismo intramundano*”. Max Weber, “*ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano*”, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003, p. 396.

proyecto de creación de <otra Europa, fuera de Europa>.⁹² Lo que subyace en estos planteamientos es la fundamentación de un eurocentrismo ontológico que ve a América sólo como una “potencia” y no un “ser”, Enrique Dussel comenta al respecto: “El ‘ser’ es Europa, la ‘materia’ o la ‘potencia’ es Americana. Es decir, América como pensaba Hegel, es pura potencia, no-ser”.⁹³

La bifurcación de la historia de las Américas, por la rama protestante y católica, no es pasada por alto en el pensamiento de Aníbal Quijano, pero su consideración es distinta. Para el sociólogo peruano la visión de la conformación histórica del continente americano empata en términos generales con la visión de O’Gorman, y por lo tanto de Bolívar Echeverría: “separadas en el periodo colonial, las Américas se han articulado entre sí directamente, desde el siglo XIX, hasta llegar a constituir juntas una parte específica del sistema-mundo, en una estructura de poder cuya hegemonía es detentada por Estados Unidos”.⁹⁴

Si bien, Quijano acepta las diferencias entre las ramas católica y protestante que se pueden distinguir en las Américas, nos dice que su diferencia debe situarse en la constitución del poder y en sus procesos:

Hay que recordar [nos dicen Quijano y Wallerstein], primero, que con la conquista, colonización y bautismo de América, al terminar el siglo XV, comienza la historia del mercado mundial, del capitalismo y de la modernidad. La llegada de los británicos a la otra América, poco más de un siglo después, ocurre ya cuando esa nueva historia está en pleno proceso. En consecuencia, las sociedades colonizadoras eran radicalmente diferentes y lo serán también las modalidades de colonización y sus implicaciones sobre cada metrópoli y sobre cada sociedad colonial.⁹⁵

La constitución de las Américas en esta región tiene dos maneras de redefinir las sociedades: las colonias británicas en América se constituyeron como

⁹² Bolívar Echeverría, “Ethos barroco”, en Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, P. 30. Esta tesis de que América, y específicamente la Nueva España, es una prolongación de Europa la podemos encontrar en autores tan disímiles como Fernand Braudel (*Civilización material*, Tomo III, *Op. Cit.*, p. 334) o José Jiménez Lozano (“Sobre indios, sabandijas y meninas”, en Reyes Mate y Friedrich Niewöhner (Eds), *El precio de América*, Barcelona, ANTHROPOS, 1992, p. 21).

⁹³ Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, México, Cambio XXI, 1992. p. 40

⁹⁴ Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, *Op. Cit.*, p. 586.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 588.

“sociedades-de-europeos-fuera-de-Europa”, mientras las ibéricas como sociedades de aborígenes y europeos. Las primeras consideraron a las civilizaciones originarias como naciones hasta después de su independencia que prefirieron exterminarlos. Las segundas entablaron una discusión sobre la humanidad de las culturas originarias a la par que las sometían a relaciones de dominación y explotación.⁹⁶

Sin embargo, un aspecto constitutivo de las dos Américas y que para Quijano y Wallerstein, se ve como una aportación a la creación del sistema-mundo colonial/moderno es la cuestión de la “novedad”. Esta idea de la novedad es considerada en dos sentidos: 1) a partir de las independencias de América y cuando los Estados Unidos se separaban del resto, la novedad, o lo nuevo y más moderno, fue considerada como justificación del éxito económico, de esta manera la americanidad “estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenía el sistema”.⁹⁷

2) En un primer momento, cuando se crea el sistema-mundo moderno, en el siglo XVI, la novedad se consideraba como un derivado de la fe en la ciencia.⁹⁸ Justo en esta consideración es donde se entrelazan las apreciaciones de Quijano con las del historiador Germán Arciniegas, pues para este último, “la no presencia de América hace imposible llegar a ninguna conclusión científica al hombre de Occidente”.⁹⁹ América en este sentido, posibilita el desarrollo de los cambios en los paradigmas científicos que se dan a partir de Copérnico. Únicamente la presencia física de otra superficie terrestre demuestra de manera empírica la redondez de la tierra dentro de la ciencia de Occidente; quitándole con ello la máxima autoridad en cuestiones científicas a la religión. Copérnico apuntara que: “por razonamientos geométricos sabemos que la tierra firme de América se

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 586 y 588.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 586.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 586.

⁹⁹ Germán Arciniegas, *Con América nace la nueva historia*, Colombia, tercer mundo editores, 1991, p.105.

encuentra en una posición diametralmente opuesta a la hoya del Ganges en la India".¹⁰⁰

Otra cuestión interesante en la manera de tratar la importancia de América en términos culturales, y con alcances políticos, es el ver a esta región como el lugar de la realización de las utopías y de la libertad. Con América, nos dice Quijano se crea no sólo una nueva subjetividad sino una intersubjetividad que pone como cuestión central (y aquí el sociólogo peruano vuelve a empatar con Germán Arciniegas), "es la liberación humana como interés histórico de la sociedad, y también, en consecuencia, su campo central de conflicto".¹⁰¹ Y aún más:

El concepto de modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales. Es decir, los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetivas de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un periodo histórico.¹⁰²

La última consideración en que Germán Arciniegas y Aníbal Quijano coinciden es que con el descubrimiento y la conquista de estas regiones se crea la primera identidad del moderno sistema-mundo. El historiador colombiano nos dice que este sujeto que surge es uno completamente nuevo mezcla de los españoles, los indígenas y los esclavos negros que llegaron a estas tierras.¹⁰³ Para Aníbal Quijano igualmente hay una nueva identidad que surge pero que está sometida a, o se muestra como inferior dentro de, Occidente. No es casualidad que la división universal de identidades se divida en Oriente y Occidente, dejando para las demás

¹⁰⁰ *Apúd.* Germán Arciniegas, *Cuando América completó la tierra*, Colombia, Villegas Editores, 2001, p. 71.

¹⁰¹ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, UNESCO-IESALC/FACES/UCV, 2000, p. 300.

¹⁰² *Ibid.*, p. 305.

¹⁰³ Germán Arciniegas, *Con América... Op. Cit.*, p. 72.

identidades creadas con, y después de, la creación del sistema-mundo colonial/moderno como inferior y perteneciente a Occidente.¹⁰⁴

Ahora bien, para pensar una reconfiguración de la modernidad como una modernidad no eurocéntrica me parece que debe replantearse la cuestión de los orígenes espacio-temporales de dicho proceso. Las consideraciones que Aníbal Quijano hace en este sentido me parecen más pertinentes y pienso que se puede avanzar sobre ellas para criticar ese sesgo. La discusión no es por cambiar una visión etnocéntrica por un etnocentrismo distinto, sino que implica considerar la importancia que esta región geográfica (América) tuvo para que se pudiera sostener una nueva visión científica, se configuraran las utopías y se creara un sistema económico que pretendía tener alcances mundiales. Las otras dos consideraciones que hay que plantear, y son tema de los siguientes capítulos, son la cuestión política y la configuración del patrón identitario que atravesará la historia de las demás identidades a nivel mundial.

La creación de esta nueva economía-mundo tiene como correlato las relaciones mercantiles trazadas por las rutas marítimas del mar Atlántico. Esto nos lleva a situar la importancia de una mirada transatlántica para cualquier teoría que pretenda romper con el eurocéntrismo de la modernidad. La importancia del Atlántico no es pasada por alto en el pensamiento de Bolívar Echeverría, pues haciendo una analogía con el mar Mediterráneo, llama a las rutas comerciales de Veracruz a Maracaibo el “Mediterráneo americano”.¹⁰⁵

La diferencia entre los orígenes espaciales de la modernidad no es cosa menor, pues si bien, en términos generales se puede aceptar que hubo una modernidad mediterránea y otra que surgió a partir del siglo XVI, lo que estaría en juego es un cambio en la medida marítima.¹⁰⁶ Es decir, que las rutas marítimas

¹⁰⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder...” en *Op. Cit.*, p. 293. Por el momento dejaremos hasta aquí la exposición de la creación de la nueva identidad surgida en el sistema-mundo colonial/moderno ya que será el tema del siguiente capítulo.

¹⁰⁵ Bolívar Echeverría, “Ethos barroco”... *Op. Cit.*, p. 30.

¹⁰⁶ La cuestión de las medidas marítimas como espacios de comercio que posibilitan la construcción de civilizaciones debe de tener en cuenta si la importancia del mar Mediterráneo pero también debe centrar su

fueron los lazos que configuraron los espacios de la modernidad. El problema con la medida marítima mediterránea es que se ha querido hacer pasar como propiamente europea, cuando en realidad, esa área estaba dominada por una visión islámica-judaica.¹⁰⁷ De igual manera los aportes científicos del siglo VIII al XII en esa área y en Europa son producto de la cultura islámica.¹⁰⁸ Incluso los primeros atisbos del capitalismo se deben sentar en el Islam.¹⁰⁹

Ahora bien, incluso dentro de la construcción de la medida atlántica se debe replantear la manera en cómo se fue construyendo, pues dentro de la visión eurocéntrica dicha medida sólo se crea a partir del siglo XVII.¹¹⁰ Por otro lado,

mirada a estudiar la importancia del Pacífico para la región latinoamericana, pues antes de la llegada de los españoles el Pacífico adquirió la importancia de flujos comerciales y culturales entre los orientales y los sudamericanos, especialmente el Perú. Gustavo Vargas Martínez estableció ya hace tiempo la correspondencia de la hidrografía de América del sur con el mapa Henricus Martellus (véase Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, México, Sociedad Cooperativa de Producción Taller Abierto, 1996, p. 80-84), pero estudios más recientes han demostrado no sólo la influencia de la cartografía china, en los cartógrafos renacentistas, sino los nexos entre las civilizaciones Chinas y precolombinas a través de la ruta marítima del Pacífico. Gavin Menzies, *1434. El año en que una flota China llegó a Italia e inició el Renacimiento*, México, Debolsillo, 2010, p. 307-315.

¹⁰⁷ Anibal Quijano, "Colonialidad del poder...", Op. Cit., p. 299.

¹⁰⁸ Munford nos dirá: "Las técnicas del mundo antiguo pasaron de Constantinopla y Bagdad a Sicilia y Córdoba: de ahí la dirección tomada por Salerno en los adelantos científicos y médicos de la Edad Media. [Aunque acotando] Fue, sin embargo, en los monasterios de Occidente en donde el deseo de orden y poder, distintos de los expresados por la dominación militar de los hombres más débiles, se manifestó por primera vez después de la larga incertidumbre y sangrienta confusión que acompañó al derrumbamiento del Imperio romano", Munford, *Op. Cit.*, p. 30. Para un análisis detallado de los adelantos científicos en el Islam véase Jonathan M. Bloom; y Sheila S. Blair, *Islam 1000 años de ciencia y poder*, España, Paidós, 2003. El estudio de Gavin Menzies muestra como a partir del siglo XV los adelantos científicos de Europa serán adaptaciones de los avances científico-tecnológicos que en China se habían inventado por lo menos con un siglo de anticipación. Véase Gavin Menzies, *Op. Cit.*

¹⁰⁹ Si bien, Fernand Braudel en *Civilización material* le da importancia a las economías mundo europeas surgidas a partir del siglo XIII, en una obra posterior, *Las civilizaciones actuales*, recon sidera la importancia de los comerciantes islámicos en la creación del capitalismo: "El Islam tiene sus *comerciantes (musulmanes y no musulmanes)*. Se han conservado por casualidad las cartas de los comerciantes judíos de El Cairo desde la época de la primera cruzada (1095-1099): demuestran que los musulmanes conocían todos los instrumentos de crédito y de pago y todas las formas de asociación comercial (por consiguiente, no será Italia la inventora de ellos como se ha aceptado con demasiada facilidad)". Véase Braudel, *Las civilizaciones...Op. Cit.*, p. 65.

¹¹⁰ Por ejemplo, Peter Linebaugh y Marcus Rediker en su pormenorizado estudio que hacen de la acumulación de capital en Inglaterra como producto del despojo que la corona hizo de las tierras de América del Norte y la explotación de sus súbditos en condiciones semejantes al esclavismo, consideran que la formación de la medida atlántica se crea a partir del siglo XVII, sólo cuando Inglaterra a desbancado a España como potencia mundial. Véase Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *La Hidra de la revolución*, Barcelona, Crítica, 2004.

aquellos que quieren únicamente resaltar la importancia de Portugal en dicha construcción, como el historiador Brad Epps quien hace la apreciación de que dicha mirada debe situarse en África, con la ocupación de Madeira por los portugueses;¹¹¹ dejan de lado que si bien, los portugueses ocuparon los territorios africanos, los primeros en llegar a las costas del Caribe y descubrir la ruta marítima del Atlántico fueron los chinos. Estos últimos fueron los que cartografiaron las islas caribeñas a partir de 1424.¹¹² Los mapas Chinos fueron la base para que los portugueses pudieran, casi una década después, llegar hasta las islas del Caribe; aunque sin saber que se encontraban en un nuevo continente. Incluso se sabe que desde 1493 Puerto Rico fue un asentamiento portugués.¹¹³ A pesar de lo anterior es hasta la llegada de los españoles y los portugueses, a inicios del siglo XVI, a las tierras que en su conjunto después conformaran la región latinoamericana, que se crea el sistema mundo colonial/moderno teniendo como punto de confluencia el Mar Atlántico. La disputa entre ambos reinos por la hegemonía de dicho mar se frustrará en el siglo XVII al verse trasladado el centro de la economía-mundo capitalista hacia Inglaterra,¹¹⁴ producto de un proceso que comenzó cuando después de la derrota del Islam se dio un desplazamiento del comercio al norte europeo.

Los últimos aportes de la teoría postcolonial avanzan en ahondar en esa mirada tranatlántica la cual pone énfasis en la mirada colonialista con la que se irguieron estos espacios transatlánticos. Aprovechando la noción de colonialidad

¹¹¹ No hay que dejar de lado la apreciación que hace Brad Epps en cuanto a que la constitución de la mirada transatlántica debe situarse en África años antes de los descubrimientos de las regiones americanas: "Según el historiador afro-americano Leslie B. Rout, la ocupación de Madeira en 1419-1420 constituye el inicio de la colonización europea de África". Véase Brad Epps, "Al sur y al este: La vertiente africana de los estudios transatlánticos poscoloniales", en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos poscoloniales. 1 narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, España, Anthropos, 2010, p. 122.

¹¹² Gavin Menzies, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, México, Debolsillo, 2006, p. 288.

¹¹³ *Ibid.*, p. 426. Para una visión más detallada de los flujos culturales entre el Islam y las culturas amerindias antes de la llegada de los españoles, véase Luisa Isabel Álvarez de Toledo, *África versus América. La fuerza del paradigma*, prólogo de Hashim Ibrahim Cabrera, Versión electrónica en *webislam.com* visitada el 17/06/2011, y Taboada, Hernán G. H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE/UNAM, 2004.

¹¹⁴ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder...", *Op. Cit.*, p. 300.

del poder muestran como todas las prácticas culturales desde la gramática hasta la geografía sostenía un complejo imperial, en este sentido Sara Castro-klaren señala:

Los cronistas fueron los primeros europeos que se dedicaron a la creación de un espacio transatlántico de intercambio el cual desplegaba desde sus principios, como su contrapartida, un diálogo falso y acallador [...] Lo que sí tenemos son ejemplos de ventrilocuismo imperial, el cual, con el correr del tiempo, se apoderará hasta de la antropología.¹¹⁵

¹¹⁵ Sara Castro-Klaren, "Estudios transatlánticos: geo-políticas en una perspectiva comparada", en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds.), *Op. Cit.*, p. 99.

Capítulo 2: La configuración de la identidad latinoamericana

Se puede afirmar, entonces, que el filosofar depende en muy buena proporción de su relación con la propia memoria histórico-filosófica. No se filosofa desde el vacío, sino desde tradiciones que se prolongan, se critican o se rechazan, pero todo ello explícitamente para que el pensar coja fuerza, raigambre, arraigo.

Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*.

América se piensa a sí misma: una hipótesis de sentido

Los planteamientos de los autores aquí analizados –Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano- se ubicarán, según la lectura realizada en el primer capítulo de esta tesis, de la siguiente manera: para Quijano, es claro que la incorporación de América Latina permite apuntalar el fortalecimiento y producción del capitalismo y por lo tanto de la modernidad, así América Latina es el sujeto de la modernidad. Mientras que para Echeverría, América Latina es un objeto ya que su incorporación al sistema mundial permite apuntalar la construcción de la economía-mundo capitalista. Empero, para este autor América Latina también es un sujeto en tanto su presencia será la que finalmente posibilitará el triunfo de la vía capitalista de la modernidad. Luego entonces, lo que está en juego o el meollo del debate es la interpretación de la etapa de la conquista de América ya que es el espacio-tiempo de la primigenia configuración de la modernidad en la región.

Cuando hablo de una configuración de la identidad latinoamericana no lo hago con la intención de erigir un imaginario político o cultural de lo que es el *ser* latinoamericano. En primer lugar, utilizo el término América Latina o “Nuestra América” en un estricto sentido geográfico, en donde queda incluida la región del Caribe. En segundo lugar, y más específicamente, me interesa señalar los elementos que ningún imaginario latinoamericano puede dejar de lado al prefigurar una identidad. En este sentido, considero que actualmente el debate en torno a

d

ese elemento que posibilita dicha configuración estriba en la idea de *mestizaje cultural* o en la idea de *raza* como engranaje social. Cabe señalar que considero que las identidades nunca son homogéneas ni ahistóricas, sin embargo, eso no impide que haya ciertos elementos que puedan reconocerse desde una perspectiva de larga duración como los que estructuran y dan forma –configuran– dichas identidades a pesar de sus cambios históricos.

En este capítulo me he propuesto señalar que la noción de *mestizaje cultural* de Echeverría y la noción de *raza* de Quijano marcan el debate en torno a la manera adecuada de pensar como se configura la identidad latinoamericana actualmente. Pienso que hay dos momentos de inflexión histórica en los cuales la interrogante por aquello que ha definido al ser latinoamericano se ha vuelto una cuestión crucial del devenir y del porvenir de la región latinoamericana. Uno de ellos abarca de las décadas de los treinta a los cincuenta del siglo XX; el otro se da a partir de fines de la década de los ochenta de la misma centuria hasta nuestros días. No es que durante los años intermedios, ni los anteriores al primer momento de inflexión, no hayan nunca los hombres y mujeres de estas tierras pensado aquello que los hace diferentes al resto de los seres nacidos en otras latitudes. Pero se deben tener en cuenta las siguientes consideraciones:

- a) Durante el momento de la conquista de América los españoles y portugueses fomentaron el mito de que estaban formando una civilización sobre un terreno virgen, pues las culturas que encontraron en estas tierras las consideraron como civilizaciones en decadencia. Por ello, el gentilicio *Indio*, y posteriormente el de *americano*, no reflejó de manera exacta aquella alteridad con la que los europeos se encontraron.¹¹⁶ En este sentido, nos dice Leopoldo Zea, la única historia que estaba concebida a América Latina desde la conquista hasta el siglo XVIII era la de una historia al margen de Europa que no importaba como devenir sino como porvenir que se

¹¹⁶ Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial*, México, Siglo XXI, 2010, p. 55-66.

mantiene a la expectativa. Es decir, la civilización iberoamericana que se formó vivía entre “un pasado que parecía no tener que ver con el futuro anhelado y un futuro sin relación alguna con el pasado que les era propio. Una renuncia a lo que eran, sin que la misma implicase un modo de ser distinto, sino tan sólo su simple posibilidad”.¹¹⁷

- b) Luego de las independencias de los países de América Latina los pensadores de la región se preocuparon por insertar el ser latinoamericano dentro de un hispanoamericanismo donde se veían herederos de esa tradición ibérica. Leopoldo Zea ha llamado la atención en cuanto a que se puede considerar que el hispanoamericanismo tiene dos momentos evolutivos: el primero, que denomina romántico que tiene que ver con los primeros intentos de forjar la Patria Grande del libertador Simón Bolívar; el segundo, se da a partir de que los Estados liberales latinoamericanos adoptan el positivismo como ideal e ideología de Estado.¹¹⁸
- c) Después de la primera década del siglo XX surge una generación preocupada por pensar por vez primera la especificidad latinoamericana donde encontramos a José Vasconcelos y José Enrique Rodó. Sin embargo, estos pensadores no escaparon de considerar el hispanoamericanismo como una herencia fundacional, donde se podría alcanzar un progreso de las naciones latinoamericanas siempre y cuando se logrará “civilizar” a los indios que son parte constituyente de estos Estados. No es casual que Rodó contraponga a Calibán, que en la literatura shakespereana

¹¹⁷ Leopoldo Zea. *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 1976, p. 20.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 65-87; Eduardo Subirats, *Una última visión del paraíso*, México, FCE, 2004; p. 97-100. Y Mario Casalla, *América Latina en perspectiva*, Argentina, Altamira, Fundación OSDE, 2003, p. 415.

simboliza a los indígenas del Caribe, a Ariel, que cómo el mismo señala ejemplifica al “imperio de la razón y el sentimiento”.¹¹⁹

- d) Habría otra corriente que se inauguró con José Martí que antepuso lo específicamente latinoamericano a la influencia estadounidense que se había afianzado en varios intelectuales latinoamericanos. Esta tradición mostró una vertiente antiimperialista la cual abarcó, entre otros tantos intelectuales a Manuel Ugarte quien afirmaba que las dos Américas no sólo no tenían nada en común sino que debían construir futuros separados.¹²⁰

Como se puede apreciar, aunque sea de una manera muy apretada, la evolución del pensar específicamente latinoamericano recorrió un proceso complejo que establece una interlocución con aquellas interpretaciones que tienden a considerar América Latina como un ser dependiente del devenir europeo. A partir de este momento, esto es, de cuando el discurso sobre la especificidad americana gana consistencia, se considera que las naciones latinoamericanas han alcanzado una madurez histórica, que no necesitan depender de Europa o Estados Unidos, y por esto se habla de una identidad propia, latinoamericana.¹²¹ Para los fines que me he propuesto lo que me interesa es ver cuál fue la categoría que permitió configurar dicha identidad. Pienso que en este primer momento de inflexión son tres las propuestas más importantes en este

¹¹⁹ José Enrique Rodó y Roberto Fernández Retamar, *Ariel/Calibán*, Prólogo y notas de Abelardo Villegas, México, SEP/UNAM, 1982, p. 11.

¹²⁰ Adolfo Colombres. *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004, p. 33.

¹²¹ Esto no quiere decir que haya que hacer tabla rasa con el pasado anterior al siglo XX. Hay una larga lista de autores que merece la pena detenerse a reflexionar sobre su importancia para mostrar el desarrollo de una teoría de la modernidad propiamente latinoamericana desde una valoración netamente positiva de las culturas anteriores a la conquista de América y del periodo colonial, entre muchos otros destaco a Enrique Dusel, Eduardo Subirats, Mario Ruiz Sotelo, Mario Magallón Anaya, Darcy Ribeiro, Eduardo Colombres. Sin olvidar aquellos programas de investigación colectiva que se han abierto en las Universidades como el “Grupo de latinoamericano estudios subalternos”, encabezado por Walter Mignolo, y más recientemente “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica” en la UNAM que dirige José G. Gandarilla Salgado.

sentido: transculturalidad (Fernando Ortiz), hibridez (Octavio Paz) y la tensión entre civilización y barbarie (Ezequiel Martínez Estrada).

El segundo momento de inflexión al que me refiero es el que se da a partir de la crisis financiera de la década de los setenta del siglo XX y la consolidación del neoliberalismo a nivel mundial el cual posibilitó la aparición de la globalización económica y cultural hegemonizada por los Estados Unidos. La puesta en crisis de los valores de la modernidad por la posmodernidad y la globalización produjeron que las identidades se consideraran como partes de un metarrelato y se vieran también como algo caduco y fuera de sentido debido a la supuesta crisis en que entraron los Estados-nación. Se partía del presupuesto de que el Estado-nación ya no funcionaba como marco de acumulación de capital y de que había entrado en una crisis de legitimidad por no representar la pluralidad cultural que hay al interno. Esto llevó a pensar que los localismos, con toda su carga de particularismo cultural, eran la opción para redefinir las identidades. Es bajo este esquema que el neoliberalismo dejó florecer por doquier las reivindicaciones particularistas.

Sin embargo, aquí surge la siguiente paradoja precisamente mientras la posmodernidad enuncia el proceso de globalización como condicionante de la nueva producción y reproducción social dentro del capitalismo, teniendo como consecuencia que las identidades se piensen bajo este mismo proceso global, es decir, de una manera que ya no están ancladas territorialmente, el capitalismo propone como lógica de acumulación y de reproducción social una *desglobalización*. Este fenómeno no es nuevo pero sólo hasta el año 2001 se evidenció, aunque a manera de respuesta al atentado que el nuevo imperialismo sufrió en su centro político y económico por parte de integrantes de la cultura islámica. Esta desglobalización se ha dado de la siguiente manera: 1) a partir del cierre de fronteras económicas y 2) del impulso por considerar cualquier conflicto sociopolítico en un futuro como la lucha entre mundos culturales, es decir como

conflictos entre identidades monoculturales, donde por supuesto, Estados Unidos se mira como la vanguardia de la civilización Occidental.¹²²

Pensar la identidad latinoamericana desde este panorama exige una reconsideración de los esquemas interpretativos por los cuales se ha intentado abordar el problema de la especificidad de la región. En primer lugar, ya no se puede pensar la particularidad de una nación como baluarte universal, esto se debe a que debajo de lo mexicano, lo porteño, lo brasileño, lo peruano, etc., como han demostrado algunos estudiosos, hay una América que no se corresponde con esas categorías.¹²³ En todo caso se puede hablar de esas especificidades únicamente en la medida en que estas dos realidades estén yuxtapuestas. En este sentido, nos puede ser útil re-pensar las identidades latinoamericanas nuevamente bajo la categoría de centros y periferias. Cabe hacer la siguiente acotación antes de seguir adelante y errar el camino. Tanto las nociones de *Culturas periféricas* como las categorías que vamos a tratar más adelante, a saber, mestizaje cultural, raza, hibridez, indianismo; sólo nos sirven como herramientas explicativas de una configuración de la identidad nunca cómo la identidad en si misma o el *ser americano*.

América Latina se compone de los mestizos, de los indios, de los negros; todas estas culturas son periféricas. La escuela anglosajona ha tratado de sustituir la noción de *Periferia* por la de *Border*, pero esta noción solamente puede ser útil bajo el esquema de identidades desterritorializadas, globalizadas, donde la

¹²² Alfredo Jalife-Rahme, *Hacia la desglobalización*, México, Jorale Editores, 2007; Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Argentina, Editorial Paidós, 2002, p. 12-15. Jorge Veraza, *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos*, México, Ítaca, 2004, p. 275-324, José G. Gandarilla Salgado, *Globalidad... Op. Cit.*, p. 93-125. No es casualidad que Samuel P. Huntington, quién cosa aparte cínicamente dice que su estudio servirá para orientar a los "decisores políticos" sobre acontecimientos y conflictos futuros, sostiene los siguientes puntos: 1) la integración mundial es lo que refuerza la afirmación cultural y conciencia civilizatoria; 2) El mundo se divide entre Occidente y muchos no occidentales, a saber latinoamericano, africano, islámico, sínico, hindú, ortodoxo, budista y japonés; 3) los estados son y serán los actores mundiales fundamentales aunque sus conflictos estarán configurados por factores culturales y civilizatorios; y 4) los conflictos más agravantes serán los que surjan entre Estados o grupos procedentes de civilizaciones diferentes. Véase Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, España, Paidós, 2006. p. 42.

¹²³ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, 2001.

frontera no sólo es una condición de subalternidad sino también que delimita, aunque de manera difusa, un nuevo colonialismo o imperialismo: el estadounidense.¹²⁴ De ahí, que como señala Colombres, “entrar, por lo tanto, en la dialéctica centro/periferia es instalarse en una situación de poder, donde se instituye otro y por lo común se lo estigmatiza, pero se le niega a la vez una verdadera alteridad, porque un sistema de dominación no puede ser nunca pluralista”.¹²⁵

Considerar nuevamente la configuración de las identidades desde el shock que la postmodernidad y la globalización instauraron en América Latina es pensarlas desde la hegemonía que Estados Unidos ha implantado desde hace por lo menos tres décadas en la región, y aún más dicha hegemonía es parte del despliegue que la modernidad capitalista ha llevado a nivel planetario y que sólo a partir de la mundialización del capital se entrevé, por primera vez, que el capitalismo logre una subsunción real del proceso de reproducción social.¹²⁶ Bajo este esquema está abierta una disyuntiva que ya había señalado José G. Gandarilla Salgado: *El renacimiento o desarrollo del pensamiento crítico se fincará en la globalización o mundialización de la crítica o en la crisis de la ideología y la ortodoxia globalizacionista.*¹²⁷ Es precisamente desde este lugar en que Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano, junto a otros estudiosos de la modernidad en América Latina, están repensando dicha configuración.

¹²⁴ Eduardo Subirats, *Las poéticas colonizadas de América Latina*, México, Universidad de Guanajuato, 2009. p. 47-48 y 89-90.

¹²⁵ Adolfo Colombres, *Op. Cit.*, p. 125-126. Véase también Ybelice Briseño Linares, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Venezuela, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006, p. 90. Y la tesis 8 y 9 de Enrique Dussel, que versan sobre la competencia entre capitales y el lugar de la Teoría de la dependencia dentro de *El Capital* de Karla Marx. Véase *Mimeo*. Enrique Dussel, “Tesis 8 y 9 de economía política”, *Desde la Periferia*, México, No. 1, marzo 2012, p. 48.

¹²⁶ Jorge Veraza, *Op. Cit.*, p. 218.

¹²⁷ José G. Gandarilla Salgado, *Globalización... Op. Cit.*, p. 125.

Pensar América Latina desde una madurez histórica

Las cuatro primeras décadas del siglo XX son en América Latina la época de la modernización de la economía, donde el impulso de la industrialización va dejando atrás la economía agraria. No sólo hay una recuperación de la terrible crisis de 1929 sino que en algunos países como México son los inicios de lo que se conoce como el “milagro mexicano”. En términos culturales los Estados-nación se consolidan, esto permite que América Latina en su conjunto comience a pensarse desde una “madurez histórica” y a cuestionarse sobre los fundamentos de su *ser* histórico. A la vez que Europa, con sus secuelas desde la primera guerra mundial hasta la segunda posguerra, va dejando de ser el referente cultural por antonomasia, y Estados Unidos se convierte en el nuevo referente (cuestión que no hace a abandonar el eurocentrismo). Se abre la pregunta de si la especificidad de lo latinoamericano es lo indígena o lo mestizo, pero también se proponen nuevas maneras de entender esa identidad al alejarse de esa dicotomía, por ejemplo, la hibridez, la transculturalidad y la tensión entre la civilización y barbarie.

Tres son los autores que a mi juicio hicieron importantes aportaciones a la consideración de la identidad latinoamericana en ese periodo, me refiero a Fernando Ortiz en Cuba, Octavio Paz en México y Ezequiel Martínez Estrada en Argentina.¹²⁸ Cada uno al pensar el devenir de su país con intereses, tanto políticos como académicos, totalmente opuestos contribuyeron a sentar las bases de lo que caracterizaría al ser latinoamericano.

Octavio Paz es parte de los autores que reflexionaron sobre lo mexicano. Si bien varios de sus puntos de vista están estrictamente anclados en la manera en cómo se concibe el ser de los mexicanos, ello no impide que haya algunas

¹²⁸ Quizá para tener una panorámica más completa se debería de atender también a la larga tradición antropofágica brasileña que arranca con Oswald de Andrade, y su *Manifiesto Antropófago* de 1928, pero que aquí no he tratado para no extender el trabajo. Vale la pena mencionar en este sentido, de entre los muchos trabajos que se han sido elaborados al respecto, el de Eduardo Subirats, *Una última visión del paraíso... Op. Cit.*

observaciones que se puedan trasladar hacia una consideración de la manera en que América Latina se sitúa frente al mundo. La visión de Paz en este sentido parte de una fundamentación totalmente eurocéntrica. El ensayista mexicano consideró en la década de los ochentas que la alteridad del otro es una idea plenamente cristiana y Occidental, por ello debemos a Europa, nos dice Paz, “un descubrimiento capital: no hay un solo tipo de hombre; el hombre es plural, el hombre es muchos hombres y cada hombre representa algo precioso y único”.¹²⁹ Sin embargo, este respeto a la pluralidad del hombre parece que dista mucho de ser algo esencial a Europa. No deja de llamar la atención que el imperio chino del siglo XV permitía la tolerancia religiosa,¹³⁰ cuestión que en los países con influencia occidental se generalizó hasta finales del siglo XIX.

Este optimismo que Paz conservará toda su vida con respecto a la importancia de Occidente se manifestó desde la publicación de su ensayo titulado *El laberinto de la soledad*. Jorge Aguilar Mora nos recuerda que en el momento en que Paz escribe dicha obra se está produciendo un cambio en cuanto a la manera de considerar a las sociedades primitivas, pues de pensar a estas como “ajenas a todo contacto impuro de la sociedad occidental [...] se comienza a esbozar la otra realidad, la de que las sociedades primitivas no resisten mucho el empuje de Occidente”.¹³¹

La concepción de la historia y de la identidad de lo mexicano en Paz se mira como algo único, lineal, indivisible, las rupturas que Paz marca en la secuencia del tiempo, son momentos en que la historia y la identidad buscan una reconciliación: “la Revolución [Paz se refiere a la Revolución Mexicana] es una búsqueda de nosotros mismos y un regreso a la Madre”.¹³² Esta relación entre historia e identidad se establece porque para este autor “la reconciliación del

¹²⁹ Octavio Paz, Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov, “La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones”, en *Vuelta*, Núm. 191. Año XVI, octubre de 1992. p. 14.

¹³⁰ Gavin Menzies, *1421... Op. Cit.*, p. 67 y 68.

¹³¹ Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, México, ERA, 1991. p. 30.

¹³² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2004, p. 162.

origen con el presente (o con el futuro) no es un tipo preciso de historia sino una Identidad".¹³³

La identidad del mexicano a la que alude Paz es la de un híbrido, que no tiene una identidad totalmente definida sino que es una identidad en tensión que quiere rechazar parte de su pasado, ya sea su herencia española o su herencia indígena que se muestra como una aceptación de los españoles:

Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir encerrados al exterior, sí, pero sobretodo, cerrados frente al pasado. En este grito condenamos nuestro hibridismo. La extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son más figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto.¹³⁴

Y más aun Paz nos dice: "Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles".¹³⁵ Ese hibridismo, esa tensión entre lo español y lo indígena están ahí, son parte del mexicano, sin embargo, la historia de México es parte de la Historia Universal. Esta última es la que ha moldeado nuestra identidad pues nuestras ideas han sido "herencia o conquista de las engendradas por Europa".¹³⁶ En este sentido nuestra cultura, nuestra identidad, a pesar de su hibridez, se reconocen como alteridad porque son parte de una sola cultura: la occidental. Sobre estas bases es que Paz se atrevió a dar una sentencia: "por primera vez en la historia la crisis de nuestra cultura [la mexicana] es la crisis misma de la especie" ya que "nuestro laberinto es el de todos los hombres".¹³⁷

Por su parte, el antropólogo cubano Fernando Ortiz aportó a las discusiones sobre la identidad latinoamericana, y a los estudios antropológicos a nivel mundial, el término de *transculturación*. El concepto que Ortiz introdujo en el vocabulario antropológico tuvo la clara intención de posicionarse sobre la clásica nomenclatura de *aculturación*, esta última manera de nombrar el proceso conflictivo en que se

¹³³ Aguilar Mora, *Op. Cit.*, p, 39.

¹³⁴ Octavio Paz, *El laberinto... Op. Cit.*, p. 95.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹³⁷ *Ibid.*, p, 186 y 187, respectivamente.

construía la identidad en América Latina y que tenía como limitante pensar en la destrucción total de las bases culturales originarias. En este sentido, la única cultura que persistía después de la conquista española era la de los hidalgos que vinieron a probar su suerte a las tierras recién descubiertas por ellos. Para Ortiz el término transculturación es más apropiado para designar ese mismo proceso y mostrar su dinamismo. El proceso que trata de designar Ortiz tiene tres fases o momentos constitutivos: 1) la pérdida de la identidad originaria, la cual llama como *desculturación* o *exculturación*; 2) la imposición de una cultura ajena, que viene de fuera de la comunidad originaria, lo cual designa como *aculturación* o *inculturación*; y 3) la creación de nuevos fenómenos culturales, a lo cual nombra como *transculturación* o *neoculturación*.¹³⁸ Estos tres momentos son importantes tenerlos en cuenta, pero no hay que dejarse engañar con el hecho de que Ortiz nombre de la misma manera el último momento como el proceso en general. Lo importante para no encapsular la transculturación a su último momento es que ésta como proceso implica el tránsito de una cultura a otra, pero no es un acto pacífico sino, que se da de una manera violenta, de desarraigo y desgarramiento.

La historia de Cuba, y de toda América Latina, nos dice Ortiz es la historia de incesantes transculturaciones, ciñéndose al caso cubano traza el siguiente panorama:

Después, la cultura de los indios *taínos*, que eran neolíticos. Edad de piedra con pulimiento y de la madera labrada. Ya con los taínos llegan la agricultura, la sedentariedad, la abundancia, el cacique y el sacerdote. Y llegan por conquista e imponen la *transculturación*. Los siboneyes pasan a siervos *naborías* o huyen a las serranías y selvas, a los *cibaos* y *caonaos*. Luego, un huracán de cultura; es Europa. Llegaron juntos y en tropel el hierro, la pólvora, el caballo, el toro, la rueda, la vela, la brújula, la moneda, el salario, la letra, la imprenta, el libro, el señor, el rey, la iglesia, el banquero... Y un vértigo revolucionario sacudió a los pueblos indios de Cuba, arrancando de cuajo sus instituciones y destrozando sus vidas.¹³⁹

La conquista parece ser algo inherente a todo proceso de transculturación. Este fenómeno una vez llevado a cabo en un lugar no se concentra ahí sino que muestra su despliegue hacia nuevos territorios, por ello Ortiz señalará:

¹³⁸ Fernando Ortiz, *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, CATEDRA, 2002, p. 255 y 260.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 256 y 257.

Curioso fenómeno social este de Cuba, el de haber sido desde el siglo XVI invasoras, con la fuerza o a la fuerza, todas sus gentes y culturas, todas exógenas y todas desgarradas, con el trauma del desarraigo original y de su ruda trasplatación a una cultura nueva de creación.¹⁴⁰

La transculturación cubana a partir del siglo XVI representa para Ortiz la implantación de dos procesos constitutivos de la cultura cubana, a saber 1) la introducción de la “economía del capitalismo mercantil y aun del industrial que ya alboreaba”,¹⁴¹ y 2) un elemento intrínseco a la economía capitalista también se hace presente: la introducción de la esclavitud en estas tierras:

Parece, pues, inevitable aceptar la fecha de esa R[eal]. C[édula]. de 16 de septiembre de 1501 como la de la *introducción del régimen legal de la esclavitud negra en estas Antillas*, así como fijar su responsabilidad a los Reyes Católicos que a la sazón gobernaban.¹⁴²

No es mi intención hacer de Ortiz un marxista empedernido, pero resultan interesantes las afinidades electivas que se pueden ubicar entre el antropólogo cubano y Karl Marx. Ya Fernando Coronil señaló la correspondencia que habría entre la manera en que Ortiz revisa el contrapunteo entre el azúcar y el tabaco y la teoría del fetichismo de Marx:

Como Marx, quien al dotar de características humanas a Madame le Terre y Monsieur la Capital en *El Capital* puso de relieve su fetichización en la sociedad capitalista, Ortiz presenta al azúcar y al tabaco como simuladores consumados, y simultáneamente, les arranca la máscara.

Al final del libro lo hace evidente. Antes, Ortiz ha hecho un recuento de la aceptación del tabaco de La Habana en Europa, de cómo sus puros se convirtieron en “el símbolo de la burguesía capitalista triunfadora”.¹⁴³

Sin tratar de restarle mérito a la original interpretación de Coronil, me parece que un texto que puede estar como sustento de algunas afirmaciones de Fernando Ortiz es el *Manifiesto del Partido Comunista*. El desarraigo como característica de la sociedad moderna tanto en Marx como en Ortiz es producto de la nueva lógica que impera con la introducción del capitalismo, Marx nos dice:

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁴² *Ibid.*, p. 555 y 556. *Cursivas en el original.*

¹⁴³ Fernando Coronil, “La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación”, en Liliana Weinberg, *Estrategias del pensar*, Vol. 1, México, UNAM, 2010, p. 389.

[La burguesía] ha desgarrado despiadadamente las abigarradas bandas feudales, que ataron a los hombres a sus superiores naturales, y no deja otro vínculo diferente entre hombre y hombre que el interés desnudo, que el insensible “pago en efectivo”. Ella ha ahogado el éxtasis sagrado del fervor religioso, la pasión caballeresca, la nostalgia del paisano armado de pica en el agua helada del cálculo egoísta.¹⁴⁴

Mientras que Fernando Ortiz apunta, no sin antes señalar el “ocaso de la Edad Media”:

El mero paso del mar ya les cambiaba su espíritu [a los europeos]; salían rotos y perdidos y llegaban señores; de dominados en su tierra pasaban a dominadores en la ajena. Y todos ellos guerreros, frailes, mercaderes y villanos, vinieron en trance de aventura, desgajados de una sociedad vieja para reinjertarse en otra, nueva de climas, de gentes, de alimentos, de costumbres y de azares distintos; todos con las ambiciones tensas o disparadas hacia la riqueza, el poderío y el retorno allende al declinar de su vida.¹⁴⁵

Marx nos dice que la burguesía suplanta las antiquísimas industrias nacionales por nuevas industrias que “ya no emplean materias primas nativas, sino materias primas pertenecientes de las zonas más lejanas, y cuyos productos no sólo son consumidos en el propio país, sino en todos los continentes simultáneamente”,¹⁴⁶ mientras que Ortiz llama la atención en el siguiente punto: “El tabaco fue de América llevado; el azúcar fue a la América traído [...] la caña de azúcar es planta aquí extranjera y lejana que del Oriente fue llevada a Europa y a las Canarias y de allí trajo Colón a las Antillas”.¹⁴⁷

Una última similitud del *Contrapunteo cubano* con el texto de Marx que me parece relevante, es en torno a la dependencia que el capitalismo generó desde sus inicios a fines del siglo XV y principios del siglo XVI con los países que colonizó. Marx nos dice que la burguesía: “Como hizo dependiente al campo de la ciudad, ha hecho dependientes a los países bárbaros o semibárbaros de los civilizados, los pueblos campesinos de los pueblos burgueses, el Oriente de Occidente”.¹⁴⁸ Por su parte Ortiz hace énfasis en lo siguiente:

¹⁴⁴ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, El Caballito, 2010, p. 73.

¹⁴⁵ Fernando Ortiz, *Contrapunteo... Op. Cit.*, p. 258.

¹⁴⁶ Karl Marx, *Manifiesto... Op. Cit.*, p. 75.

¹⁴⁷ Fernando Ortiz, *Contrapunteo... Op. Cit.*, p. 139.

¹⁴⁸ Karl Marx, *Manifiesto... Op. Cit.*, p. 76.

El maquinismo y el capitalismo financiero, que no son cubanos, lo fuerzan más y más, manteniendo a Cuba en la condición económica colonial, que ha sido característica de su historia desde que el genovés Cristóbal Colón pensó el primer plan de economía para las Antillas españolas hasta hoy día en que los extranjeros siguen pensando por nosotros los planes que hemos de seguir.¹⁴⁹

Ahora bien, Ezequiel Martínez Estrada propone entender los inicios de la modernidad latinoamericana desde la tensión entre civilización y barbarie.¹⁵⁰ En *Radiografía de la Pampa*, Martínez Estrada procura hacernos ver una tensión permanente entre la civilización-ciudad y la barbarie-campo, sin embargo, esta tensión también se podría exponer de la siguiente manera civilización-España y barbarie-América; esto es necesario tenerlo en cuenta porque la radiografía martinezestradezca nos muestra que en las entrañas de la Argentina se encuentra una alteridad distinta a la de los conquistadores, la del *Indio*.

La consideración que hace el pensador argentino sobre los indígenas es que son culturas que estaban no sólo como de tránsito, aspecto en el que se igualarían a los conquistadores (los cuales señalara el autor de la *Radiografía* “no habían venido a poblar, ni a quedarse, ni a esperar”),¹⁵¹ ya que los indígenas, en el momento en que los españoles llegan a tierras sureñas, continuaban su tránsito hacia el sur, lo cual tenía como consecuencia que fueran perdiendo su civilización: “No poseían ninguna civilización, aparte de las estribaciones de la del Inca, rudimentos que iban poco a poco olvidando, a medida que se descendía hacia el sur”.¹⁵² Tenemos así que al lado de la tensión entre civilización y barbarie, se encuentra aquella alteridad que intentó ser barrida y que se redujo más que al salvajismo a la animalidad. Los conquistadores, dice Martínez Estrada, trataban a la Naturaleza y al indígena conjuntamente, de una manera igual debido a que aquel llegó a exigir, a tomar posesión, tanto de la Tierra como de la mujer; de esta manera el autor nos ofrece la siguiente aseveración:

¹⁴⁹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo... Op. Cit.*, p. 234.

¹⁵⁰ Utilizo el término de “tensión” ya que más que una “contradicción” Martínez Estrada propone una convivencia entre estos dos modos en los que el ser latinoamericano asume su experiencia vivencial.

¹⁵¹ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, México, FCE, 1996, p. 8.

¹⁵² *Ibid.*, p. 22.

El desprecio hacia lo femenino involucró bien pronto a la hembra en el animal. De humillar a la mujer, el sexo femenino formó una fauna aparte para el insulto y el desprecio. La yegua puede usarse como bestia de carga, pero no para cabalgar [...] Ni yegua ni mujer se llevan al pueblo; ambas encierran un tabú sexual, despectivo. La poesía gauchesca desde *Martín Fierro*, está plagada de ese desprecio dual; el gaucho consideró deprimente amar y unirse en matrimonio, tanto cabalgar en yegua.¹⁵³

Esta manera de relacionarse entre el conquistador y la mujer india no fue propia de Argentina sino de todo el continente que estaba siendo conquistado, y esto lo tiene muy claro Martínez Estrada.¹⁵⁴ Pero el autor no vacila en mostrar que el conquistador al animalizar a los indígenas él mismo entraba en un proceso de animalización: “a los ojos del indígena, el español hubo de cobrar aspectos de animal insaciable, plagado de enfermedades de mesnadero y de perversidades de gran señor”.¹⁵⁵ El indígena entonces compone esa parte oculta, invisibilizada, de la Argentina, es, pues, una alteridad no reconocida. De ahí que la tensión entre lo civilizado-Español y la barbarie-americana no consideren al indígena de una manera integral, aunque, como afirma el pensador argentino, fue una alteridad que nunca pudo ser erradicada.

Desde la lectura que he realizado de Martínez Estrada la tensión civilización-ciudad y barbarie-campo, en términos de una visión de larga duración va a representar la contradicción entre lo civilizado-Buenos Aires-porteño-nacional y la barbarie-pampa-gaucho-patriótico.¹⁵⁶ Pero saliéndonos de los márgenes puramente nacionales se muestra también como una crítica directa a la noción de progreso. Los conquistadores que vinieron buscando oro y riquezas abundantes se encontraron con una realidad totalmente distinta, como afirma Leo Pollman en una de las notas que escribe en la edición crítica de la *Radiografía de la Pampa*: “la soledad de la pampa coloca al hombre en una situación límite, entre un nuevo

¹⁵³ *Ibid.*, p. 19 y 20.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 18 y 19.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁶ Ezequiel Martínez Estrada, “La literatura y la formación de una conciencia nacional”, en *Lectura crítica de la literatura americana. La formación de las culturas nacionales*, Selección, prólogo y notas de Saul Sosnowski, T. II, Caracas, Venezuela, Ayacucho, 1996, p. 44 y 45. También véase del mismo autor *Radiografía de la pampa*, la sección titulada “La cabeza de Goliat”.

génesis [...] y un previsible final apocalíptico”.¹⁵⁷ En este nuevo comienzo que los españoles tienen que realizar se entremezclan el progreso y la utopía, pues los conquistadores al no encontrar civilización alguna (como ellos la esperaban) distorsionaban la realidad, pues al cruzar el océano y “deslastrar su némesis” de raza aislada y sin dinero al poner a su servicio a los indígenas impusieron “una escala de valores falsos y los hombres y las cosas marcharon por caminos distintos”, en donde trabajar era barbarizarse.¹⁵⁸

Al no encontrar los grandes yacimientos de oro la tierra ocupó el lugar de mercancía de máximo prestigio, luego le sustituiría el ganado; pero de un prestigio que utópicamente se conseguiría en un futuro: “La tierra fue bono de crédito, haciendas que se multiplicarían fantásticamente en lo futuro para la esperanza; ésta su hipoteca”. Esta utopía, este progreso al que se iba a llegar, se ve en la óptica martinezestradezca como un sueño frustrado, en el que el conquistador se identifica con el americano actual: “El antiguo conquistador se yergue todavía en su tumba, y dentro de nosotros, mira, muerto, a través de sus sueños frustrados [...] Somos su tumba y a la vez la piedra de su honda”.¹⁵⁹

Sin embargo, el conquistador que trató de civilizar a la tierra fue barbarizado por ella. Ezequiel Martínez Estrada muestra de una manera contundente no sólo este proceso sino también la situación de dependencias de los países latinoamericanos desde el siglo XVI:

[La victoria de la tierra vencida] fue la primera de las luchas victoriosas de América, del desierto, y el primer paso en la decadencia del hombre humillado bajo la apariencia del triunfo, en los preliminares encuentros con ella. Se daban la carne, el maíz y el trigo: el alimento, es decir lo que apenas significaba algo en la vida civilizada; se obligaba al hijo de Europa y del siglo XVI en adelante, a someterse a la industria del primitivo: se le hacía retrogradar a la caverna para que pagara con el envilecimiento de la fortuna. Los más dóciles a la deformación prevalecían; los que más se sometieron tenían razón. Vinieron a ser máquina, herramienta del ganado y

¹⁵⁷ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía... Op. Cit.*, p. 7.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

del cereal: se convirtieron en pastores y en matarifes que iban a proveer de sustento al europeo, del que se había apartado en millas de siglos.¹⁶⁰

Como se puede ver en estos tres ensayistas latinoamericanos pensar su realidad nacional es un intento de elevar su particularidad a un nivel universal. Esta característica marca la diferencia con los pensadores de fines del siglo XX y principios del XXI que, como veremos es seguida, piensan el desarrollo de la modernidad situándose de facto en una valoración universal de América Latina.

Bolívar Echeverría y la vuelta al mestizaje cultural

Si las propuestas tanto de Octavio Paz, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada sirvieron para explicar la especificidad de lo latinoamericano en su momento, sus teorías se vieron puestas en cuestión a partir del auge de la llamada posmodernidad. Precisamente el choque entre el proyecto civilizatorio moderno y la posmodernidad obligó a volver a la interrogante que se creía había sido ya contestada, a saber ¿Cuál es la identidad latinoamericana? ¿Si existe dicha identidad en qué se sustenta? ¿Esa identidad en caso de existir fue moderna?

Estas interrogantes que a primera vista parecen pueriles y fáciles de responder han dado cabida a diversas maneras de entender no ya una identidad, o más aún, una cultura propiamente latinoamericana, sino que se ha abandonado la pregunta del *ser* latinoamericano por explicarse las bases que permitan establecer los patrones de configuración de la identidad latinoamericana. Es decir, la pregunta por la identidad latinoamericana ya no es solamente una pregunta

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

ontológica, como en la primera mitad del siglo XX, sino que es sobre todo una pregunta epistemológica.¹⁶¹

Son cuatro, en mi opinión, las propuestas que actualmente están tratando de explicar la configuración de la identidad latinoamericana dentro de la modernidad capitalista: la hibridez, el mestizaje cultural, la raza y el indianismo. El correlato que tienen estas propuestas rebasa por mucho el ámbito latinoamericano, se puede decir que son parte de un proceso que tanto la posmodernidad como la globalización pusieron sobre la mesa: el auge de los localismos y los particulturalismos.

En la década de los noventa, Néstor García Canclini antepuso la noción de *hibridez* a la noción clásica de mestizaje. Esta manera de enfocar el estudio de las identidades latinoamericanas refiere principalmente a una situación donde los contactos culturales no se cancelan, ni transitan de una cultura a otra, sino que al asumir la originalidad de una *cultura híbrida* se muestra como un espacio de conflicto en el cual ningún patrón identitario puede reducirse o subsumirse en otro manteniendo una cultura de tensión.

La reformulación que hizo García Canclini del término hibridez está en función de ubicarla como un fenómeno que surge y corresponde a la etapa llamada posmoderna. Cabe aclarar que si para este autor la posmodernidad era entendida como una “manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó [se refiere al mundo moderno] con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse”.¹⁶² Específicamente lo que le interesa a este autor es mostrar cómo se transformaron las relaciones entre la tradición, el modernismo cultural y la modernización socioeconómica. La diferencia con la noción de hibridez que tenía Octavio Paz estriba no sólo en el peso que las industrias culturales tienen en la

¹⁶¹ Darcy Ribeiro señalaba desde la década de los sesenta del siglo XX que a pesar de la importancia de las interpretaciones “clásicas” de América Latina éstas no fueron teorías explicativas congruentes ya que no formularon una teoría del cambio social. Darcy Ribeiro, *Las Américas y la Civilización*, México, Editorial Extemporáneos, 1977, p. 50.

¹⁶² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Debolsillo, 2009, p. 23.

visión de García Canclini sino sobre todo, y aquí también marca su distanciamiento con las nociones de mestizaje cultural, en que rechaza cualquier idea de mostrar identidades “puras” o “auténticas”, es decir, en un mundo globalizado y en el que los *mas media* difuminan la barrera entre el arte culto y el arte popular, las identidades culturales se forman a través de la adopción de rasgos que no son originalmente suyos. Veamos el ejemplo que el autor ofrece:

[En] México, hay millones de indígenas mestizados con los colonizadores blancos, pero algunos se “chicanizaron” al viajar a Estados Unidos, otros remodelan sus hábitos en relación con las ofertas comunicacionales masivas, otros adquirieron alto nivel educativo y enriquecieron su patrimonio tradicional con saberes y recursos estéticos de varios países, otros se incorporan a empresas coreanas o japonesas y fusionan su capital étnico con los conocimientos y las disciplinas de esos sistemas productivos.¹⁶³

Sin embargo, aunque el autor mantiene un optimismo en cuanto a que la globalización ha facilitado los procesos de hibridación a partir de la primera década del siglo XXI, nos afirma que esta ventaja que tienen los consumidores no se ve reflejada en lo que él llama la *hibridación endógena*, es decir, aquella que se da en “los circuitos de producción locales”, las cuales fomentan una *hibridación heterónoma*, que concentra “las iniciativas combinatorias en pocas sedes transnacionales de generación de mensajes y bienes, de edición y administración de sentido social”.¹⁶⁴

La advertencia de la *hibridación heterónoma* en García Canclini tiene que ver con matizar varios huecos que tiene su obra, por ejemplo, él ha señalado en algunos lugares, como en una entrevista que ofreció en 1993, que “de ninguna manera pienso que las identidades nacionales hayan caducado o estén próximas a acabarse [...] las naciones siguen siendo unidades de agrupamiento y de identificación importantísimas para los pueblos”.¹⁶⁵ Este matiz se puede apreciar en el nuevo prólogo que hizo a su obra *Culturas híbridas* en 2009, en los siguientes términos: “quiero destacar la urgencia de que los acuerdos de libre

¹⁶³ *Ibid.*, p. VII.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. XIX.

¹⁶⁵ *Apúd.* Roberto A. Follari, *Teorías débiles*, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2002, p. 67.

comercio sean acompañados por reglas que ordenen y fortalezcan el espacio público transnacional”.¹⁶⁶ Si se lee con cuidado el matiz que el autor ha propuesto a su teoría se puede llegar a la siguiente conclusión: Hay una clara intensión del autor por derribar cualquier posibilidad de pensar una identidad al margen de lo que él propone como proceso de hibridación y de relegar cualquier consideración sobre los nacionalismos a una comprensión de las identidades que ha sido cancelada, aunque en la práctica todavía sigan operando.

Precisamente por lo expuesto anteriormente no se puede dejar de poner énfasis en aquello que nos dice Roberto A. Follari en cuanto a que no existen identidades absolutamente nómadas ni desterritorializadas, sino que “la identidad implica un anclaje, una afirmación de quién se es, que en ningún caso pretende ser absolutamente flotante”.¹⁶⁷

Ahora bien, un aspecto positivo de la teoría de García Canclini es mostrar una preocupación en cuanto a que “el mundo no quede preso bajo la lógica homogeneizadora con que el capital financiero tiende a facilitar las ganancias”,¹⁶⁸ a pesar de ello, esto no conduce al autor a considerar o problematizar los procesos de hibridación desde una pretensión de hegemonía norteamericana que implica la reproducción de sus valores éticos, políticos, económicos y sociales. Y esto salta a la vista porque incluso él mismo señala el monopolio de Estados Unidos en los emporios musicales y cinematográficos.¹⁶⁹

Una cuestión interesante es que para algunos autores que estudian la problemática de la identidad en América Latina desde la *hibridez*, los términos *mestizaje* o *transculturación* no son sólo concepciones que antecedieron su nomenclatura sino que han mostrado su anacronismo. Por ejemplo, Alonso de Toro ubica al mestizaje únicamente como algo que aconteció en la etapa de la conquista y que hace referencia primordialmente a una mezcla biológica. Esta

¹⁶⁶ Néstor García Canclini, *Culturas... Op. Cit.*, p. XX.

¹⁶⁷ Roberto A. Follari, *Teorías... Op. Cit.*, p. 66.

¹⁶⁸ Néstor García Canclini, *Culturas... Op. Cit.*, p. XX.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. XIX.

crítica me parece un poco excesiva pues quienes han trabajado la construcción de las identidades por medio del mestizaje dejan en claro que se trata más de un mestizaje cultural que de un mestizaje biológico. Por otra parte, la reapropiación que hace del término transculturación es en referencia a mostrarlo como un sinónimo de hibridez. De Toro señala las diferencias que tendría con la acepción original que Fernando Ortiz le adjudicó: “en nuestro término -dice De Toro-, la <transculturalidad> no implica pérdida o cancelación de lo propio, ni tampoco resultado definitivo sintético homogeneizante de la cultura, sino un proceso continuo e híbrido”.¹⁷⁰

Lo anterior es necesario tomarlo en cuenta porque aquí se puede ver un intento de posicionarse no sólo sobre las viejas nociones de mestizaje cultural sino, desde mi punto de vista, específicamente de las aportaciones que a tal noción ha hecho Bolívar Echeverría. Llama la atención que en plena reivindicación de los particularismos locales, que resurgieron a partir de la llamada crisis de los Estados-nación, y precisamente cuando se está dejando de hablar de entidades *transculturales* o *híbridas* para hablar de *multiculturalismos* o *interculturalidades*, Echeverría reintroduzca en el debate latinoamericano la noción de *mestizaje cultural*. Empero esto tiene que ver con una consideración que Echeverría hace sobre el multiculturalismo, en cuanto a que la tolerancia que pregona no sólo está ligada a la reproducción del sistema capitalista sino que no se puede despegar de una nueva forma de racismo:

El culto a la “tolerancia” que los estados occidentales de la época de la “globalización” tratan de infundir en sus poblaciones no es suficiente para ocultar el substancialismo profundamente racista de su autodefinición cultural. “Tolerar” significa “soportar”, “permitir”, es decir, simplemente “no agredir” (por lo menos aquí y por lo pronto) a los otros; no significa, como ha sido el verdadero método de la historia de la cultura [...] “abrirse” a ellos y retarlos a que ellos también “se abran”.¹⁷¹

¹⁷⁰ Alfonso de Toro, “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán”, en Susanna Regazzoni (Ed.), *Alma Cubana: Transculturación, mestizaje e hibridismo*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2006, p. 25.

¹⁷¹ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, ÍTACA/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2001. p. 189-190.

En este sentido conviene poner atención a la reflexión del filósofo Mauricio Beuchot, en cuanto al multiculturalismo y la interculturalidad o pluriculturalidad. Por el primer concepto se entiende “la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor”. Mientras que el segundo establece que las culturas “deben interactuar con otras, manteniendo lo más que se pueda su identidad cultural”. No está por demás apuntar que el paso del multiculturalismo a la interculturalidad se debe también a que, como nos dice Beuchot, el multiculturalismo “es una denominación de origen liberal, e implica y propicia la dominación”.¹⁷² No se debe perder de vista que la tolerancia predicada por el multiculturalismo se mantiene en tanto que ninguna de las identidades se anteponga al sistema económico capitalista, se les tolera su diversidad cultural en la medida en que sus diferencias preserven los principios liberales.¹⁷³

Para Bolívar Echeverría lo propio de todas las civilizaciones, no sólo la moderna, es un proceso de mestizaje: “la historia de la cultura se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma”.¹⁷⁴ Las culturas vistas de esta manera no tienen una identidad fija, ni única, sino que adquieren una identidad cambiante, transitoria. De esta manera Echeverría descarta cualquier intento de buscar una identidad esencialista, por ello nos dirá:

La identidad sólo puede ser tal si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una des-substancialización a una re-substancialización, la obliga a atravesar por el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes.¹⁷⁵

Limitando la discusión a la identidad propiamente latinoamericana esta noción de mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría, tiene correspondencias con la manera en que estudiosos como Juan Manuel Almarza Meñica conciben este proceso, a saber “no como una fusión o un sincretismo sino como una situación de

¹⁷² Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI/UNAM, 2005, p. 14.

¹⁷³ Héctor Díaz Polanco, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006, p. 53.

¹⁷⁴ Bolívar Echeverría, *Definición... Op. Cit.*, p. 189.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 170.

diálogo entre elementos no fusionados”.¹⁷⁶ Sin embargo, Echeverría radicaliza este punto de vista al encontrar una identidad del diálogo, del proceso semiótico, con el proceso de producción y consumo de bienes materiales, por ello hará énfasis en el siguiente punto:

La circulación mercantil efectivamente es vista por Marx como un progreso en la historia de la vida social. En la medida en que es un instrumento de la universalización de los valores de uso, de la potenciación de la producción, es también un instrumento civilizatorio de primer orden.

En este sentido, Horst Kurnitzky prolongó esta idea de Marx y la lleva hacia el fundamento libidinal –podríamos llamarle así- de la esfera de circulación. Nos muestra entonces lo que está en juego en el mercado: la interpretación, la mezcla, el mestizaje de las distintas formas. En el caso del mestizaje étnico o en el caso de una situación histórica que gira en torno a la interpretación de esquemas civilizatorios heterogéneos, esta estructura propia del mercado se presenta de manera concreta en la persona del individuo social; el mestizo es aquel que está condenado –como decía Jean Genet- a representar el conflicto en sí mismo, a ser el conflicto viviente de esta utopía del mestizaje de valores de uso. Porque en el mestizo, en su existencia, estaría viviéndose la posibilidad y al mismo tiempo la imposibilidad de esta universalización, de esta conjunción de múltiples figuras del mundo de la vida.¹⁷⁷

Pero vayamos más lejos, esta idea de Echeverría tiene correspondencia con la tesis de Karl Marx en cuanto a que *la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto*.¹⁷⁸ Por ello, el filósofo ecuatoriano nos dirá: “la función reproductora de una marca de identidad colectiva no sólo acompaña a la función reproductora del cuerpo colectivo sino que la integra en sí misma y la subsume”.¹⁷⁹ Esta manera de concebir el mestizaje y la producción y reproducción de la identidad nos sitúa en una consideración donde el ser humano hace y rehace su identidad de una manera intersubjetiva pero incorporada al sistema de reproducción social imperante.

¹⁷⁶ Juan Manuel Almarza Meñica, “Vencedores y vencidos en la conquista y colonización de América: el punto de vista desde la identidad y el mestizaje”, en Reyes Mate (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, España, ANTHROPOS, 2007. p. 51

¹⁷⁷ Horst Kurnitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, RED UTOPIA/Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003. p. 28.

¹⁷⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Vol I, México, Siglo XXI, 2005, p. 13.

¹⁷⁹ Bolívar Echeverría, *Definición... Op. Cit.*, p. 85.

El proceso de mestizaje, y la identidad que resulta del mismo, es una identidad que ya está subsumida al capitalismo. Sin embargo, la mirada tan radical y original de Echeverría de concebir el mestizaje cultural no se queda ahí, en ese intercambio de códigos semióticos y valores de uso, sino que ese sujeto es siempre un sujeto comunitario, la dinámica de su identidad determina la de los individuos sociales, y a la inversa.¹⁸⁰ Que paradójicamente el capital atomice a la comunidad es, en la visión de Echeverría, una discusión aparte.

Más aun al plantear la cuestión del mestizaje cultural como un proceso propio del sujeto comunitario y de los sujetos individuales, la mezcla, no se da entre conjuntos monolíticos sino intermedios. Aquí Bolívar Echeverría le da un vuelco a la noción tradicional del mestizaje, pues si toda consideración anterior se fundamenta, como apunta Luis Villoro, en considerar al indígena como el Otro del mestizo,¹⁸¹ en Echeverría el indígena no sólo impulsa el mestizaje, sino que el indígena y el criollo quedan subsumidos en una mismidad y en un mismo proceso reproductivo en el intercambio de sus valores de uso.

No se puede dejar de lado en la teorización de Echeverría el hecho de que la idea del mestizaje tiene un interés por resaltar el aspecto positivo de lo que ha llamado las “formas naturales” de reproducción social, en ello radica la importancia que le da a la teorización del valor de uso. Esto nos mete inmediatamente a una discusión donde no sólo la teoría que elabora el filósofo ecuatoriano trata de ser una nueva manera de entender dicho proceso, sino que se muestra como una alternativa dentro de un esquema general de la manera en que tendría que desarrollarse la reproducción cultural.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸¹ “El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se le hace consciente al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo”. Luis Villoro, *Apud.* Agustín Basave Benítez, *México mestizo*, México, FCE, 1992, p. 141.

Para Bolívar Echeverría, al igual que para Karl Marx, la lógica de reproducción capitalista destruye la comunidad,¹⁸² al sujeto comunitario, en el cual se gestan los modos de vida tradicionales. La violencia con la que se instaura la modernidad capitalista hace que distintas determinaciones de la “forma natural” sean reprimidas y oprimidas llevando a la identidad humana a un “grado cero”, a un “grado insostenible, evanescente”, que para no desaparecer lleva su concreción a un “identidad nacional”; la cual en la visión del filósofo ecuatoriano, es una “concreción falsa” debido a que está comprometida en la acumulación de capital.¹⁸³ El proyecto histórico-estatal de la identidad moderna conlleva la homogenización de las masas bajo la idea de la *blanquitud*. La homogeneidad cultural que busca el capitalismo al aumentar su medida geopolítica, bajo la pretensión de totalidad que le es inherente al mismo, impidiendo una realización adecuada del mestizaje cultural:

Cada uno de los valores de uso, como elemento de un conjunto, trae consigo esta determinación anterior, que implica una identidad y que en esa medida implica también una tendencia hacia la pureza. Cada uno de estos valores de uso, con toda esa representación, entra en el mercado, en el juego de la equivalencia. Éste es el juego en el cual la apetencia por un determinado valor de uso, o la necesidad de satisfacer una cierta necesidad con un valor de uso determinado, debe de alguna manera postergarse o relativizarse en la medida en que en el mercado esa satisfacción específica, referida a un bien muy concreto, muy identificado, debe poder permutarse; debe poder ser satisfecha mediante el consumo de otros bienes, de otras mercancías.¹⁸⁴

¹⁸² Nos dice Marx lo siguiente: “Tal relación de ajenidad recíproca... no existe para los miembros de una de una entidad comunitaria de origen natural, ya tenga la forma de una familia patriarcal, de una comunidad índica antigua, de un estado inca, etcétera. El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas”. Karl Marx, *El Capital*, Libro primero, T. I, Vol. 1, México, Siglo XXI, 2005, p. 107. Véase también Jaime Ortega Reyna, “Elementos para la reconstrucción del concepto de comunidad en Marx desde los *Grundrisse*”, en Miguel Ángel Adame Cerón (Editor, compilador y coordinador), *Marxismo, antropología e historia (y filosofía)*, México, Ediciones Navarra, 2011, p. 41-49.

¹⁸³ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud... Op. Cit.*, p. 59.

¹⁸⁴ Horst Kurnitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones... Op. Cit.*, p. 24.

La noción de raza en Aníbal Quijano y su relación con la negritud, la clasétnia y el indianismo

Aníbal Quijano ha propuesto la noción de *raza* como el elemento estructurador de la identidad latinoamericana. La teoría de Quijano encuentra su genealogía con los pensadores que hablaron de la *negritud*. Estos autores asumieron que si bien hay un mestizaje cultural, eso no impide hablar de culturas con una especificidad propia. La *negritud* pone el acento en la situación de explotación y sobretodo de deshumanización del hombre que produce la colonización de los Estados imperiales. Esta deshumanización es para ambas partes, para los colonizadores y para los colonizados, un destino trágico, si se me permite, en el que se comprometió la sociedad occidental, Aimé Césaire, nos dice: “el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*”.¹⁸⁵

La negritud puso el acento en la discriminación que ha sufrido la comunidad negra, sin embargo, se cuidó de que su problemática se redujera a una cuestión étnica, por dos cosas: 1) no trató de asumir el aspecto negativo que conllevaba la racialidad, y 2) no intentó hacer una tabla rasa con el pasado, pues consideraban que si la cultura negra era una subcultura, para eruirse en una verdadera cultura no se podía pensar en que la nueva cultura no tuviera elementos de la tradicional, Europea si se quiere.¹⁸⁶ Sin embargo, esto no impide que haya un rechazo del falso universalismo eurocéntrico. Este rechazó, nos dice Immanuel Wallerstein comentando el libro *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon, “es fundamental para el rechazo de la dominación paneuropea y su retórica de poder en la estructura del moderno sistema-mundo, lo que Aníbal Quijano ha denominado la <colonialidad del poder>”.¹⁸⁷ Aunque este concepto lo formulará

¹⁸⁵ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, AKAL, 2006, p. 19.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸⁷ Immanuel Wallerstein, “Leer a Fanon en el siglo XXI”, en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 35.

Quijano hasta la década de los noventa del siglo XX, todo lo que en él se juega como crítica a la racionalidad/modernidad y los aspectos que lo constituyen se pueden encontrar desde la primera página del texto de Aimé Césaire, *El discurso del colonialismo*:

El Hecho es que la civilización llamada <<europea>>, la civilización <<occidental>>, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial.¹⁸⁸

Ahora bien, la negritud refiere, entonces, no a una cuestión biológica, sino a una cuestión cultural o “más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre”.¹⁸⁹ La negación de la cultura negra como una identidad específica es la condición previa para forjar una nueva identidad, en este caso la negritud, “al liberarse, se afirma para conseguir un reconocimiento”.¹⁹⁰

Sin embargo, a pesar de que se pueda sentar la negritud como un elemento importante a tener en cuenta dentro de la teoría de Quijano un autor clave para su teoría es Immanuel Wallerstein. Este autor propone la noción de raza como el eje estructurador de la identidad ya que dentro de su teorización dicha categoría no puede ser subsumida o reducida en alguna otra.

La raza para Wallerstein, como explica la antropóloga Claudia Briones, deviene “no sólo factor constituyente de la psique individual y de las relaciones entre individuos, sino también componente irreductible de las identidades colectivas y de la estructura social”.¹⁹¹ En el enfoque de Wallerstein lo que se destaca es el “carácter global e histórico de una dinámica racial que se ve como

¹⁸⁸ Aimé Césaire, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹¹ Claudia Briones, *La alteridad del “cuarto mundo”*, Buenos Aires, Ediciones del sol, 1998, p. 37.

emergente de relaciones de desigualdad, sojuzgamiento político, segregación territorial e institucional, así como dominación cultural”.¹⁹²

Es desde este enfoque que Wallerstein ha propuesto la noción de “clasétnia” para hablar de las identidades. En esta concepción el racismo y el subdesarrollo son partes no sólo constitutivas del sistema-mundo capitalista sino que son aquello que permite su reproducción a nivel mundial. Esto implica que los Estados-nación tengan un sustrato clasétnico, es decir, que la clase dominante pertenezca a un grupo étnico definido. En términos de la reproducción social al interior de los Estados sirve para “reducir al mínimo la capacidad política del sustrato [étnico dominado], aunque sin despojarlo de su capacidad ocupacional”.¹⁹³

Por otro lado, Wallerstein nos dice que el racismo orilla a la gente a un estado de ejército industrial de reserva”, de manera literal. Esto es que mientras mantiene gente dentro del sistema de manera ocupacional hay otra esperando ser incluida. Este fenómeno alcanza una claridad mayor al enfocar la mirada en el plano mundial: “la conciencia nacionalista o la conciencia tercermundista desempeña un papel análogo a la conciencia étnica dentro de un estado. Organiza a la gente para que luche contra las desigualdades; pero dado que esto implica capacitación en la realidad del poder del sistema-mundo, al mismo tiempo socializa a los pueblos en su función dentro del sistema-mundo”.¹⁹⁴

Ahora bien, la relación entre el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal es lo que en Quijano va a operar para hablar de la modernidad/colonialidad. Dentro de esta teoría el concepto de *raza* adquiere un grado de primer orden. La raza se considera en el esquema de nuestro autor de la siguiente manera: “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más

¹⁹² *Ibid.*, p. 36.

¹⁹³ Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI/CIECH-UNAM, 1998. p. 98.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.

importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo”.¹⁹⁵

El énfasis en la clasificación racial es importante tenerlo en cuenta debido a que es un fenómeno que operará sobre todo después de la conquista de América por los europeos. Si bien en el primer capítulo de la tesis señalé que para Quijano la primera identidad del sistema-mundo colonial/moderno fue América, vale tener en cuenta las siguientes acotaciones al respecto. En épocas de la conquista de América términos como *español* o *portugués* designaban más que una identidad una cuestión de origen y procedencia, pero rápidamente adquirieron una connotación racial cuando se contrastaron con la creación de las nuevas identidades como *indios*, *negros* y *mestizos*. Sobre estas identidades se configuraron las relaciones de dominación que el patrón de poder colonial impuso. Paralela a esta clasificación étnica operó un fenómeno interesante y de consecuencias nefastas para los pueblos conquistados, no sólo de América sino también de África, es decir, que los europeos se sintieron *naturalmente superiores* a los demás pueblos, consideraron a estos últimos como *razas inferiores*.¹⁹⁶

La raza como elemento estructurador de las sociedades modernas tiene, para Quijano, su fundamentación en la manera en que el dualismo cuerpo y no-cuerpo sustenta la producción de conocimiento dentro del eurocentrismo. Dicho dualismo se mantiene en las culturas anteriores a la modernidad como un elemento de permanente co-presencia, la diferencia o la radicalidad de la cultura moderna al respecto es lo que separa tajantemente esos dos elementos. Quijano apunta de manera adecuada que dentro del cristianismo la separación del cuerpo y no-cuerpo, del alma y el cuerpo, llevó un proceso de largo tiempo. Pero fue hasta los siglos XV y XVI, como resultado de los conflictos del cristianismo con musulmanes y judíos que se dio una preeminencia del alma frente al cuerpo.

¹⁹⁵ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder...”, en *Op. Cit.*, p. 281.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 281-285 y 295-296.

El sociólogo peruano afirma que dicha escisión no fue teorizada sistemáticamente hasta René Descartes. Desde mi punto de vista esta afirmación de Quijano debería matizarse, pues precisamente durante los siglos XV y XVI esta cuestión va a ser discutida conforme se acrecentó la colonización de españoles y portugueses tanto en América como en África, pues se abrirá la pregunta de cómo considerar a los habitantes de dichas tierras y esa misma reflexión servirá como elemento de clasificación racial. En África se consideró que sus habitantes eran descendientes de Cam, hijo de Noé que según la biblia al deshonrar a su padre se le condenó a ser siervo de sus hermanos. Esta maldición de Cam será asimilada al color de la piel, el color negro fue no sólo el color del luto y la contaminación, sino también del pecado y del estigma de irracionalidad que señalaba a los esclavos.¹⁹⁷ Por el lado de América baste señalar la intensa polémica que tuvieron Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepulveda en cuanto la esclavitud por naturaleza de los naturales de estas tierras, que como señala Mario Ruíz Sotelo el énfasis de la consideración de los indígenas estribó en la discusión sobre su racionalidad.¹⁹⁸

Hecha esta acotación veamos lo que dice Quijano del dualismo que opera a través de Descartes: La razón no es una secularización del alma, sino que es una nueva "id-entidad", la de la razón-sujeto, la única identidad posible de conocimiento. En este sentido, el cuerpo-naturaleza, debido a que no puede conocer, se vuelve "objeto" de conocimiento. Así Quijano apunta: "Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son consideradas como <inferiores> por no ser sujetos <racionales>. Son objetos de estudio, <cuerpo> en consecuencia, más próximos a la <naturaleza>".¹⁹⁹ Aun más, nuestro autor nos dice que a partir de este momento a las mujeres se les comenzó a considerar como lo más cercano a la naturaleza, y más aún si procedían de razas inferiores.²⁰⁰ Vemos así que raza

¹⁹⁷ Luis César Bou, *África y la historia*, Argentina, Último recurso, 2007, .p, 9-11.

¹⁹⁸ Mario Ruíz Sotelo, *Op. Cit.*, p. 80-126.

¹⁹⁹ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder...", en *Op. Cit.*, p. 317.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 317 y 318.

no solo es el eje estructurador de la clasificación social sino también de las relaciones de género.

Ahora bien, la idea de raza enfatiza la diferencia de distintas identidades, bajo este supuesto la noción de indio o indígena sería a primera vista otra identidad más. En este sentido la noción de raza que propone Quijano se contrapone a las miradas *indianistas* que han querido ver al indígena como la única identidad legítima en América Latina. Eduardo Restrepo ha señalado la semejanza entre estas dos posiciones de la siguiente manera:

A veces asociada a los movimientos sociales y organizaciones étnicas en el “Sur”, la etnicidad es esgrimida como una característica esencial que diferencia a determinadas poblaciones y que, en consecuencia, perfila y legitima su específica intervención política en las esferas locales, nacionales y transnacionales en aras de demandar una serie de derechos económicos y culturales derivados de su condición étnica.²⁰¹

Aparentemente habría un dialogo en dos dimensiones distintas al considerar que la teoría de Quijano enfoca a la identidad desde la noción de raza y las miradas *indianistas* desde la noción de etnia, pero debe tomarse en cuenta que para Quijano la raza tiene una imbricación étnica que no puede diferenciarse. Este aspecto étnico que acercaría a ambas miradas estableciendo la configuración de la identidad desde una óptica decolonial marca en sí misma su distancia. Sobre todo cuando este aspecto se extiende hacia la participación política a la que refiere Eduardo Restrepo. El debate tiene su asidero en las luchas en las que los nuevos movimientos sociales de América Latina han politizado al indígena y la manera en que cada movimiento considera la reconstitución de la sociedad en su conjunto. Específicamente me enfocaré al *indianismo* que de la década de los noventa a la fecha se ha puesto como referente de discusión en Bolivia.²⁰²

²⁰¹ Eduardo Restrepo, *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2004. p. 9 y 10.

²⁰² Acotando más el análisis me centraré en el movimiento indianista-katarista de Bolivia. Desde este momento me referiré a este movimiento únicamente como *indianista*, a pesar de que tengo en consideración que hay múltiples vertientes del indianismo y más aún que la fusión del indianismo con el Katarismo data de apenas hace dos décadas aproximadamente. Véase Gustavo R. Cruz, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia*, Argentina, Universidad de Córdoba, 2009, p. 100-130.

Tanto el indianismo como la colonialidad del poder y del saber que propone Aníbal Quijano parten de una necesidad de descolonizar la modernidad eurocéntrica en que vivimos, pero a pesar de ello, los caminos o el énfasis es radicalmente distinto pues, en lo que se refiere a la concepción del Estado se puede ver una consideración totalmente opuesta. No es mi intención ahondar en este debate sino simplemente señalarlo para de ahí pasar a lo que me interesa: el sustento teórico del indianismo. Para Quijano el movimiento indígena que ha considerado de una mejor manera la cuestión decolonial ha sido el movimiento indígena ecuatoriano, debido a que:

Llegó a la idea de que la liberación de la colonialidad del poder no habría de consistir en la destrucción o eliminación de otras identidades producidas en la historia del Ecuador, sino en la erradicación de las relaciones sociales materiales e intersubjetivas del patrón de poder así como también en la producción de un nuevo mundo histórico inter-cultural y una común autoridad política (puede ser el Estado), por lo tanto, inter-cultural e inter-nacional, más que multi-cultural o multi-nacional²⁰³

Es interesante tener en cuenta este elemento que nos conduce a una discusión política para entender la orientación de Quijano con respecto a la decolonialidad. Ahora veamos cuáles son los fundamentos del indianismo y cómo se contraponen de esta manera a las consideraciones de Quijano, ya que desde el indianismo se propone que el *indio* es la única identidad legítima y sólo sobre él es que se puede construir una nueva sociedad, por lo cual si el Estado se mantiene como la entidad privilegiada de organización social este debe ser un Estado indio, todavía más radical es la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui la cual al ver que la mayoría poblacional en Bolivia son los indios²⁰⁴ llama a indianizar a la sociedad en su conjunto.²⁰⁵

Lo que opera en esta manera de mirar la situación actual de Bolivia es una tesis que contrapone una lucha entre dos civilizaciones, la europea u Occidental

²⁰³ Aníbal Quijano, "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas", en *Observatorio Social de América Latina-CLACSO*, Año VI, No. 19, julio 2006, p. 15.

²⁰⁴ Mientras exponga la visión indianista utilizaré el término *indio* respetando la autodesignación que los estudiosos en el tema han hecho.

²⁰⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008, p. 219.

versus la india. Aquí no se tiene la visión amable del encuentro de dos culturas que alguna vez pregonó Miguel León Portilla, sino que no sólo se considera que un eje estructural de la identidad en América Latina, en especial en las regiones con mayor población india, es el racismo, sino que ese racismo que fue impuesto por una civilización totalmente ajena a la civilización de estas tierras.²⁰⁶

En este sentido las elites criollas que gobiernan Bolivia, nos dice Pablo Mamani, tienen condiciones de vida material y subjetiva que las alejan de la realidad en que viven, pues se autoconciben con parámetros identitarios occidentales:

Se observa que quieren ser como el europeo en actitud, en su ser, en la visión del mundo, en su tecnología pero no logran serlo porque inevitablemente tienen la mancha de la historia local que los vio nacer y los cobija. La naturaleza y la indianidad les han "infestado" inevitablemente sus rasgos propios.²⁰⁷

Tenemos así que el racismo es el eje estructural sobre el que se ha construido la identidad. El racismo se ha impuesto sobre las élites criollas y mestizas pero este sistema estructural ha sufrido algunos cambios:

El racismo antes se expresó de forma violenta y cruel, incluso promovía el exterminio de pueblos indígenas, ahora el racismo de las elites no tiene esos matices de crueldad [...] En este tiempo, el racismo colonial está remozado y se manifiesta a través de los discursos, actitudes y prácticas, muchas veces son imperceptibles para las personas que son víctimas del racismo.²⁰⁸

Para Pablo Mamani la base de relaciones de poder y dominación tienen como base tres categorías importantes: raza, etnia y clase. Sin embargo, como la postura del autor trata de alejarse de una visión marxista relega la cuestión de clase a un segundo plano y, más aún, dice que opera como factor encubridor de la dominación étnica que se objetiva en la dominación racial de las élites blancas hacia los indígenas. "La cuestión étnica -continúa Mamani- expresa también a su

²⁰⁶ Lucila Choque Huarin, "La deconstrucción de los 'Otros', los criollos", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008, p. 189.

²⁰⁷ Pablo Mamani Ramírez, "Elites enfermas en Bolivia. La miseria de los 'poderosos'", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008, p. 73.

²⁰⁸ Máximo Quisbert Quispe, "Racismo y elites criollo-mestizos en el gobierno de Evo Morales", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008, p. 94.

vez la dominación de clase”.²⁰⁹ Lo que tenemos en estas afirmaciones es una tesis central del indianismo que las relaciones de dominación se manifiestan en una dominación entre no-indios e indios.²¹⁰

En este sentido un aspecto importante que hay que tener en cuenta es que los indianistas ven a las distintas culturas indias como parte de una sola civilización, por ello Liborio Uño señala que para una efectiva descolonización se debe regresar a la *nación originaria*:

El primer elemento [de la nación originaria] son los territorios históricos de las 45 naciones originarias. Estas naciones son 36, tal como se las ha contabilizado el Chaca Rivero [...] En realidad se contabilizan 14 naciones originarias del Qullasuyo,²¹¹ en occidente, y 30 en el oriente. El elemento central es que [...] no se puede hablar de auténtica descolonización mientras no tenga su territorio histórico reivindicado, reconstruido. Otro elemento central es la soberanía, con sus grados pero soberanía precolonial.²¹²

Esta manera de poner el acento en restituir el Qullasuyo propone, como ya he dicho, al indio como la identidad legítima de estas tierras, por ello gente como Constantino Lima Chávez, militante de larga tradición en las filas kataristas, pone el acento en la confrontación entre los indios y los no indios:

El blanco, el mestizo no puede ser dueño de casa por más que diez mil veces haya nacido aquí. Esta pachamama es nuestro lugar, como la pachamama de Europa en su lugar ha parido pues a la raza blanca. Allí está sus derechos y jamás de los jamases aquí, por más que hubieran nacido diez veces aquí. Muchos quieren decir: ¡Ah, yo también he nacido aquí, esta tierra me ha visto nacer, mi nacimiento es aquí y por tanto yo también soy de aquí! *Janincamaquit*, definitivamente eso es falso, su ancestro es allá: Europa.²¹³

²⁰⁹ Pablo Mamani, *Ibid.*, p. 55.

²¹⁰ Gustavo R. Cruz, *Op. Cit.*, p. 211.

²¹¹ Es importante tener en cuenta lo que nos dice Gustavo R. Cruz sobre el *Qullasuyu* o *Qollasuyo*: Simbólicamente este territorio “sería una serpiente cuya columna vertebral son los Andes, y que se extiende desde Ecuador hasta el norte de Argentina y Chile”, Ahora bien, “el sentido mítico-simbólico (Katari/serpiente) con el sentido histórico (Tupak Katari) permiten fundar una ideología contra la invasión extranjera del territorio qolla-aymara: el *Qullasuyu*; invasión que no sólo incluye a los españoles de la etapa colonial, sino también a los criollos y mestizos de la etapa republicana hasta hoy”. Gustavo R. Cruz, *Ibid.*, p. 105.

²¹² Liborio Uño, “Las ideologías políticas de liberación”, en *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e Indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Bolivia, Fondo Editorial Pukara, 2010, p. 81.

²¹³ Constantino Lima Chávez, “Vigencia y perspectiva indianista”, en *Historia, coyuntura y descolonización...* *Ibid.*, p. 71.

Afirmaciones como ésta han hecho que algunos estudiosos como Armando Bartra adviertan el sesgo racista que se trasluce en estas afirmaciones. El autor del libro *El hombre de hierro* señala además la falsa perspectiva que ofrece la visión indianista pues “se sustenta en la idea de que el mundo indígena americano está ‘fuera’ del sistema pues por más de medio milenio ha ‘resistido’ la asimilación”²¹⁴

El proceso de configuración de una identidad latinoamericana a partir del despliegue y desarrollo de la modernidad capitalista pienso que debe trazarse desde una perspectiva de larga duración, en la cual el elemento estructurador se debate en dos sentidos: la cuestión del mestizaje cultural o la noción de raza. En este capítulo sólo trace unas cuantas líneas generales sobre dicha configuración de las cuales se desprenden las siguientes conclusiones parciales.

La estructuración social que se arma en América Latina desde la época de la conquista a la fecha tiene un alto componente racial. Aníbal Quijano pone de manera explícita este elemento como el propio de toda la configuración del sistema-mundo colonial/moderno. Esto no quiere decir que el aspecto racial no sea tomado en cuenta por Bolívar Echeverría, sino que es un aspecto que queda implícito pues no se alcanza a percibir de manera tan nítida ya que para Echeverría la identidad es un proceso evanescente que siempre está a punto de perderse. La construcción de las identidades se da siempre bajo un proceso de negación determinada la cual se funda en una violencia ontológica que trata de mantener la mismidad del sujeto. Ser sujeto es crearse una identidad. La ilustración, la modernidad, se funda en un terror mítico: la amenaza de lo otro. Por ello esta es siempre totalitaria, no acepta un afuera, algo distinto al sí mismo. Pero esta conflictualidad no se percibe, se oculta nos dice Echeverría debido a que

El sujeto humano tomó un camino que le he llevado paradójicamente, de estar sometido bajo un poder ubicado en lo otro, en el caos, en la naturaleza salvaje, a estar sometido a un poder equivalente, pero ubicado ahora en él mismo; en él, como

²¹⁴ Armando Bartra, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, México, UACM/UAM/Ítaca, 2008, p. 186.

sujeto que salvaguarda al fin plenamente su identidad al cosificarse y enajenarse como valor económico capitalista siempre valorizándose...

A esa Ilustración, que persigue a toda costa la autoconfirmación del sujeto y retrocede ante la idea de una autoafirmación como “puesta en peligro” de sí mismo, Horkheimer y Adorno le recuerdan: “Todo auto-sacrificio implica destruir ‘más’ que lo que se salva gracias a él”.²¹⁵

Tenemos, pues, que la identidad se funda en una violencia ontológica donde el mestizaje cultural que configura el *ser* latinoamericano se da a través de la violencia de la conquista por los españoles. Sin embargo, el proceso de “codigofaía” al cual alude Echeverría, como momento en el que dos identidades se devoran la una a la otra, conlleva la vieja tradición del mestizaje, aún en el aspecto subversivo como contrapartida a la “identidad evanescente” de la modernidad, como vimos más arriba; es decir: “La principal función de esa vieja tradición fue la de producir un efecto de superación final, pacífica y armónica de las diferencias raciales y culturales, tal como ocurre hoy con la hibridación y su celebración de la diversidad”.²¹⁶

En Aníbal Quijano podemos observar que la cuestión de la identidad Latinoamericana su fundó en los componentes históricos y estructurales de una ideología étnica, la de los europeos. La configuración de la colonialidad del poder y la racialización de las relaciones entre los colonizadores y colonizados articuló la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas.

Por otro lado, las interpretaciones anteriores a Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano como las de Octavio Paz, Fernando Ortiz, Ezequiel Martínez Estrada y Oswald de Andrade (quien aunque no fue aquí analizado no quiero dejar sin mencionar), pueden permitir plantear las bases para una tipología del desarrollo y despliegue de la modernidad latinoamericana, cuestión que quizá pueda realizarse en un trabajo posterior.

²¹⁵ Echeverría

²¹⁶ Ybelice Briceño Linares, *Op. Cit.*, p, 76

Capítulo 3: *Ethos barroco y heterogeneidad histórico-estructural*

“El español en América siempre ha estado en ebullición [...] En América Latina, un trabajo de tipo joyciano en vez de llevar a una *des*constitución de la lengua ya hecha, se coloca en un movimiento de una lengua en estado de *pre*constitución.

Severo Sarduy, *El “Ulises” en América Latina*.

Hacia una genealogía del barroco en Bolívar Echeverría: José Lezama Lima, Severo Sarduy y Octavio Paz

El vuelco que dio la teoría de Bolívar Echeverría a partir de la década de los noventa del siglo XX sorprendió a la mayoría de sus colegas pues, sin dejar a un lado sus reflexiones sobre la economía política, incursionó en una tarea de miras más abarcales: fundamentar una teoría de la cultura. Precisamente, esta que será la última etapa de su reflexión teórica está dedicada a entender la especificidad de América Latina como el espacio barroco por excelencia.²¹⁷ La preocupación de Echeverría se aleja de aquellas teorías que sitúan al Barroco únicamente como un estilo artístico entre otros, como lo hace el clásico José Antonio Maraval.

Si bien Armando Bartra ha establecido una genealogía del pensamiento en la que sitúa a José Martí, José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría y Boaventura de Sousa Santos, en cuanto a pensar el Barroco como un movimiento

²¹⁷ El asombro y rechazo de algunos de los colegas de Bolívar Echeverría a esta última etapa de su pensamiento puede verse en la biografía intelectual que elaboró el economista mexicano Andrés Barreda en la antología de textos de Echeverría que editó la Vicepresidencia de Bolivia en 2011. En dicho trabajo, Barreda apenas dedica un párrafo para hablar de las reflexiones del filósofo ecuatoriano-mexicano sobre el Barroco. Véase Andrés Barreda, “En torno a las raíces del pensamiento crítico de BOLÍVAR ECHEVERRÍA”, en Bolívar Echeverría, *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 62-63.

contrahegemónico en la región latinoamericana²¹⁸ me parece que la genealogía no puede estar completa si no se centra la atención en otros tres autores: los cubanos José Lezama Lima y Severo Sarduy y el mexicano Octavio Paz. Si bien, Echeverría no discutió directamente con estos autores, son, a mi parecer, quienes fungen como basamento de su teorización sobre el *Ethos* barroco.

Decía el cubano Severo Sarduy que una de las maneras de heredar a José Lezama Lima es practicar una escucha muy peculiar. La escucha del oyente que trata de asir la palabra del antecesor que vuelve, nos habla, desde el porvenir. Heredar a Lezama Lima, leer su palabra es situarlo en el presente. El interés del barroco como expresión de la americanidad es desde esta peculiaridad una preocupación presente.²¹⁹

En enero de 1957 Lezama Lima pronuncia en La Habana cinco conferencias que integraran su libro titulado *La expresión americana*. La palabra “expresión” no sólo tiene una acepción de ser una “declaración” de algo, sino también, refiere a un rasgo particular de una persona que manifiesta cierto modo de ser. La declaración de lo barroco como expresión americana que se plasma en dicho texto tiene la intencionalidad de rebatir cierto modo de ser del americano:

Crear que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver. Sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos, busca en la autoctonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre su pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasma de su autoctonía, es tierra igual que la de Europa.²²⁰

Nos dice, pues, Lezama Lima que el americano tiene un complejo de inferioridad con respecto al europeo. Lo que no se da cuenta el americano es que la grandeza del europeo se fundamenta en su tierra, en su paisaje. Lo único que crea cultura, nos dice Lezama Lima es el paisaje, cuestión que aquí hay en demasía. Pero el intelectual cubano no sólo refiere al paisaje en su forma natural o artística sino como una imagen plena. El hecho de que la posibilidad de paisaje

²¹⁸ Armando Bartra, *Op. Cit.*, p. 172.

²¹⁹ Severo Sarduy, *Antología*, México, FCE, 2000, p, 158-170.

²²⁰ Lezama Lima, *La expresión americana*, México, FCE, 2005, p. 72.

conlleve la posibilidad de cultura se debe a que “la lucha de la naturaleza y el hombre, se constituyó en paisaje de cultura como triunfo del hombre en el tiempo histórico”.²²¹

El paisaje como tierra y la cultura como el acto de cultivar tiene como producto los “árboles historiados” que vistos como escritura muestran una sentencia del destino americano:

Cada paisaje americano ha estado siempre acompañado de especial siembra y de arborescencia propia. La civilización precortesina se fundamenta en “la rubia mazorca”, en el maíz, incluso la cultura maya, es la cultura del maíz, del harnero que cubre las estaciones [...] El barroco tazón del soconusco revela al señor en el puente de mando de su voluptuosidad. Repasa una fatiga, que después ensancha de nuevo en su galpón, en su gran sala de baile. El romanticismo se abandonó, ya en el XIX a la extensión, a la sequía de la planicie, a la errancia que borra sus huellas. El ombú, el árbol que camina en la noche de la pampa, según nos dice un gran argentino Ezequiel Martínez Estrada, regala la vegetativa mansión en la peligrosa distancia de vencer. Si no el ombú, vaya la ceiba generatriz, con su permanencia vindicativa [...] Y la franja, la pinta fina del criollo, lanzada en humo de hoja de tabaco, entre la lentitud del silabeo y los finales de frase, que pugnan por dar un agudo en el armonioso cierre de sus vocales.²²²

En esta larga cita se concentran y se condensan todas las expresiones del americano y varios nudos que nos muestran el sentir de Lezama Lima. Sin embargo, aquí me centraré tan sólo en tres puntos: la metáfora, la imagen y el barroco.

En la escritura de Lezama Lima la palabra nunca es referencial, tal parece que el desarrollo de la episteme que propuso Michael Foucault y se ha tomado como punto de partida para entender el desarrollo de la modernidad es rechazado de facto por el intelectual cubano. Foucault ve en el origen de la civilización occidental a la palabra como el acto adánico donde la palabra es referencial, donde significado y significante nos remiten a un mismo objeto.²²³ Sin embargo,

²²¹ *Ibid.*, p, 189.

²²² *Ibid.*, p, 191.

²²³ Foucault apunta “En su forma primera, tal como fue dado por Dis a los hombres, el lenguaje era un signo absolutamente cierto y transparente de las cosas, porque se les parecía. Los nombres estaban depositados

para Lezama Lima dicho acto adánico parece haberse perdido desde los inicios de los tiempos, no como un hecho que pueda ser constatado sino que apenas se mantiene como una huella. El paso del lenguaje pre-lógico al lenguaje lógico es el pasaje de una palabra no referencial a una palabra que por la vía metafórica se establece como decir posible.²²⁴

La metáfora es en Lezama Lima siempre cultural,²²⁵ por ello la palabra es siempre más que el nombre, son el nombre y su resonancia original. Resonancia original que, como dije, se haya perdida de antemano. Por ello no es casual que el método que propone Lezama Lima para emprender el estudio de la cultura sea, lo que podría llamarse, *método de la ficción mítica*: “Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores”.²²⁶

Si todo acto interpretativo parte de una ficción mítica las entidades de las que habla Lezama Lima no pueden ser entidades naturales sino entidades culturales, pero que no tiene un referente empírico concreto sino que se muestran como una “tipo de imaginación hipostasiada”, que él denomina “eras imaginarias”. La hipostasis puede entenderse de dos maneras: a) como ser o sustancia de la cual los fenómenos son su manifestación y b) como el cambio de categoría gramatical que experimenta una palabra. Es precisamente este último sentido el que marca la diferencia y la metamorfosis entre una entidad natural y una entidad cultural imaginaria. Sin embargo, esta metamorfosis no se da por una evolución temporal, ni como acción de la imagen sobre lo temporal histórico, sino que se produce por la acción revulsiva del sujeto metafórico.

sobre aquello que designaban, tal como la fuerza está escrita sobre el cuerpo del león, la realeza en la mirada del águila y tal como la influencia de los planetas está marcada sobre la frente de los hombres: por la forma de la similitud. Esta transparencia quedó destruida en Babel para castigo de los hombres”. Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2004, p. 43 y 44.

²²⁴ Julio Ortega, “prólogo”, en Lezama Lima, *El reino de la imagen*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1981, p. XI.

²²⁵ Severo Sarduy, *Escrito sobre un cuerpo. Ensayos de crítica*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1969, p. 62.

²²⁶ Lezama Lima, *La expresión... Op. Cit.*, p. 67.

Lo barroco de la expresión americana no es propiamente una era imaginaria para Lezama Lima pero tiene la resonancia de una de las cinco eras imaginarias en donde él encontraba metáforas vivientes.²²⁷ El intelectual cubano sienta los orígenes de la identidad latinoamericana en el siglo XVII con el florecimiento del barroco. Para Lezama Lima el barroco americano tiene tres características fundamentales: tensión, plutonismo y estilo plenario (lenguaje).

El sujeto metafórico del barroco se expresa en el “señor barroco” que propone Lezama Lima y, se puede decir, anticipa y contrapone al “Hombre barroco” del que nos habla Rosario Villari.²²⁸ El señor barroco es plenamente americano:

Con su caricioso lomo holandés de Ronsard, con sus extensas tapas para el cisne mantuano, con sus plieguitos ocultos con malicias sueltas de Góngora o de Polo de Medina, con la platería alijofarada del soneto gongoriano o el costillar prisionero en el soneto quevediano. Antes de reclinar sus ocios, en esa elaborada columna que es su mano derecha, el soconusco, regalo de su severa paternidad episcopal, fue incorporado con cautelas cartesianas, para evitar la gota de tosca amatista. Y ya sentado en la cóncava butaca del oidor, ve el devenir de los *sans culotts* en oleadas lentas, grises, verídicas y eternas.²²⁹

El proceso de la reforma y la contrarreforma son un desgarramiento de la propia Europa, es sobre este contexto que el barroco americano, nos dice Lezama Lima, ofrece una solución a la languideciente Europa, aunque sea en la acepción de conquista y colonización. De esta manera el señor barroco domina su paisaje. El barroco, entonces, es el arte de la contraconquista. Sin embargo, la contraconquista no sólo figura como parte de una consideración de la lucha entre

²²⁷ En un texto posterior a *La expresión americana* titulado precisamente *Las Eras Imaginarias* Lezama Lima apunta que son cinco las eras que el toma en cuenta. La primera, es la filogeneratriz, se enfoca en las “tribus misteriosas de los tiempos más remotos”. La segunda, se encarga de lo “tanático de la cultura egipcia”. La tercera, se encarga de estudiar “lo órfico y lo etrusco”. La cuarta, es la que se encarga de los reyes como metáfora. En esta era no sólo se tienen en cuenta los reyes europeos sino también las fundaciones chinas, el culto de sangre de los aztecas, las piedras incas. Y, por último, la quinta era está representada por la figura de José Martí y el significado de la Revolución Cubana. Véase José Lezama Lima, *Las Eras Imaginarias*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1971, p, 46-53.

²²⁸ Que diferencia hay entre los distintos rostros del “Señor barroco” y del “Hombre barroco”. Pues si en el primero vemos en él “al hacendado cafetalero, el teólogo quisquilloso, el indígena culto, el que goza de la naturaleza, el embotado sensualista, el razonador lógico” (Véase Sergio Ugalde Quintana, *La biblioteca en la isla*, España, Editorial Colibrí, 2011, p, 68), en el segundo vemos el gobernante, el soldado, el financiero, el secretario, el rebelde, el predicador, el misionero, la religiosa, la bruja, el científico, el artista y el burgues (Véase Rosario Villari [ed], *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1992).

²²⁹ Lezama Lima, *La expresión... Op. Cit.*, p, 91-92.

protestantismo y catolicismo, sino también se muestra como una rebelión en las formas estéticas que se oponen al purismo europeo. La alteración de la estética barroca europea se muestra como una apropiación de ella por los sujetos colonizados.

Esta apropiación del barroco por los artistas indígenas se puede apreciar como una tensión, pues las reminiscencias en la ornamentación de las iglesias en la catedral de Puno o la catedral de Puebla muestran un intento de conciliación entre dos culturas contrapuestas. Este intento de conciliación se propicia por el señor barroco quien intenta “poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria [de la naturaleza] donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo y de su despilfarro”.²³⁰

El barroco americano tiene una resonancia de la tercera era imaginaria que Lezama Lima propuso en su texto titulado *Las eras imaginarias*. Lo que caracteriza al barroco en este punto es el plutonismo. La metáfora del fuego sirve como punto de unión entre varios mitos pre-lógicos y hechos empíricos. El plutonismo es el fuego originario que rompe los conflictos y los unifica. En una de las notas que Irlemar Champi agrega al texto de *La expresión barroca* apunta un aspecto sumamente interesante: el plutonismo del que habla Lezama Lima muestra “el hecho americano como expresión del ‘demonismo’ moderno”.²³¹ Esto tiene correspondencia con lo que el intelectual cubano apunta en su texto de *Las eras imaginarias*: Tracia fue “el primero que descendió a los infiernos, que venció el tiempo [...] Fue el primero que mostró una doble naturaleza: de origen divino, su canto es para los humanos”.²³² Tracia cumple su destino aun en la muerte, si retorremos un poco el sentido de esta frase es sorprendente como Lezama Lima compagina el *Sueño* de Sor Juan Inés de la Cruz, donde se utiliza el símbolo de la fuente Aretusa la cual trocada en río recorre las moradas infernales de Plutón, y la *Muerte* de José Gorostiza:

²³⁰ *Ibid.*, p, 93.

²³¹ *Ibid.*, p, 109, véase la nota 37.

²³² Lezama Lima, *Las eras... Op. Cit.*, p, 47.

Del sueño de Sor Juana a la *Muerte* de Gorostiza, hay una pausa vacía de más de doscientos años. Eso revela lo difícil que es alcanzar esos microcosmos poéticos, esos momentos de concurrencia de gravitación de intuición poética y de conocimiento animista. Aunque ambos poemas estén situados del lado de ese diletantismo intuitivo, que señala Vossler, ambos tienen una dimensión, que sólo puede ser superada por culturas más antiguas y maduras, capaces de un ámbito o perspectiva poética de más complicados y resueltos concéntricos.²³³

La metamorfosis que sufre el barroco es también un estilo verbal plenario, que llega a la desmesura por la injertación de palabras y giros verbales. Es como si en un primer momento el castellano no fuera suficiente para representar con su lenguaje la realidad que se le presenta a los conquistadores, “por lo mismo, como en las dificultades para la emisión que aparecen en el *Popol Vuh*, el americano no recibe una tradición verbal, sino la pone en activo, con desconfianza, con encantamiento, con atractiva pericia”.²³⁴ Esta enjertación lleva al lenguaje al exceso. El arquetipo del señor barroco que Lezama Lima utiliza para representar esta desmesura del lenguaje la encontramos en Carlos de Sigüenza y Góngora, a quien, nos dice Lezama, no puede “encontrarse quien le supere en el arte de disfrutar el paisaje y llenarlo de utensilios artificiales, métricos y voluptuosos”.²³⁵

El escritor cubano Severo Sarduy se encuentra a medio camino de Lezama Lima y de Octavio Paz. De ambos recoge la influencia de “Oriente” dentro de la tradición cultural de América Latina, sin embargo, su teoría del barroco es sabido que se le debe a su compatriota cubano. Cómo Lezama Lima que terminó siendo un exiliado del régimen cubano -se le relegó cada vez más a las cuatro paredes de su casa-, a Severo Sarduy las circunstancias hicieron que al salir de Cuba, como comúnmente se dice, se fuera *quedando* en Francia sin poder retornar. Sin embargo, más allá de las deudas intelectuales que Sarduy pueda tener construyó una teoría propia y muy sugerente sobre el barroco y el neobarroco.

Cobra no sólo es una de las novelas más emblemáticas de Sarduy sino también es la imagen predilecta de nuestro autor para emprender su teoría del

²³³ Lezama Lima, *La expresión... Op. Cit.*, p, 110.

²³⁴ *Ibid.*, p, 150.

²³⁵ *Ibid.*, p, 101.

barroco. Cobra es anagrama de barroco, una especie de serpiente que se repliega sobre sí misma como muerdiéndose la cola. En este movimiento circular se metaforiza y se liga la relación entre los estilos artísticos y la cosmología que ha interpretado el origen y el sentido del universo: “*Barroco* va de la a a la o: sentido del oro, del lazo al círculo, de la elipse al círculo; o al revés: sentido de la excreción –reverso simbólico del oro- del círculo al lazo, del círculo a la elipse, de Galileo a Kepler”.²³⁶

El círculo representa la imagen de la cosmología anterior al barroco mientras la elipsis corresponde a este último. El cosmos para los antiguos griegos en un espacio cerrado por círculos concéntricos en donde la tierra centra los demás objetos celestes. La revolución copernicana lo que hace es que siguiendo con la misma forma representacional le quita la referencia absoluta a la Tierra trasladándola hacia el Sol, nos dice severo Sarduy: “Esta modificación puede interpretarse como una metonimia –un desplazamiento de centro de atención, un deslizamiento de la mirada hacia lo contiguo- en la topología simbólica del cosmos antiguo; su metáfora será Galileo”.²³⁷

Esto es así debido a que el paso de Copérnico a Galileo representa el paso de un universo estático a un universo en pleno movimiento, así como la idea de un universo infinito y sobre todo de una geometrización del mismo que permite hacer de todos los objetos que integran el cosmos algo medible y situable. Apunta Sarduy que con el universo heliocéntrico de Copérnico el centro se exilia y el hombre se instala. Ahora bien, la metáfora de Galileo que señala Sarduy tiene un cambio en cuanto a la concepción del círculo y su forma más perfecta que consideraban los griegos: la esfera. La pulcritud, la perfección, que la esfera denotaba va a cambiar: “la Luna deja de ser *un círculo immaculado que epifaniza*

²³⁶ Severo Sarduy, *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974, p, 19.

²³⁷ *Ibid.*, p, 32.

la pureza celeste para convertirse en una esfera carcomida que representa la corruptibilidad de la materia”.²³⁸

No sólo la esfera deja de ser el objeto immaculado sino que incluso el movimiento tampoco puede formar un círculo perfecto. La elipsis como figura retórica del barroco implica la idea de carencia y de defecto. En la etimología de la elipsis, nos dice Sarduy, ya se prefiguran los aspectos con que se identificara al barroco: a) la falta, ya que en ella hay algo que ha sido suprimido, y b) en la elipse algo le falta para ser un círculo perfecto.²³⁹ Los dos centros que constituyen la elipsis, son para nuestro autor, la manera adecuada de ver al sujeto en su división constituyente, a la vez que lo descentran: el hombre ya no será más el centro del universo.²⁴⁰

La incompletud del barroco, aquello que ha sido suprimido de sí, aunque se resiste y le niega su imagen funciona como reflejo significante. La estructura del barroco se nos presenta como un espejo cuyo reflejo trata de ser totalizante aun sin lograrlo.²⁴¹ *Las meninas* de Velázquez y *El Quijote* de Cervantes muestran el reverso de España: el Islam:

*El Quijote se encuentra en El Quijote –como las Meninas en Las Meninas- vuelto al revés: del cuadro en el cuadro no vemos más que los bastidores; del libro en el libro, su reverso: los caracteres arábigos, legibles de derecha a izquierda, invierten los castellanos, son su imagen especular; el Islam.*²⁴²

²³⁸ *Ibid.*, p, 44.

²³⁹ *Ibid.*, p, 70.

²⁴⁰ Adriana Méndez Rodenas señala un aspecto pertinente de la teoría de Sarduy referido a los dos centros de la elipsis: “El barroco rompe la relación unidimensional del signo clásico, al separar la palabra del objeto referido, de su sentido único ‘esencial’. De esta forma se genera la elipsis o parábola barroca: dos falsos centros del signo que indican la falta de adecuación entre significado y significante en cada uno de los términos”. Véase Adriana Méndez Rodenas, *Severo Sarduy: el neobarroco de la transgresión*, México, UNAM, 1983, p, 107.

²⁴¹ El reflejo del espejo no puede ser totalizante ya que “el (objeto) del barroco es propiamente, por definición, un objeto perdido, perdido incluso a la transparencia del discurso y a la inteligibilidad. Ese objeto (a) huyente, inalcanzable, divisor del Sujeto, no puede ser más que rodeado, circunscrito, engarzado por el discurso barroco”. El objeto a es también un reflejo de A (el gran Otro lacaniano), que en la teoría de Sarduy representa al clasicismo. El reflejo de A sólo puede ser a como un doble residual y opaco, como una perla irregular y oscura. Véase Severo Sarduy, *Antología... Op. Cit.*, p, 164 y 165. También del mismo autor *Barroco... Op. Cit.*, p, 15.

²⁴² *Ibid.*, p, 80.

La metáfora del espejo no sólo nos muestra al sujeto europeo en su división constituyente sino también al americano: “Así el barroco europeo y el primer barroco latinoamericano se dan como imágenes de un universo móvil y descentrado, pero aún armónico”.²⁴³ El barroco español es entonces el reino del doble reflejado, de una sociedad que no es una sino que es múltiple. En la propia Europa el reflejo de España se da con Francia e Italia. En el reflejo civilizatorio con el Islam. Y al interior de la hispanidad con América Latina.

Mientras Alejo Carpentier o Eugenio D’Ors encontraron el fundamento del barroco latinoamericano en la naturaleza de la región, Severo Sarduy lo establece en el lenguaje. Retomando la idea de la injertación de los elementos prehispánicos de Lezama Lima y utilizando el ejemplo del mulato Aleijadinho, que ya había utilizado el autor de *La expresión americana*, nos dice Sarduy que el barroco latinoamericano es producto “del mestizaje de las lenguas”, dando como resultado “un nuevo barroco donde vez tras vez diversas culturas –indígenas, negras, colonial- se mezclan bajo un cuarto signo: la desmesura del espacio, la fragilidad del ser humano ante una inmensidad donde parece destinado a desaparecer”.²⁴⁴

La exuberancia y desmesura que se ha dado en el lenguaje latinoamericano han llevado a la creación de lenguas propias como la jintanjafora y la masmédula. El lenguaje latinoamericano representa así un gesto burlesco, paródico, frente a la ortodoxia española. Un acto irreverente como “un pisoteo edípico”.²⁴⁵ El barroco latinoamericano subvierte, pues, la forma española.

Enrico Mario Santi ha abordado el libro de Octavio Paz *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* desde una lectura que se interesa por criticar las relaciones de los intelectuales con el Estado, una relación donde los intelectuales son acallados por el poder político del Estado, ya sea en su versión eclesiástica, en la

²⁴³ *Ibid.*, p, 102.

²⁴⁴ Severo sarduy, *Antología... Op. Cit.* p, 94.

²⁴⁵ *Ibid.*, p, 178.

Nueva España; o totalitaria, ya en el siglo XX.²⁴⁶ Siendo toda lectura de un texto una lectura posible a mí me interesaría incursionar en otra lectura que situaría a este texto como obra fundamental de los debates entre barroco y modernidad en América Latina.

Si en el *Laberinto de la soledad* Paz consideraba el inicio del desgarramiento del mexicano, entre su herencia indígena y su herencia española, en el texto de *Sor Juana Inés de la Cruz* sitúa la construcción de la identidad como una superposición de identidades, y no como un simple sincretismo: la ruptura y la continuidad entre el México prehispánico, la Nueva España y la nación mexicana es total. El paso de una sociedad a otra se lleva a cabo a través de la negación que cada una realiza de la que le antecede.²⁴⁷

La teorización que Paz establece del devenir de la nación mexicana y de la manera en que se inserta en el mundo moderno está cargada de un bagaje altamente weberiano. El paso de la sociedad novohispana a la sociedad moderna Paz lo encara desde el debate entre la transición de las sociedades tradicionales a las modernas que Weber ya había establecido. Paz señala que el fortalecimiento del Estado central en detrimento de las autonomías locales y la igualdad ante la ley son dos rasgos característicos de la Edad Moderna, que no se encuentran en la Nueva España. El primer punto señalado por Paz es interesante debido a que la creación del Estado conlleva la creación de la burocracia y la pérdida de poder político de la Iglesia. Sin embargo, en la sociedad novohispana las cosas resultaron al revés pues no sólo el clero no perdió poder sino que la burocracia novohispana defendió los particularismos y las jurisdicciones privilegiadas.²⁴⁸

El compromiso de Paz con la teoría weberiana lo llevan a postular que la modernidad fue principalmente un triunfo de la Reforma, aunque admite que existió una modernidad sin protestantismo donde el mejor ejemplo que se tiene es

²⁴⁶ Enrico Mario Santi, *El acto de las palabras. Estudio y diálogos con Octavio Paz*, México, FCE, 1997. p. 258-300.

²⁴⁷ Octavio Paz, *Sor Juana Inés o las trampas de la fe*, México, FCE, 2008. p. 26.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 33.

Francia. Así las cosas, España y sus dominios están caracterizados, en Paz, como sociedades antimodernas. Lo que explica, según Paz, “la inexistencia de una auténtica modernidad entre nosotros”, comparándonos con Francia, es la ausencia de una religiosidad jansenita. Este tipo de religiosidad llevó a Francia, de manera semejante a los países protestantes, a que la modernidad se concibiera como un interiorización, “un examen de conciencia”, antes de ser una política de Estado.²⁴⁹

Ahora bien, otro rasgo de la antimodernidad novohispana que se puede establecer es la relación entre los intelectuales y el Estado. La peculiaridad de los intelectuales para el protestantismo reside en que se establece una diferenciación de las esferas clericales e intelectuales. El surgimiento de esta última figura permite arrebatarse al clero el monopolio de interpretación de los textos sagrados. Los intelectuales actúan como racionalizadores y desencantadores de la realidad. Lo que hicieron los reformadores puritanos fue eliminar la superstición, cualquier mediación que se opusiera entre el creyente y Dios. Mariano I. Canal señala que de este modo se abren dos opciones para los intelectuales:

Aceptar la pérdida de sentido trascendente del mundo con integridad intelectual, o proceder al “sacrificio del intelecto” de las viejas religiones para sustraerse al insoportable desencantamiento del mundo. La tensión entre la esfera de los valores científicos y la de la salvación religiosa aparece como totalmente insoluble.²⁵⁰

Precisamente Sor Juana Inés de la Cruz representa en la teoría de Paz a estos intelectuales novohispanos que no pudieron llegar a ser totalmente modernos, cuestión que es una paradoja. La paradoja consiste en que siendo el poema *Primero sueño* de Sor Juana el texto más moderno de la sociedad novohispana (“Poema barroco que niega al barroco, obra tardía que prefigura la modernidad más moderna”), no logra realmente serlo debido a que su autora no lleva las consecuencias de su pensamiento a los extremos. Y no lo hace porque esto hubiese significado: “la crítica de los fundamentos de su universo espiritual y la negación de los preceptos y convicciones intelectuales que la habían formado. Ir

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁵⁰ Mario I. Canal, “Los intelectuales y la racionalización de la cultura en la sociología de la religión de Max Weber”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (Comps.), *Ensayos sobre la racionalización occidental. La sociología de la religión de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2004. P. 69.

hacia adelante habría significado negar su mundo y adoptar otros principios. ¿Cuáles? Los de la modernidad naciente”.²⁵¹

Ahora bien, el barroco, nos dice Paz, es una literatura que ha sido trasplantada de Europa hacia los dominios españoles en el siglo XVII y que perdura como estilo artístico a mediados del siglo XVIII. Dos son las características que tendría el Barroco en la Nueva España: 1) la sombra de la lengua indígena que aparece como murmullo, como silencio, producto de la incomprensión de la literatura indígena durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Y 2) la poesía barroca tenía los ojos puestos en los modelos europeos pero no los sigue al pie de la letra. El clasicismo como modelo artístico europeo será a quien el barroco reclame la transgresión de las normas. La transgresión del barroco está dirigida hacia el objeto. La metamorfosis del objeto termina en la creación de un producto insólito en el cual el sujeto desaparece en aquél. Quizá, por ello, el rasgo característico de la forma barroca sea la implosión, que como una fuerza que empuja desde dentro fractura la forma hasta hacer estallar el objeto.²⁵²

Quizá sorprenda que dentro de esta genealogía del pensamiento barroco latinoamericano se haya excluido a Alejo Carpentier, sin embargo, esto corresponde al rechazo explícito que Bolívar Echeverría hizo de la teoría del novelista cubano. Lo que le achaca Echeverría a Carpentier es que “cuando se parte de constatar la existencia de lo maravilloso en la construcción del mundo barroco para sustancializarlo en seguida como un rasgo propio de la naturaleza y la humanidad que se dan por estos lares [...] se traiciona lo más esencial de la vigencia de este mundo, que es su artificialidad, su contingencia, su falta de naturalidad precisamente”.²⁵³

Este rechazo de la teoría de Carpentier lo podemos encontrar ya en los análisis de Severo Sarduy, para este último, el barroco es una lectura cultural del

²⁵¹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz... Op. Cit.*, p, 617.

²⁵² *Ibid.*, p, 71-79.

²⁵³ Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”, en *ICONOS*, No. 102, FLACSO, Quito, Ecuador, septiembre 2003, p, 112.

mundo, una metaforización de la realidad, o en palabras de Echeverría, una realidad de segundo grado que ha trascendido su forma natural.²⁵⁴ La crítica no está errada pues es verdad que la tradición cultural que se inscribe tanto en el “realismo mágico” como en lo “real maravilloso”, parte siempre de la realidad, o mejor dicho, de lo Real. Mientras el primero parte de un estímulo estético que puede encontrarse en la realidad o producirse por medio de la fantasía del artista, el segundo se limita a transmitir lo maravilloso que circunda tanto al artista como a su posible público.²⁵⁵

Dentro de la tipología que Bolívar Echeverría elabora de los cinco *ethos* de la modernidad las consideraciones que hace sobre el barroco son de suma importancia para entender el desarrollo de la modernidad capitalista en México.²⁵⁶ Echeverría saca al barroco de los estudios puramente artísticos para ofrecer una manera de entender el devenir de las sociedades latinoamericanas. El *ethos barroco* apela a la forma cultural y civilizatoria que asume la modernidad en América Latina y pretende mostrar que dicho proyecto civilizatorio, si bien sigue siendo capitalista, se basa principalmente en una visión católica de la vida, es decir, propone mostrar “el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe – plantead[a] como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital-, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía realizable”.²⁵⁷

²⁵⁴ Severo Sarduy, *Escrito... Op. Cit.*, p, 55-89. Adriana Méndez Rodenas, *Op. Cit.*, p, 23-24 y 106-107. Bolívar Echeverría, “Ethos barroco”, en *Op. Cit.*

²⁵⁵ Alexis Márquez Rodríguez, “Dos dilucidaciones en torno a Alejo Carpentier”, en *Casa de las Américas*, La Habana, Cuba, No. 87, noviembre-diciembre 1997, p, 37. Considero que si bien la crítica de Sarduy y Echeverría a Carpentier es correcta no se debe soslayar la perspectiva americanista de su obra literaria, pues desde un enfoque que se centre en la influencia de la teoría de la transculturación, elaborada por Fernando Ortiz, se ha visto en Carpentier un anticipador de la teoría poscolonial, debido a que “su novelística busca una identidad diferenciada, plural, heterogénea desde el Otro, dando una función purificadora de las *falacias etnocéntricas* de la Historia, que reorienta las relaciones culturales con el Otro”. Véase Landry-Wilfrid Miampika, *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*, España, Editorial Verbum, 2005. P. 198.

²⁵⁶ Véase capítulo 1.

²⁵⁷ Bolívar Echeverría, “Ethos barroco”... *Op. Cit.*, p, 29.

Esa modernidad católica que se intentó crear en América Latina fue la convergencia de dos historias: la de la configuración de la identidad latinoamericana y la de la actividad de la compañía de Jesús en esta región. La coincidencia espacial y temporal de ambas historias ha llevado a Echeverría a elaborar la noción de un “siglo XVII americano” o un largo siglo XVII”.²⁵⁸ La creación de una utopía moderna de los jesuitas por medio de la revitalización de la fe establece que se puede mantener un límite a la circulación del capital. El límite que los jesuitas le quieren poner a la economía capitalista es la revitalización de la esfera puramente mercantil. Este anacronismo los jesuitas lo llevaron a cabo en las Reducciones del Paraguay. Los intentos de supresión del dinero al interno de tales comarcas y el intercambio monetario al exterior, muestran la contradicción entre un proyecto puramente mercantil y un proyecto mercantil capitalista. El fracaso en este experimento de una circulación económica, muestra para Echeverría, que no hay una posibilidad de superar la economía capitalista del protestantismo por una economía mercantil no-capitalista.

El sacrificio de la forma natural en la lógica de la valorización del valor, al no poder ser superada de forma objetiva por los jesuitas, se trató de llevar a cabo a través de una acción subjetiva, la *propaganda fide*. Los jesuitas tratan de hacer de la experiencia mística una realidad cotidiana y popular. La radicalidad de los jesuitas se puede ver justo en este momento pues tiene alcances no sólo económicos sino políticos, pues trata de rebasar al papado, justo en sus mismo términos, pues el fortalecimiento de la Iglesia, del cuerpo comunitario esta precisamente en la comunidad y no en la mediación institucional. Por ello Echeverría apuntará:

Este “vamos a mover todo dentro de la Iglesia” culmina en un proyecto que contraponen al misticismo pasivo e inconsciente de los “predestinados”, es decir, de los ricos calvinistas, el misticismo activo y consciente de la comunidad: especie de locura

²⁵⁸ Este siglo histórico abarcaría de la segunda mitad del siglo XVI a aproximadamente 1750. Véase *La modernidad de lo barroco... Op. Cit.*, p. 59 y “*Ethos barroco*”... *Op. Cit.*

colectiva que le hace construir su mundo justamente allí donde se mezcla lo terrenal y lo celestial.²⁵⁹

Esta utopía jesuita como política efectiva conlleva la idea de que la política económica descansa en una política cultural, si bien los jesuitas rechazaban el ascetismo intramundano de la reforma protestante, sin embargo, asumían la separación de lo sagrado y lo temporal. Un aspecto interesante de los jesuitas es que precisamente en esa brecha, en ese lugar donde se mezclaba lo temporal y lo sagrado operaba una suspensión o expansión del momento de la catástrofe. La catástrofe a la que alude el barroco es la vacuidad de la vida que conlleva la separación entre los dos órdenes temporales:

La perspectiva barroca, señala Benjamin, recupera el tiempo como dispersión y corrosión, como anarquía disolvente y catástrofe inmanente, resultado del ciego operar de la historia. Perdido el poder de la concepción de la historia como economía de la salvación, el tiempo se desdobra en puro destino, factualidad brutal, en oposición al optimismo escatológico de la visión cristiana medieval o de la herencia tomista.²⁶⁰

El barroco es una puesta en escena del dramatismo de la modernidad pero al mismo tiempo es el freno necesario, del que hablaba Walter Benjamin, de la catástrofe a la que llevaría la modernidad capitalista. La estrategia barroca del artificio “trata de la suspensión y contención de la catástrofe y de disolución de todos los sentidos en pura factualidad”. El barroco reinventa la destrucción de la forma natural como una “cualidad de segundo grado” mediante el mestizaje.

Echeverría ejemplifica lo anterior de la siguiente manera: el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII, representan el drama del agotamiento de las dos formas civilizatorias que se encontraban en la región latinoamericana, tenemos a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, a la vez que podemos ver a unos indios que, golpeados por la brutalidad de la conquista, han perdido la vitalidad civilizatoria de su mundo. Las dos opciones civilizatorias que se encontraban en esta región están a punto de extinguirse. El mestizaje puede

²⁵⁹ Hort Kurnitzky y Bolívar Echeverría, *Conversaciones... Op. Cit.*, p. 46.

²⁶⁰ Rubem Barboza Filho, “La occidentalización barroca de América”, en Francisco Colom González (Ed.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009, p. 128.

considerarse como un proceso semiótico de “códigofagia” donde las subcodificaciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas: “el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad”.²⁶¹ Es decir, el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los indios que al ser su mundo histórico aniquilado la única manera de sobrevivir es no sólo la aceptación del mundo histórico europeo sino la construcción del mismo, a pesar del rechazo de los vencedores.²⁶² Es por ello que el filósofo ecuatoriano apunta que el comportamiento típico de la forma barroca es “inventarse una vida dentro de la muerte”.

Después de este largo rodeo se puede ver que para Echeverría el Barroco consiste en ser una “voluntad de forma” que permanece atrapada entre dos tendencias contrapuestas “la del desencanto y la de la afirmación del mismo como insuperable”. Esta voluntad de forma se empeña en un esfuerzo trágico pues al tratar de conciliar esas dos tendencias trata que “lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno”. De ahí que la vitalidad del barroco se construya bajo las ruinas de las civilizaciones que estaban diseminadas en América. Lo que logró un, relativamente, rápido afincamiento de la civilización europea en las ciudades novohispanas fue esa “teatralización donde los iberoamericanos reco[gían] los arruinados presupuestos comunitaristas de las antiguas tradiciones, que reinventa[ban] instituciones desfiguradas y hac[ían] reaparecer los precarios fundamentos del orden social”.²⁶³

El historiador James Lockhart señala la importancia de considerar la semejanza entre las instituciones indígenas y las españolas al momento de la colonización del territorio Náhuatl:

²⁶¹ Bolívar Echeverría, *Vuelta... Op. Cit.*, p. 214. Cursivas en el original.

²⁶² Bolívar Echeverría, “*Ethos barroco*”, en *Op. Cit.*, p. 31-36.

²⁶³ Rubem Barboza Filho, *Op. Cit.*, p. 145.

La medida de su éxito [se refiere al de los colonizadores del México central] dependió precisamente de la aceptación y conservación de elementos y patrones indígenas que en muchos aspectos eran sorprendentemente similares a los de Europa. Las innovaciones de los frailes del todo nuevas para los mesoamericanos fueron relativamente pocas. Fue debido a cosas como sus propias artesanías y sistemas de escrituras, su tradición de templos suntuosos como símbolo del estado y del grupo étnico, su desarrollado calendario de festividades y de procesiones religiosas, su grado relativamente alto de estabilidad y congregación de asentamientos, que pudieron aceptar con rapidez aspectos similares de la herencia española.²⁶⁴

Más aún, asegura Lockhart que incluso a fines del siglo XVIII casi nada de el sistema cultural indígena había perdido vigencia.²⁶⁵ Ahora bien, como podemos ver en Echeverría, en medio de la aniquilación total, de la barbarie, tanto los españoles como los indígenas se entregaron al mestizaje cultural. Han sido 500 años donde se ha intentado *dar forma* a la identidad cultural en América Latina. Empero ese dar forma se construye, nos dice nuestro autor, desde el

abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales contruidos por sociedades o por “humanidades” que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción “oriental” o de mimetización con la naturaleza y la opción “occidental” de contraposición a la misma.²⁶⁶

El ejemplo más claro, par el filósofo ecuatoriano, puede verse en el acto creativo de la escultura: allí donde el arte prehispánico ve la creación de la obra como un descubrir o enfatizar una silueta, es decir, presentar una figura que ya estaba sugerida de antemano; el arte europeo ve a la naturaleza como algo inerte y vacío, a la cual la actividad humana dota de sentido. Lo que se juega aquí son dos maneras de confrontarse con la vida misma: la primera, subraya la continuidad de lo humano y lo Otro mientras, la segunda, enfatiza la separación entre ambos términos. Este abigarramiento de la identidad se mantiene dentro del *ethos* barroco que pervive hasta nuestros días. Desde mi punto de vista, sólo así se entiende esta curiosa sentencia que Echeverría hace del siglo XVI como un siglo que fue agotado cuando se dio paso al *ethos barroco*: “En la periferia, el siglo

²⁶⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999, p. 14.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad... Op. Cit.*, p. 30.

XVI es un siglo cuya figura histórica perdura hasta nuestros días, como puede comprobarse en los Andes peruanos, en el Nordeste brasileño o en el estado mexicano de Chiapas”.²⁶⁷

Sentido y proyección de la heterogeneidad histórico-estructural en Aníbal Quijano

Las décadas de los sesentas y setentas del siglo XX orientaron la discusión sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina. La preocupación por establecer la causa que contribuyó al atraso económico de los países latinoamericanos abrió una senda de investigación que sobrepasó el ámbito propiamente económico. La especificidad del capitalismo en esta región sentó la crítica de una visión eurocentrica, la cual proponía un mismo desarrollo para todos los países, teniendo como modelo los avatares por los cuales se consolidó el capitalismo en Europa. La crítica a esa visión eurocéntrica atravesó, en mayor o menor medida, las escuelas económicas que se disputaron la creación de modelos que posibilitaran a la región latinoamericana salir del atraso económico. Uno de los conceptos que sirvieron como herramienta explicativa tanto para las teorías cepalinas, dependientistas, marxistas y neo-marxistas, fue el de “heterogeneidad estructural”.

Raúl Prebisch comenzó a teorizar sobre la relación entre centros y periferia desde la segunda mitad de la década de los cuarenta del siglo XX. La diferencia que encuentra Prebisch en la estructura económica de los centros y la periferia es que, mientras en esta última, la estructura productiva es especializada y

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 62. Bolívar Echeverría desarrolló a manera de hipótesis una radicalización de esta dualidad identitaria -de una cooptenencia a una identidad barroca y una identidad propia del siglo XVI- en América Latina. Tomando el caso de México como ejemplo, habló de la cooptenencia y convivencia de cuatro Méxicos distintos: uno moderno realista y uno moderno anticapitalista. Este último se subdividiría en tres: un México profundo, un México barroco y un México plenamente anti-capitalista. La tesis me parece que no fue lo suficientemente argumentada por lo cual sólo la apunto como algo a tenerse en cuenta. Véase *Modernidad y blanquitud... Op. Cit.*, p. 231-243.

heterogénea, en la primera, es diversificada y homogénea. Lo heterogéneo implica una coexistencia de una productividad elevada y otra reducida, las cuales se dan dentro del sector exportador y en la agricultura de subsistencia respectivamente. Nos dice Octavio Rodríguez comentando la obra de Prebisch que:

En la periferia, la agricultura es el sector heterogéneo por excelencia, ya que origina y concentra la gran masa de trabajadores de muy baja productividad. El primer supuesto adoptado toma en cuenta esa circunstancia: se admite la existencia de sólo tres actividades productivas: la industria y la agricultura moderna, que componen el sector moderno; y la agricultura atrasada, que constituye el sector rezagado, arcaico y heterogéneo.²⁶⁸

La conclusión que se sacaba de esta manera de entender la estructura productiva, era que los países periféricos se especializaban en la exportación de ciertas materias primas, mientras que los centros tenían una producción diversificada a través de la producción y exportación industrial. En este sentido, los teóricos de la CEPAL, además de apoyar una intervención directa del estado para promover la industrialización, proponían la “sustitución de importaciones” como modo de reducir la dependencia.²⁶⁹

La polaridad centros-periferia será desarrollada también por Paul Sweezy.²⁷⁰ Éste sostenía que las regiones con que se denominaba tal binomio se habían constituido desde los siglos XV y XVI. Para él el secreto del subdesarrollo en la periferia no era un misterio pues la misma expansión del capitalismo tenía como contracara la desigualdad entre los centros y la periferia, dicha desigualdad correspondía al “contraste entre a taxa relativamente estável de mais-valia no centro e a alta taxa de exploracao sempre crescente, na periferia”.²⁷¹ La tasa de explotación se eleva en las periferias, nos dice Sweezy, porque el excedente que le es arrancado a los trabajadores, empleados en actividades no capitalistas,

²⁶⁸ Octavio Rodríguez, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, México, Siglo XXI, 1989, p. 249.

²⁶⁹ Juan Maestre, “prólogo”, en Ángel María Casas Gragea (Ed.), *Teoría de la dependencia*, Prólogo de Juan Maestre, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional/Ministerio de asuntos Exteriores y de Cooperación, 2005, p. 28.

²⁷⁰ Detenerse en este autor es una cuestión relevante pues la teorización que elaboró junto a Paul Baran fue muy importante sus alcances son tales que para todo el periodo de 1960 a 1990, Quijano va a entender el capitalismo latinoamericano bajo la relación de imperialismo y capital monopólico de Estado.

²⁷¹ Paul M. Sweezy, *4 conferencias sobre o marxismo*, Río de Janeiro, Brasil, Zahar Editores, 1982, p. 115.

piensa principalmente en los latifundios, es comercializado volviéndose indistinguible de la plusvalía producida de manera netamente capitalista. Esta tasa de explotación tiene el efecto de que las burguesías locales y las elites aliadas a ellas logren un nivel de vida equiparable al de la burguesía de los centros. Mientras que los obreros, campesinos y pobres marginalizados en el campo o las ciudades tengan un nivel de vida miserable, al nivel sólo de la subsistencia.²⁷² Precisamente aquí se centra un rasgo principal de las teorías de Baran y Sweezy, el hecho de que “mientras en la era de la libre competencia era válida la ley de la tendencia decreciente de la tasa de beneficio, bajo el capitalismo monopolista lo es la ley del excedente creciente”.²⁷³

Para Sweezy la estructura económica de la periferia consiste en la gran importancia de la agricultura, en que todavía no han alcanzado un desarrollo industrial consolidado. Si bien Sweezy señala que no hay un camino directo y lineal para el desarrollo capitalista, la industrialización es “o último acto e a realizacao final desse desenvolvimento”²⁷⁴ Más aún, nos dice que el problema de la periferia radica en que siendo la economía una cuestión focalizada a la exportación de ciertas materias primas, no aprovecha sus demás recursos naturales. El resultado, y la paradoja de esto, es que siendo economías basadas primordialmente en la agricultura no satisfacen el autoconsumo, por lo cual, importan parte de cereales u otros productos básicos del centro.²⁷⁵

Lo que me interesa señalar es que para Sweezy la única manera de salir del subdesarrollo es la de lograr una completa industrialización, por ello, señala que “a primeira rera de uma estratégia de desenvolvimento independente na periferia

²⁷² *Ibid.*, p. 104 y 105.

²⁷³ José G. Gandarilla, *El presente como historia*. México, CIECH-Coordinación de Humanidades-UNAM, 2008. p. 71.

²⁷⁴ Paul M. Sweezy, *Op. Cit.*, p, 103.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 103.

debe ser un movimiento firme no sentido da auto-suficiencia agrícola, inclusive a producao de alimentos”.²⁷⁶

A pesar de que Quijano tuvo una fuerte relación con la escuela de la CEPAL en la década de los sesenta, también formó parte de la corriente de la teoría de la dependencia. El sociólogo peruano intervino dentro del debate dependentista proponiendo una discusión a partir de la noción de marginalidad. Se puede decir que la teoría de la dependencia se componía de cuatro vertientes principales: 1) la de Celso Furtado; 2) la de Vannia Vambirra y Teothonio Dos Santos; 3) la de Quijano y 4) la de Ruy Mauro Marini. Aquí me interesa centrarme en la discusión que al respecto tienen las tres últimas vertientes.

Para Ruy Mauro Marini el capitalismo, como modo de producción mundial, tiene sus orígenes a partir de la conquista de América. La realidad latinoamericana es desde ese momento capitalista. El desarrollo del capitalismo en la región debe considerarse como *sui generis*, esto es lo que explica para Marini la especificidad del capitalismo latinoamericano y no que haya una supervivencia de rasgos *precapitalistas*.²⁷⁷ En contraparte a esta postulación Vania Bambirra apeló a que el carácter estructural de la economía latinoamericana no se había realizado de una manera homogénea. Para ella, la expansión del capital monopolista de Estado se dio sobre la base de un predominio del sector primario exportador y un minoritario proceso de industrialización. Aunque esta apreciación tiene reciprocidad con la de

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 103 y 104. Precisamente esta atención en la falta de consumo en las periferias, e incluso en los centros, se debe al hecho de que para Sweezy, y los enfoques subconsumistas –línea en la que puede ser catalogado-, “los temas relacionados con un consumo insuficiente deriva de la condición explicativa que le otorgan los problemas de desproporcionalidad en los sectores de la producción, colocándolos como punto neurálgico en la explicación de las leyes de desarrollo del capitalismo y su proclividad para precipitarse hacia las crisis económicas”. José G. Gandarilla, *El presente... Op. Cit.*, p. 37.

²⁷⁷ Nos dirá Marini que “esto es verdad, sobre todo, cuando nos referimos al moderno capitalismo industrial latinoamericano, tal como se ha conformado en las dos últimas décadas [se refiere a las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo XX]. Pero, en su aspecto más general, la proposición es válida también para el periodo inmediatamente precedente y aun para la etapa de la economía exportadora”. Ruy Mauro Marini, *América latina, dependencia y globalización*, Colombia, Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2008, p. 109.

Marini, la diferencia estriba en que para Bambera esto se debe a la heterogeneidad estructural de la región.²⁷⁸

La diferencia de proponer en un determinado sentido la especificidad del modo de producción en América Latina entre Marini y Bambera tiene un alcance político que Quijano tratará de refutar. La formulación de Marini plantea en el fondo que la misión y el papel histórico de la burguesía ya logró su más alto desarrollo -en este sentido, en esos años donde se discutía con qué sectores debía aliarse el proletariado, Marini descartaba una alianza con la burguesía, o alguna fracción de la misma, como estrategia de lucha revolucionaria.²⁷⁹ Mientras que Bambera ponía énfasis en que una vez que el capitalismo dependiente había logrado su especificidad, es decir, cuando los capitales imperialistas habían pasado a controlar el proceso de acumulación, la contradicción “mayor” de clases, se representaba en la lucha del proletariado y sus aliados, “las clases dominadas”, y la dominación burguesa imperialista.²⁸⁰ Esto suponía que entre los posibles aliados del proletariado podía encontrarse la burguesía nacional o una parte de ella. Este último punto fue uno de los principales en el cual diversos autores concentraron una crítica a la teoría de la dependencia. El problema residía según los críticos en que esta teoría postulaba un enfoque bastante nacionalista.²⁸¹

Así, el rechazo de Quijano a una visión dependentista que se manejara como una relación unilateral de sujeción entre las metrópolis y las periferias, no aplica a los teóricos de la dependencia en su conjunto. Esa relación explicaba para Quijano la dependencia como una serie de obstáculos “externos” que imponían una sociedad fuerte a otra más débil. Esta manera de señalar el conflicto no sólo

²⁷⁸ Vania Bambera, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, México Siglo XXI, 1980, p. 23.

²⁷⁹ Marini al refutar las críticas que Fernando Henrique Cardoso le impugno en el artículo “Las desventuras de la dialéctica de la dependencia”, señalaba: “Cardoso se ha desvivido por construir una alternativa para la colaboración de clases entre la clase obrera y la oposición burguesa, oposición que expresa hoy una fracción del gran capital que intenta imponer su hegemonía sobre el aparato de Estado en el marco de un régimen renovado, en el *figurín* que la nueva administración norteamericana ha bautizado como democracia viable’ o ‘governable’ (es decir, *restringida*)”. Ruy Mauro Marini, *Op. Cit.*, p. 230.

²⁸⁰ Vania Bambera, *La teoría de la dependencia una autocrítica*, México, ERA, 1978, p. 56.

²⁸¹ Fernanda Beigel, “Vida, muerte y resurrección de las ‘Teorías de la dependencia’”, en Fernanda Beigel, *Et. Alt., Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 299.

entre Estados sino entre dos sociedades que se contemplan como conjuntos monolíticos, es un error.²⁸² Para Quijano la relación unilateral entre los Estados no era el tema principal de la dependencia sino el hecho de que existía una relación estructural de interdependencia, veamos cómo lo explica:

La dependencia no enfrenta el conjunto de intereses sociales básicos de la sociedad dominada con los de la sociedad dominante. Por el contrario, presupone una correspondencia básica de intereses entre los grupos dominantes de ambos niveles de la relación, sin que esto incluya fricciones eventuales por la tasa de participación en los beneficios del sistema. En otros términos, los intereses dominantes dentro de las sociedades dependientes corresponden a *los intereses del sistema total de relaciones de dependencia y del sistema de producción y de mercado, en su conjunto.*²⁸³

En su artículo “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina” Quijano piensa la estructuración de la dependencia en términos de un desarrollo desigual y combinado. Señalaba el sociólogo peruano que en la medida que el sistema capitalista se fue expandiendo mundialmente

Se producían de ese modo combinaciones de diversa configuración, según las regiones y previas estructuras de producción, de un lado, y según las etapas de desarrollo capitalista en que esas regiones eran sometidas a la dominación de este sistema, del otro, entre modos de producción pre-capitalistas y el modo capitalista de producción. Esas configuraciones, sin embargo, se articulaban en torno a la dominación capitalista y sufrían un proceso de mayor o menor homogenización capitalista dependiendo de sus formas específicas de articulación dentro del sistema dominante.²⁸⁴

En este periodo, de mediados de la década de los sesenta del siglo XX, la preocupación central de la teoría de la dependencia que Quijano reformulaba a través de los estudios de la marginalidad, estribaba en buscar una explicación a las maneras de dominación política que se llevaban a cabo dentro de los procesos de marginalización en el marco de un capitalismo dependiente. Bajo este propósito Quijano elaboró su propuesta del “polo marginal” de la economía. La cual era una

²⁸² Aníbal Quijano, “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, en Ángel María Casas, *Op. Cit.*, p, 123.

²⁸³ *Ibid.*, p, 124.

²⁸⁴ Aníbal Quijano y Francisco C. Weffort, *Populismo, marginalización y dependencia*, Costa Rica, Centroamericana, 1976, p, 186.

derivación necesaria para nuestro autor debido a que el desarrollo del capitalismo en América Latina no afianzó nunca un sistema salarial.

Para Quijano la marginalización de la economía dentro de una estructura dependentista significaba que a medida que se incrementaba la industrialización de los países latinoamericanos después de la segunda posguerra mundial, algunas ramas de la economía se iban volviendo secundarias: todo el ramo agropecuario, particularmente, pero también los ramos industriales que no se relacionaban directamente con la industria armamentística, la de naves espaciales y la de productos electro-domésticos. Esta marginalización de los sectores productivos conllevaba una reproducción peculiar del proletariado pues, no sólo se iba creando un ejército industrial de reserva, sino que en paralelo a éste se iba creando un sector de trabajadores que no iban a poder ser integrados al sistema productivo principal. A este último sector Quijano lo nombró “polo marginal de la economía”.²⁸⁵ La diferencia entre el ejército industrial de reserva y la mano de obra marginal o polo marginal es mínima, sin embargo, lo importante de la distinción no es que este sector de la población haya dejado de cumplir su función de “sustitución-depresión de salarios”, sino que el polo marginal, pasa a ser no sólo una cuestión predominante sino definitoria de la estructura del capitalismo dependiente.²⁸⁶

El abandono del marxismo por Quijano a fines de la década de los ochenta del siglo XX implicó la formulación de lo que Fernanda Beigel ha denominado “dependencia histórico-estructural”, aunque a mi parecer esta teoría ya estaba formulada en Quijano desde sus artículos de mediados de los sesenta del siglo XX como ya he señalado. Lo importante de esta nueva etapa, lo cual se refleja en el artículo de Quijano “la nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, es que dio paso a un embate frontal caracterizado ya al marxismo como una teoría eurocentrica. Este alejamiento del campo marxista por parte de Quijano lo va a

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 194-196.

²⁸⁶ *Ibid.*, 265 y 266.

llevar a acercarse a los postulados de una teoría económica como la del sistema mundo de Immanuel Wallerstein.²⁸⁷

No voy a repetir aquí todo el planteamiento de la propuesta de Quijano de hablar de un sistema-mundo colonial/moderno, me conformaré con apuntar que el vuelco a la teoría de Wallerstein radica en que el sociólogo peruano centra su atención, para tal reformulación, en lo que Enrique Dussel ha llamado la “primera modernidad en América Latina”.²⁸⁸ Si Wallerstein situó en su trilogía sobre el sistema mundo moderno su formación hasta el siglo XVII,²⁸⁹ Dussel propuso que la formación de tal sistema estaba fundada un siglo antes y tiene como su centro España, la cual logra realizar la primera acumulación a escala planetaria. Los elementos que propiciaron tal sistema fueron los siguientes:

Del 1492 a 1500 se colonizan unos 50.000 km² (en el Caribe y Tierra Firme: de Venezuela a Panamá). En 1515 se llegan a 300.000 km² con unos 3.000.000 de amerindios dominados. Hasta 1550 más de 2.000.000 de km² (que es una extensión mayor a toda la Europa <<centro>>), y hasta más de 25.000.000 (cifra baja) de indígenas, muchos de los cuales son integrados a sistemas de trabajo que producen valor (en el estricto sentido de Marx) para la Europa <<central>> (en la <<encomienda>>, <<mita>>, haciendas, etc.). Habrá que agregar desde 1520 los esclavos de las plantaciones que provienen de África (unos 14.000.000 hasta la época final del esclavismo en el siglo XIX, incluyendo a Brasil, Cuba y Estados Unidos). Este enorme espacio y población dará a la Europa, <<centro>> del <<sistema-mundo>>, la *ventaja comparativa definitiva* con respecto al mundo musulmán, a la India y a la China.²⁹⁰

En este periodo surgió una cuestión curiosa, a mi parecer. Quijano rechazó la teoría marxista pues consideró que en cualquiera de sus vertientes representaba una teoría eurocéntrica: trataron de leer América como si fuera Europa, y encontrar aquí lo que ya había sido encontrado allá en condiciones totalmente

²⁸⁷ *Infra*. Capítulo 1.

²⁸⁸ En un tardío reconocimiento a la teorización de Enrique Dussel, Quijano apuntará: “Los señores de Iberia, primeros controladores de la Colonialidad del Poder, comenzaron dominando la *primera modernidad* que habían encontrado y heredado en Iberia, y en general en el Mediterráneo; pero terminaron arrastrándola a la declinación y al retroceso por un tiempo más bien largo”. Anibal Quijano, “Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Humero*, no. 53, 2007, p. 42.

²⁸⁹ El trabajo de Immanuel Wallerstein sobre el sistema mundo moderno ha llevado a que el autor escriba un cuarto volumen, sin embargo no he tenido acceso a este último material.

²⁹⁰ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial TROTTA/UNAM/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998, p. 57.

diferentes.²⁹¹ El sociólogo peruano señala que el capitalismo si bien es el eje articulador del patrón de poder tanto económico como político no ha sido el único sistema de reproducción social imperante en América Latina, al lado de este conviven y se articulan otros modos de producción como el indígena.²⁹² Aquí lo que se plantea en el fondo, a mi parecer, es la idea de que a pesar de que el sistema capitalista articule la producción y reproducción de la vida social, el modo de producción capitalista y el modo de producción de las comunidades indígenas no han sido totalmente refuncionalizados por la articulación y subordinación capitalista.²⁹³

En esta nueva etapa la teoría del polo marginal de Quijano adquiere una nueva dimensión. Si en su obra anterior a los noventa del siglo XX la cuestión del polo marginal se planteaba en relación a la teoría del capital-trabajo, en esta nueva etapa hay un desplazamiento que se da con el fin de centrar la discusión en las relaciones de producción no capitalistas. En este sentido, la llamada economía informal si bien forma parte estructural del capitalismo, el hecho de que a partir de la década de los noventa del siglo XX, en pleno proceso de mundialización del capital la incorporación de relaciones de producción no capitalista (trabajo coercitivo, esclavista y para-esclavista; servidumbre personal, sin pago en salario) que harían invivible la situación diaria de millones de personas en extrema pobreza, en la teoría de Quijano, ha obligado a que, dentro de este sector productivo las relaciones se centren en la reciprocidad (relaciones de producción/distribución que se establecen con dos rasgos específicos: a) como intercambio directo, esto es que no pasa por el mercado de fuerza de trabajo [capacidad de trabajar] y de trabajo realizado [bienes y servicios]; b) concurre entre sujetos socialmente iguales y comunidad (como un modo de organización y

²⁹¹ Aníbal Quijano, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en *¿Nuevos temas o nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Heinz R. Sonntag (Ed.), Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO, 1989, p. 33.

²⁹² *Ibid.*, p. 33.

²⁹³ Eso no implica una vuelta al dualismo estructural, pues para Quijano la dependencia presupone la heterogeneidad estructural, es decir, una "totalidad en que se articulan diversos y heterogéneos patrones estructurales", en donde el capital es ya el eje central. *Ibid.*, p. 34.

gestión colectiva donde todos los miembros, individualmente, se consideran socialmente iguales, intervienen directamente en las decisiones, a través de los debates y de un sistema de autoridad elegidos y controlados de modo inmediato y directo).²⁹⁴

Esta emergencia de una “economía popular” puede ser el espacio donde se pueda generar un “economía alternativa al capital”. Quijano está consciente de las limitaciones que esta forma de las relaciones de producción basadas en la reciprocidad y la comunidad tienen (el hecho de establecerse en espacios locales, economía de subsistencia, amplio apoyo de espacios institucionales tanto estatales como no estatales y donde participan mayoritariamente mujeres sin ampliar su alcance al sector masculino), empero el empoderamiento de los “nuevos movimientos sociales” y de los gobiernos democráticos en la región latinoamericana parecen dar sentido a los experimentos de una economía alternativa en esta primera década del siglo XXI.

Vale la pena señalar que la noción de heterogeneidad ha tenido un auge importante dentro del pensamiento social latinoamericano de las últimas dos décadas. Si bien como se ha mostrado en este apartado el análisis marxista fue determinante para la emergencia del paradigma de la heterogeneidad, el avance del capitalismo global y su lógica cultural, la posmodernidad, al agotar los espacios ocupados por la noción de homogeneidad, ampliaron al ámbito de la diferencia y la pluralidad: la heterogeneidad. Esto ha llevado a que el concepto de heterogeneidad haya sido desarrollado de manera fructífera por varios estudiosos de América Latina, resalta entre todos ellos el peruano Antonio Cornejo Polar.

No es momento de profundizar en la obra de Cornejo Polar, sin embargo habría que señalar que la obra de esta intelectual andino apunta a una redefinición del concepto de totalidad que “se resiste a la síntesis, o sea una antidualéctica que

²⁹⁴ Aníbal Quijano, *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Perú, Mosca Azul Editores, 1998, p. 132-133.

partiendo de la violencia colonizadora, resiste la unificación nacional”.²⁹⁵ En este sentido su concepto de *heterogeneidad no dialéctica* tiene como finalidad el reconocimiento de que diferencia y contradicción persisten como relaciones conflictivas.²⁹⁶

Vemos pues que en América Latina el tema de la heterogeneidad es un tema que ha a travésado la reflexión intelectual, por lo menos del siglo que nos antecedió y los lustros que llevamos de éste. La condición de heterogeneidad de la sociedad latinoamericana no se ciñe únicamente a su aspecto económico sino que es parte constitutiva de la especificidad cultural de la región.

Proceso de blancura y blanquitud como elementos estructurales de la modernidad en América Latina

Una de las convergencias que llama la atención en las obras de Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano, es la resonancia, que se puede palpar en el discurso que enuncian sobre la subjetivación de los patrones culturales identitarios en América Latina, de los debates que en los cincuenta y sesenta del siglo XX dieron paso a la teorización de la *negritud*.²⁹⁷

Para ambos autores el racismo es una cuestión que ha atravesado las distintas relaciones tanto de trabajo, como culturales y de género. En el despliegue de la modernidad en los siglos XVI al XVIII se da un proceso de conformación de la identidad en términos puramente étnicos dentro de las poblaciones que fueron ocupadas por el colonialismo ibérico y portugués. Una vez que se independizan las naciones latinoamericanas el problema del racismo se desprende de su

²⁹⁵ Mabel Moraña, *Crítica impura... Op. Cit.*, p, 265.

²⁹⁶ Gerardo Morales García, (Tesis de doctorado) *La heterogeneidad en el pensamiento clásico latinoamericano: Sarmiento, Martí, Vasconcelos y Mariátegui*, Heredia, Universidad Nacional Sistema de Estudios de Posgrado-Facultad de Filosofía y Letras, 2011, p, 93.

²⁹⁷ Sobre la negritud véase *infra*, capítulo 2.

cuestión étnica y pasa a una forma más elaborada y sistemática. Para esta nueva modalidad Echeverría ha acuñado el neologismo de *blanquitud*, mientras Quijano habla de un proceso de “europeización de la subjetividad de los indios”. El cambio de una manera de racismo a otra ya había sido señalado por Franz Fanon poniendo un énfasis en el desarrollo de la técnica:

Si el racismo vulgar en su forma biológica, corresponde al periodo de explotación brutal de los cuerpos, de los brazos y las piernas del hombre, en cambio la perfección de los medios de producción provoca, fatalmente, el camuflaje de esas nuevas técnicas de explotación del hombre, y por consiguiente, la mutación de las formas de racismo imperante.²⁹⁸

Sin embargo. Esta coincidencia se encamina por caminos distintos en nuestros dos autores. El despliegue de la modernidad capitalista para Bolívar Echeverría tiene como elemento cohesionador y configurador de la identidad del sujeto, que ella misma produce, un racismo que enarbola la *blanquitud* como su rasgo esencial. Nos dice el autor que por ese neologismo podemos entender “la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”.²⁹⁹ Este racismo se hace patente no sólo en los rasgos físicos que las personas buscan adquirir sino en su interiorización de los aspectos culturales nórdico-europeos en los demás grupos raciales, lo cual hace que la modernidad americana pueda “ostentarse a sí misma como la única modernidad válida y efectiva”.³⁰⁰

Bolívar Echeverría señala que la identidad capitalista se lleva a cabo bajo la concreción de un grado cero. Esto refiere a que la identidad original dentro del capital es la identidad que está dada por el fundamento de la valorización del valor que deviene capital. Esta manera de pseudo-concreción de la identidad que es enajenada en una “identidad nacional”.³⁰¹ Ambas identidades están ordenadas a

²⁹⁸ Franz Fanon, “Racismo y cultura”, en *Contrahistorias*, núm. 17, septiembre 2011-febrero de 2012, p. 100.

²⁹⁹ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud... Op. Cit.*, p. 62.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 59 y 60. Para una exposición más extensa de esta tesis véase de Echeverría *El discurso crítico de Marx* (México, ERA, 1986), p. 179-195.

partir del *ethos* capitalista del puritanismo del noroeste europeo.³⁰² El racismo, pues, sobre el que se fincan todos los Estados-nación, incluso aquellos en los cuales su población es minoritariamente blanca, se funda a través de lo que los discursos de la *negritud* denunciaban como *asimilación*.³⁰³ Es decir, el abandono de los patrones culturales de las sociedades originarias por la adaptación de los valores de las sociedades fundadas a partir de la colonización europea. La vigencia hasta nuestros días de este racismo fundado en la *blanquitud* se debe a que la lógica de la vida humana está subordinada a la acumulación de capital, y para que esta acumulación siga vigente el ser humano debe llevar a cabo un autosacrificio el cual está mediado por una ética encarnada en la *blanquitud*.

Por su parte Aníbal Quijano plantea la discusión dentro del terreno de la creación del mito de la modernidad por los europeos en el siglo XVII. En donde se postula que el origen de la modernidad era Grecia y su fin último la forma civilizatoria europea. Lo que se esconde detrás de la invención de este mito es, para nuestro autor, la creación del patrón de poder mundial que tiene como forma constitutiva la colonialidad de América Latina. De esta manera, el sociólogo peruano nos dirá que la historia recorre una senda muy distinta.

La senda que recorre la modernidad en “Nuestra América” es la de la configuración de la identidad latinoamericana basada en una idea de racismo, pues “la construcción histórica de América Latina comienza con la destrucción de todo un mundo histórico”.³⁰⁴ Ese mundo histórico no era otro que el de las culturas originarias que exterminaron los conquistadores, tanto físicamente como simbólicamente en estas tierras, imponiendo de esta forma una única identidad racial y colonial: la de indios (que, al paso de los años, ésta va a ser sustituida por la noción de indígenas cumpliendo esa misma característica).³⁰⁵

³⁰² Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud... Op. Cit.*, p. 60.

³⁰³ Aimé Césaire, *Op. Cit.*, y Franz Fanon, *Piel negra... Op. Cit.*

³⁰⁴ Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en Oliver Kozlarek (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 129.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 131.

La expansión mundial del colonialismo tiene como correlato la expansión del eurocentrismo. Este último, nos dice Quijano, es “el nuevo modo de producción y de control de la subjetividad –imaginario, memoria- y ante todo del conocimiento”.³⁰⁶ Si bien Quijano plantea que el colonialismo político se eliminó con las independencias de América, no es así con la colonialidad del poder y del saber. Esta dominación colonial “consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados”.³⁰⁷ Lo cual ha tenido como consecuencia que los dominados no tengan hasta el momento otros modos de expresión intelectual que no sean los “patrones culturales de los dominantes”.

Por esa razón, hablar de la llamada “cuestión indígena” para Quijano no tiene sentido si no es en referencia al poder. Esto es porque los Estados-nación latinoamericanos se crearon como Estados excluyentes, pues la población india quedó -y sigue estando- fuera de la esfera de poder político. Nos dice el sociólogo peruano que los Estados-nación que se crearon en Latinoamérica no eran nacionales ni democráticos pues no representaban a la mayoría de su población colonizada: la de indios, negros y mestizos. La exclusión y el racismo han permanecido incluso en las dos maneras de plantear una solución a la relación de los indígenas con el Estado:

Aunque practicadas con muy diversas variantes entre países y entre momentos históricos. De una parte, el virtual exterminio de los “indios” y la conquista de sus territorios, en todos los países en los cuales los dominadores, liberales y conservadores por igual, concluyeron pronto que ninguna des-indianización (“europeización”) era viable. Así ocurrió en Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile. De otra parte, el asimilacionismo cultural y político en México-Centro América y en los Andes.³⁰⁸

Este planteamiento de Quijano sobre la anulación de la pluralidad de identidades bajo la modernidad tiene correspondencia, guardando las proporciones adecuadas, con la reflexión que hace Enzo Traverso, acerca de la

³⁰⁶ Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’, la democracia y los asuntos pendientes en América Latina”, en Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña (Eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, México, Universidad de las Américas Puebla, 2007, p. 302.

³⁰⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. Perú, 1992, p. 15.

³⁰⁸ Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’...” *Op. Cit.*, p. 329.

Dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno, la cual señala que desde el ascenso de la burguesía la razón abandonó sus aspiraciones emancipadoras “para postular la igualdad entre los hombres como categoría normativa, a partir de la cual se hacía imposible reconocer y respetar su diversidad cultural, étnica o de género”.³⁰⁹

Señala Quijano que el asimilacionismo se ha erguido como política de Estado desde el siglo XIX y se basa en la apropiación de las conquistas culturales de las sociedades que fueron conquistadas y colonizadas, el llamado orgullo nacional o el culto al indio muerto. Pero principalmente la asimilación se ha dado a través de la educación escolar formal, y de las instituciones religiosas y militares.³¹⁰

Valdría la pena considerar que nociones como *barroco* o *heterogeneidad* no son conceptos tan alejados uno de los otros. Gerardo Morales García ha señalado que dichos conceptos junto a los de *hibridez*, *mestizaje*, *síntesis cultural*, *aculturación*, *transculturación*, *interculturalidad*, etc., son conceptos que si bien han sido elaborados desde perspectivas distintas, a veces irreconciliables, remiten al tema de la heterogeneidad.³¹¹

La preeminencia de la *heterogeneidad*, en sus distintas modalidades, se encuentra en buena parte de los discursos postmarxistas, postestructuralistas, deconstruccionistas y poscolonialistas, lo que marca esta preeminencia es un acercamiento crítico a la condición intersticial que prevalece en nuestras sociedades, privilegiando la dimensión cultural en la lectura de lo que ha sido su sentido histórico.

Las teorías del *ethos* barroco y de la colonialidad del poder se presentan como teorías contrapuestas, sin posibilidad de síntesis aparente. Sin embargo, creo que es necesario dejar de considerarlas de esta manera. Son pocos los estudiosos que se han aventurado a tratar de hacer dicha síntesis.

³⁰⁹ Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, España, Herder, 2001, p. 149.

³¹⁰ Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’...” *Op. Cit.*, p. 313.

³¹¹ Gerardo Morales García, *Op. Cit.*, p, 40.

Mabel Moraña al hablar de “la lógica de la disrupción barroca”, ha llamado la atención en cuanto a considerar a la estética barroca como “uno de los principales dispositivos transculturadores del colonialismo español en América, y al mismo tiempo reconoce en ella uno de los ejes fundacionales en el proceso de construcción de identidades culturales diferenciadas en territorios de ultramar”.³¹² Si por un lado el barroco es un programa de Estado que hace del criollo objeto y sujeto de la trasculturación, por otro lado, al marginar a los negros y a los indígenas, estos se apropian de los códigos de las clases dominantes refuncionalizándolos y trasladando, nuevamente esos mismos códigos a su lugar de origen. En este proceso la elite criolla jugará un papel ambiguo pues su condición problemática peninsular-americano, elitista –subalterno, imperial-americano, corresponderá a la adaptación que en cada caso hagan de su lugar en la totalidad colonizadora.³¹³

Walter D. Mignolo ha tratado de corregir la teoría del *ethos* barroco de Echeverría haciendo ver que habría una evolución del *ethos barroco criollo colonial* hacia el *ethos latino criollo poscolonial*. Esto es así porque para Mignolo este cambio representaría también una modificación en cuanto al lugar de difusión de la colonialidad del poder y del saber: el *ethos* barroco criollo colonial tendría como centro difusor España, mientras que el *ethos* barroco latino criollo poscolonial correspondería al auge que en el siglo XIX tuvieron tanto Francia como Inglaterra, obviamente lo latino-criollo-poscolonial tiene que ver con el proceso de las independencias americanas y la adopción de la latinidad como proyecto ético-político.

Estas dos maneras de atender a tan complicada síntesis yerran a mí parecer por dos cuestiones: 1) ambos estudiosos ciñen el barroco a los siglos XVII y XVIII. 2) Hacen del *ethos* una forma de ideología que se ciñe a los intereses de una elite política y gobernante. Esto no demerita por supuesto los logros que cada autor ha

³¹² Mabel Moraña, “Baroque/Neobaroque/Ultrabaroque: Disruptive Readings of Modernity, en www.mabelmorana.com/ARTICLES%20...files/Baroque.doc, p. 2, Visitada el 08/05/2012.

³¹³ Mabel Moraña, *Critica impura... Op. Cit.* p, 27.

tenido a lo largo de su trayectoria intelectual y estimula, por el contrario, a los estudiosos del barroco a buscar el término medio, el tercero en disputa, que posibilite un diálogo más fructífero entre ambos paradigmas teóricos.³¹⁴

³¹⁴ Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, España, Gedisa editorial, 2007, p, 81-95.

Capítulo IV. Salidas a la modernidad latinoamericana

“No todos los deseos conducen a la libertad, pero la libertad es la experiencia de un deseo que se reconoce, se asume y se busca [...] El deseo es una demanda: la exigencia de lo eterno, ahora. La libertad no constituye el cumplimiento del deseo, sino el reconocimiento de su suprema importancia”.

John Berger, *Con la esperanza entre los dientes*.

Hacia un cambio de sentido en la teoría crítica

Franz Hinkelammert nos brinda una adecuada metáfora para considerar a la modernidad: la modernidad es un laberinto. Esta idea de Hinkelammert apunta a considerar que no hay un más allá de la modernidad, algo que podríamos calificar como su etapa pos, si no existe una etapa pos y la modernidad es un proyecto ya acabado se tendría que ir entonces más allá de la modernidad misma.³¹⁵ En el fondo de la discusión entre Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano subyace la interrogante: Cuándo hablamos de la creación de otro mundo, ¿éste sigue siendo un mundo moderno? O ¿un mundo que está más allá de la modernidad? La pregunta es radical en todos los sentidos.

Tanto para Bolívar Echeverría como Aníbal Quijano consideran que la el comunismo fracasó como proyecto de una modernidad alternativa. Sin embargo, mientras para el primero esto no implica rechazar de facto el modelo comunista planteado por Max, para Quijano plantear una sociedad más allá de la modernidad implica rechazar el proyecto comunista pues este se mostró como un patrón de poder paralelo al occidental.

³¹⁵ Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, México, Driada, 2008.

La experiencia comunista para Echeverría no puede ser considerada como el acta de defunción del discurso crítico de Marx. Esto se debe a que nuestro autor se inscribe en una línea de pensamiento que fue continuadora de la escuela de Frankfurt. Para parte de los pensadores que se inscriben dentro de esta corriente la Unión Soviética es considerada como un capitalismo de Estado debido a que hay un proyecto proceso de acumulación de capital que paradójicamente se da por encima de la valorización del valor, pues trata de suprimir la esfera de la circulación, lo que conlleva que en el bloque soviético: “En medio de la modernidad, pero a la manera del esclavista antiguo, el capital global estatizado en el ‘capitalismo de estado’ no paga a sus ‘esclavos’ por su trabajo sino que, siendo dueño monopólico de todo el trabajo social, los ‘mantiene’ o subsidia”.³¹⁶

Por ello, uno de los señalamientos fundamentales de la propuesta teórica de Echeverría es la reivindicación del proyecto comunista como un proyecto viable y alternativo a la modernidad capitalista. Nos dirá que no hay que partir de lo que ha sido superado y rebasado dentro de la teoría marxista, ni de aquello que representó su fracaso como modernidad alternativa, sino de aquello que permanece vigente, de lo que él denominará, “la cercanía del *Manifiesto Comunista*”, es decir, su radicalidad que hoy se nos presenta como la urgencia de un cambio en todas las esferas de la vida: “un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no sólo económicos, sociales o políticos: exactamente como el cambio al que llamaron hace ciento cincuenta años Marx y Engels”.³¹⁷

Una consideración importante es que se debe despojar al comunismo de la noción de progreso que compartió con el liberalismo. Esta idea de un progreso indetenible que mediante el desarrollo de las fuerzas productivas llevaría a la

³¹⁶ Bolívar Echeverría, “presentación”, en Max Horkheimer, *Estado Autoritario*, México, Itaca, 2006, p. 21.

³¹⁷ Bolívar Echeverría, *Vuelta... Op. Cit.*, p. 116. Desde puntos de vista totalmente distintos y recuperando la Idea del comunismo han orientado sus reflexiones Badiou, Negri, Zizek, entre otros, especialmente el filósofo sloveno entrara en sintonía con Echeverría al afirmar que de lo que se trata es reivindicar la “idea emancipadora comunista igualitaria” de Marx la cual consiste en “reunir la universalidad de la filosofía y la universalidad del proletariado”. Slavoj Zizek, “Cómo volver a empezar... desde el principio”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Argentina, Paidós, 2010, p. 238.

liberación de la humanidad a través de una distribución de la superabundancia de la producción, fue criticado fuertemente por Wolfgang Harich en su ya clásico *¿Comunismo sin crecimiento?* Donde el autor propone que la distribución de la riqueza del comunismo debe ser igualitaria y justa en términos que incluyen la necesaria consideración ecológica.

En este sentido Harich habla de que hay valores de uso anti comunistas como el automóvil: “llamó anticomunista a un valor de uso que en ninguna circunstancia social, cualquiera que esta fuera, podría ser consumido por todos los miembro de la sociedad sin excepción”.³¹⁸ Ecos de esta crítica que se puede apreciar como un giro de 180 grados a la noción de comunismo se pueden encontrar en Echeverría cuando privilegia su análisis del valor de uso en detrimento del valor de cambio. E incluso en uno de sus últimos ensayos para criticar a la americanización de la modernidad enfoca su ataque a lo que representa el automóvil como valor de uso dentro de este proceso histórico. De igual manera su teoría de la escasez relativa, que es impuesta por el capitalismo como rasgo esencial de la valorización del valor se puede entender como parte de esta crítica a la sociedad soviética.³¹⁹

Sin embargo, esta crítica al sometimiento de la modernidad por el capitalismo no basta para Aníbal Quijano. Si bien el sociólogo peruano hace una distinción entre la teoría que elaboró Karl Marx y su legado, el cual apunta que se desvirtúa desde que Fredrich Engels intentó sistematizarlo, esto no implica que todo el proyecto socialista pueda, y deba, reducirse a la experiencia soviética. En este sentido para Quijano la experiencia comunista se presentó como un nuevo patrón de poder mundial.

³¹⁸ Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Editorial Materiales, 1978, p, 186.

³¹⁹ Con respecto al automóvil Echeverría apuntara: “El valor de uso del automóvil individual (de Ford T y el Volkswagen en adelante) no responde a necesidades de transportación ‘naturales’, es decir, socialmente concretas, que el ser humano decidiera tener soberanamente; por el contrario, es un valor de uso que ‘se adelanta’ a los deseos del ser humano e infunde en él una necesidad que no es de él, sino del capital, el cual satisface la suya, la de acumularse a través de ella”. Bolívar Echeverría, “La modernidad americana (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría, *La americanización... Op. Cit.*, p, 36.

Lo que estaría en juego es el cambio de sentido de la teoría crítica el cual significaría poner en el centro del debate no sólo el sometimiento de la modernidad por el capitalismo sino su aspecto colonial constitutivo pues como señala Stefan Gandler, lo que sucede con la teoría crítica, y con la noción de *ethos* de Bolívar, es que:

El precio pagado por los logros del concepto de *ethos* histórico ¿no es exactamente el de que en el momento de mayor desamparo teórico (a saber, cuando hace falta averiguar por qué fueron y son oprimidos, y aún destruidos físicamente, determinados colectivos, más allá de toda lógica económica directa) se produce un gran silencio?³²⁰

De esta forma se deben tomar en cuenta el desarrollo del marxismo y de la teoría crítica, ya que desde la década de los ochenta del siglo XX estamos viendo un desplazamiento en el terreno epistémico: el del tránsito de la teoría crítica de la totalidad hacia la totalización. Es decir, el despliegue del capitalismo se debe ver como “una pretensión de totalidad” puesto que hasta el momento no ha logrado subsumir todo aquello que se presenta como exterioridad y por lo tanto no se puede hablar de un cierre de esa totalidad. Por ello, la teoría crítica se muestra como un intento de re-totalizar la “práctica social de los sujetos escindidos por el conflicto entre el trabajo y el capital”, pero lo hace a costa de una “radical ausencia del otro”. Podemos ver que la teoría crítica reconoce la idea de totalidad pero no la de pluriversalidad o interculturalidad.³²¹

Aunque la teoría de Echeverría a dado algunos avances de salir al paso de esta limitante de la teoría crítica, a través de la reelaboración de la categoría de mestizaje cultural, no está totalmente se despoja de este sesgo. En una de sus elaboraciones más originales para plantear el desarrollo de la modernidad capitalista como lo es el proceso de *blanquitud*, el autor propone que la modernidad tuvo una confluencia con el racismo de una manera étnica, y ya no sólo cultural, a partir del exterminio nazi. Esto supondría que los asesinatos cometidos por los europeos fuera de Europa desde el descubrimiento y conquista

³²⁰ Stefan Gandler, *Op. Cit.*, p, 428.

³²¹ José G. Gandarilla Salgado, *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*, España, ANTHROPOS/CEIICH-UNAM, 2012, p. 177.

de América hasta el siglo XX, son por decirlo de alguna manera crímenes menores, producto de las circunstancias históricas y no de una característica esencial de la modernidad: el racismo. La constitución del racismo como un elemento estructural de la modernidad desde el siglo XVI, es un punto que marca la diferencia del proceso de “blancura” al que alude Quijano y de la *blanquitud* de Echeverría.

Aimé Césaire criticaba hace ya bastantes años esta idea de que la barbarie moderna sólo pudiera ser ejemplificada a partir del holocausto nazi. El pensador martiniqués decía que dentro de esta visión lo que les duele a los europeos no es la barbarie en sí, sino que Europa cometió en ella misma las mismas atrocidades que hasta el momento había cometido con todas las demás regiones con que había entrado en contacto.³²²

Habría varias aristas más que tendría que tomar dentro de este debate, sin embargo, me interesa avanzar en lo que podríamos considerar una posible salida a la modernidad desde una óptica latinoamericana, que está por demás decirlo no se circunscribe aunque la reflexión siempre está situada geográficamente hablando la respuesta no puede ser más que histórica, entendida como la construcción de un nuevo horizonte de sentido.

La prioridad del valor de uso en una modernidad no capitalista

La tipología de los cinco *ethos* históricos que propone Bolívar Echeverría como despliegue y desarrollo de la modernidad capitalista, si bien, puede servir como modelo explicativo de dicha modernidad no ofrece en sí misma ninguna solución al problema de la destrucción del hombre y la naturaleza por su avance aparentemente incontenible. La teoría de Echeverría, al quedar inconclusa por su

³²² Aimé Césaire, *Op. Cit.*, p. 15.

fallecimiento, no nos ha dotado de una propuesta que marque las soluciones y los caminos a seguir para detener la barbarie en que se ha encausado la modernidad capitalista. Sin embargo, esto no impide buscar las posibles vetas que muestren el camino que nos aclare el problema.

Una posible solución la podemos encontrar esbozada en el texto que Echeverría tituló “¿Ser de izquierda hoy?”:

Pienso que en la época actual de refundación de la izquierda, el ser de izquierda debería definirse a partir de esta actitud de resistencia y rebeldía frente al hecho de la enajenación, de la pérdida de sujetividad en el individuo y en la comunidad humana y del sometimiento ideolátrico a la misma en tanto que se presenta cosificada en el funcionamiento automático del capital, alienada en la “voluntad” del valor que se autovaloriza en medio del mundo de las mercancías.³²³

Tenemos aquí dos nudos problemáticos que Echeverría nos presenta como crítica a la modernidad capitalista y que pueden prefigurar una posible solución a la misma, a saber la enajenación y la valorización del valor. El blanco al que apunta el discurso crítico, el discurso de la izquierda, nos dice nuestro autor, es el modo capitalista de producción y de vida.³²⁴ Tenemos pues que el capitalismo no sólo es un elemento estructural de la modernidad sino su fundamento.

Nos dice Bolívar Echeverría que dentro del proceso de producción capitalista Karl Marx observa una contradicción entre dos elementos que les son constitutivos. Echeverría comparte con otros autores esta apreciación, sin embargo los elementos del antagonismo varían según las lecturas que se realicen de *El Capital*: el marxismo clásico centro su enfoque en la contradicción capital-trabajo, Enrique Dussel hablará de la contradicción trabajo vivo-trabajo muerto, György Márkus de las fuerzas productivas-relaciones de producción, Bolívar

³²³ Bolívar Echeverría, *Vuelta... Op. Cit.*, p, 263.

³²⁴ Bolívar Echeverría, “Discurso de Caracas”, en *Educación Superior: Cifras y Hechos*, Año 6, Núm. 37-38, Enero-Abril 2008, p, 31.

Echeverría, por su parte, centró su atención en la contradicción valor de uso-valor.³²⁵

El primer punto que hay que señalar es que si bien Echeverría se encuentra del lado de las teorías que ofrecen una lectura de *El Capital* de Marx a partir del valor, su punto de partida no será el mismo que el de la teoría laboral del valor. Ésta última teoría centra su atención en el aspecto de la cuantificación económica que permita una medición del valor de cambio y de los precios de la mercancía, como procesos diferenciados.³²⁶ Echeverría se encontraría, del lado opuesto, en una línea que privilegia la forma natural o de valores de uso. Tenemos aquí dos actitudes distintas de situarse frente al análisis de la producción y reproducción capitalista. El proceso de reproducción de la sociedad capitalista para Echeverría implica el sometimiento de la forma natural, o valor de uso, por el proceso de valorización del valor. Cuando un producto se realiza en el mercado este nunca se presenta como valor de uso sino como valor de cambio. Nos dice Marx que el intercambio de mercancías sólo puede darse ahí “donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas”.³²⁷ La producción y el intercambio, entonces, se dan entre productores privados. El que un producto ya no sea creado para satisfacer una necesidad comunitaria no significa que haya perdido su aspecto social, sin embargo, para realizarse como mercancía tiene que volverse valor de cambio, es decir, manifestarse como *no-valor-de-uso*. Como valor de uso que ha excedido las necesidades inmediatas de su poseedor.³²⁸

³²⁵ Cabe mencionar que Franz J. Hinkelammert y Henry Mora Jiménez tienen una lectura del capital que también parte de la contradicción valor de uso-valor, no es momento para señalar las divergencias y convergencias entre estos dos autores y Echeverría, pero algunas de sus formulaciones me servirán para explicar algunos cabos sueltos que Echeverría no alcanzó a amarrar de manera adecuada.

³²⁶ Carlos Fernández Lira y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, España, AKAL, 2010, p. 82-83. Véase también Diego Guerrero, *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Buenos Aires, Argentina, Razón y Revolución, 2008, p. 185-199.

³²⁷ Karl Marx, *El Capital*, T. I., V. I, *Op. Cit.*, p. 107.

³²⁸ *Ibid.*, p. 107.

Lo que sucede en la contradicción valor de uso-valor, es que la forma natural aparece reprimida y subsumida dentro del proceso de valorización de valor.³²⁹ Esta abstracción significa dos cosas: primero, que el valor de uso de los objetos ya no pertenece a los sujetos, ni en su forma individual ni en su forma social,³³⁰ volveremos sobre este punto más adelante. Segundo, en *El Capital* Marx es más radical al hablar de la desaparición del valor de uso, pues, para él este no sólo permanece abstraído, ocultado, sino que el avance del capitalismo apunta a la disolución misma del valor de uso: “el *ethos* barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción de valor de uso”.³³¹ Esto se debe a que el avance del capitalismo tiene un efecto disolvente en las comunidades que están orientadas hacia el valor de uso. Sin embargo, vale la pena anotar lo siguiente: para Marx este efecto disolvente del valor sobre el valor de uso depende de la fortaleza que tiene la comunidad originaria.³³²

Esto tiene consecuencias importantes, nos dicen Hinkelammert y Mora:

Al hacer el mercado abstracción del valor de uso, la consecuencia de las decisiones humanas orientadas por criterios de mercado es la tendencia a la destrucción del mundo de los valores de uso. Los valores de uso son utilidad concreta, y bajo este punto de vista se trata de productos para los cuales es valedero que el acceso a ellos decide sobre las condiciones de vida del ser humano. *Al abstraer el mercado el carácter de valor de uso de los productos en cuanto mercancías, se ciega sobre las determinaciones que determinan la vida y muerte del ser humano.*³³³

De lo que se trata pues en la recuperación del valor de uso, no es un regreso a una relación de “inmediatez natural”, como le crítica György Markus a Echeverría,³³⁴ sino asumir una posición ética que “toma partido por el ‘valor de

³²⁹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones... Op. Cit.*, p, 173.

³³⁰ Jorge Veraza Urtuzuástegui, *Lo comunitario más allá de la mercancía. Cuatro ensayos sobre el primer capítulo de El Capital, de Karl Marx*, México, Ítaca, 1997, p, 8-15.

³³¹ Mauro Cerbino y Jose Antonio Figueroa, “Barroco y modernidad alternativa...”, *Op. Cit.*, p. 107.

³³² Karl Marx, *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, T. III, Vol. 8, México, Siglo XXI, 2004, p, 424.

³³³ Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, 2ª. Ed., Costa Rica, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008, p, 343-344. Las cursivas son mías.

³³⁴ György Markus, “El legado de Marx-Una respuesta”, en *Mundo Siglo XXI*, México, No. 21, verano 2010, p.17 y 18.

uso' del mundo de la vida y por la vida natural de la vida humana".³³⁵ En lo que si tiene razón tanto Markus como Stefan Gandler, es que en la teoría de Echeverría no están trazadas las coordenadas por las que el valor de uso puede alterar el rumbo de la historia en el cual nos encontramos, como afirma el filósofo ecuatoriano.³³⁶ Por ello, buscar estas coordenadas más allá del autor del *Discurso crítico de Marx*, no es faltar a su legado sino tratar de radicalizarlo y avanzar sobre las limitaciones que este tuvo. En este sentido, vale la pena retomar las apreciaciones que hacen Franz Hinkelammert y Henry Mora al respecto.

Los autores de *Hacia una economía para la vida* nos dicen que centrar una economía desde el valor de uso significa en primer término producir medios para la vida y no para la muerte. Esta consideración es interesante porque implica que si bien cualquier objeto producido por el hombre puede tener una utilidad, esto no basta para que sean considerados valores de uso. Si estos objetos tienen una utilidad que atenta contra la vida, ya sea ésta la mía o la del Otro, e incluso contra la de la naturaleza, no puede ser considerado como tal. De esta manera un valor de uso para su productor es de igual manera un valor de uso para otro y, por ello, un valor de uso social. Markus acota, que el valor de uso social está determinado por las relaciones de producción imperante, lo cual implica que actualmente el valor de uso social únicamente se manifiesta en la forma valor de cambio.³³⁷ La apreciación de Markus es correcta pero sólo se queda con una cara de la moneda y no trata de ir más allá de lo simplemente evidente. La apuesta por el valor de uso como valor de la vida humana (que incluye a la naturaleza) considera que "la racionalidad económica no puede jamás excluir a los sujetos productores, ni de la satisfacción de las necesidades, ni del trabajo en cuanto base del sustento de los productos".³³⁸ Por ello puede existir un valor de uso social alejado de la destrucción del valor de uso.

³³⁵ Echeverría, *Vuelta... Op. Cit.*, p. 263.

³³⁶ *Ibid.*, p. 18.

³³⁷ György Markus, *Op. Cit.*, p. 18.

³³⁸ Hinkelammert y Mora, *Op. Cit.*, p. 496.

Ahora bien, regresemos al punto que dejamos pendiente hace un momento, cuando Echeverría nos habla de que los valores de uso al presentarse como mercancía ya no le pertenecen al sujeto pone en el centro del debate el problema de la enajenación. Pero lo interesante de la enajenación no se haya únicamente en la relación sujeto-objeto dentro del proceso productivo, sino en que “la forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la ‘tiranía del capital’ es por sí misma conflictiva, desgarrada [...lo cual implica] la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama”.³³⁹

La teoría del valor de uso como crítica del valor que se valoriza, le permite a Echeverría formular la crítica a la enajenación capitalista. La teoría de la enajenación es, para nuestro autor, “la teoría que fundamenta la validez del discurso crítico de Marx”.³⁴⁰ Esta apreciación de Echeverría es interesante, pues siendo un lector atento de *El Capital* cualquiera supondría que aquello que fundamentaría el discurso crítico sería la teoría del *fetichismo* de las mercancías. Las implicaciones teóricas que de aquí se desprenden no son menores, ya sea para la teoría marxista, o más ampliamente para una crítica de la sociedad capitalista en su conjunto.

Habría que comenzar apuntando que, al darle un lugar preponderante a la noción de enajenación dentro del *corpus* marxiano, Echeverría hace eco de una tradición dentro del marxismo mexicano que vio en la teoría de la enajenación la manera de encarar el proyecto de construcción de una sociedad poscapitalista. El concepto de enajenación no sería, dentro de esta tradición, en el plano filosófico un resabio del hegelianismo que más que aclarar entorpecería una lectura crítica de *El Capital*,³⁴¹ ni tampoco sería únicamente un texto que posibilitó que se tomara al marxismo como propuesta filosófica. Dentro de la tradición a la que estoy

³³⁹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso... Op. Cit.*, p, 196-197.

³⁴⁰ Bolívar Echeverría, “Crítica a ‘La posibilidad de una Teoría Crítica’ de György Markus”, en *Mundo Siglo XXI*, No. 21, Verano 2010, p, 12.

³⁴¹ Louis Althusser, *Crítica previa a la lectura de El Capital*, México, Paradigmas y utopías, 2004, p, 45.

aludiendo pienso que se encontrarían José Revueltas y Adolfo Sánchez Vázquez quienes afrontan la teoría de la enajenación desde su relación con la praxis.

Tanto José Revueltas como Adolfo Sánchez Vázquez fueron lectores atentos de *Los manuscritos económicos-filosóficos de 1844*.³⁴² La circulación de este texto a partir de 1938 en México permitió al intelectual duranguense formular una teoría de la enajenación en su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* en 1962;³⁴³ mismo año en que apareció la traducción de Wenceslao Roces que suele considerarse como la primera edición de *Los manuscritos de 1844*.³⁴⁴

Para Revueltas el máximo grado de enajenación al que ha llegado la humanidad es la que se da bajo el capitalismo y el régimen de propiedad privada. Al crearse las clases sociales el hombre ya no se piensa como una totalidad, sino sólo a partir de sus intereses de clase. La radicalidad de la enajenación de la humanidad dentro del capitalismo se muestra que una de las dos clases antagónicas que la integran –burguesía y proletariado- ya no observa su enajenación en la propiedad privada sino en una contradicción franca entre su “naturaleza” y su condición de vida. La abolición de la enajenación es entonces la “*rehumanización* absoluta del hombre”. La praxis del hombre es para Revueltas una condición ontológica, pero el hombre como acontecimiento revolucionario sólo se presenta como una conciencia racional. La conciencia que quiere desenajenarse comienza por ser conciencia del proletariado. Ya que el proletariado se ha convertido en una conciencia teórica lo que sigue es “transformar esa *organización de la conciencia en conciencia organizada*, en el

³⁴² De aquí en adelante cuando se haga alusión a este texto sólo se consignara *Los manuscritos de 1844*.

³⁴³ Se sabe que José Revueltas releyó las *Manuscritos* de Marx a partir de 1959 y fue una de las fuentes donde fundamentó su teoría de la enajenación en su *Ensayo sobre el proletariado sin cabeza*. Véase Jorge Fuentes Morúa, *El joven Marx y el joven Revueltas*, México, Tiempos Modernos, 2004.

³⁴⁴ Jorge Fuentes Morúa ha establecido la difusión en México de *Los manuscritos de 1844* de Marx a partir de 1938. La edición de este texto se llevó a cabo por la editorial América y fue traducida por Alicia Gerstel Rühle y José Harari bajo el título de *Economía política y filosofía*. Véase Jorge Fuentes Morúa, *José Revueltas una biografía intelectual*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-Iztapalapa, 2001, 17-78, y del mismo autor “Sobre la historia de la difusión de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*”, en *Polis*, No. 02, vol. 2, 2003. p, 189-220.

agrupamiento de un cierto número de cerebros que se instituyen en el *cerebro colectivo* del proletariado, es decir, en su partido clase”.³⁴⁵

Revueltas afinó su teoría del partido como sujeto desenajenador, en los años posteriores a la escritura del *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, elaborando su noción de *democracia cognocitiva*:

La racionalidad desaparece cuando *el ego social* anula al *individuo*, bajo la forma de un *ego clase*, de grupo o de otra parcialidad. La racionalidad del grupo, de la clase, se reasume en la *conciencia*, pero a condición de una participación *colectiva*: es aquí donde nace el concepto de *democracia cognocitiva*; el *grupo* como organización de la conciencia.³⁴⁶

La democracia cognocitiva pone al individuo en una relación contradictoria con el grupo de oposición e interpretación. Con ésta lectura de Revueltas tenemos una consideración distinta de la teoría del centralismo democrático, en la cual, la oposición y la interpretación supone la existencia de tendencias políticas al interior del partido. Una vez terminado el debate entre las tendencias del partido se pasa a la toma de decisiones por mayoría o unanimidad.³⁴⁷

Para Adolfo Sánchez Vázquez la superación de la enajenación dentro del capitalismo sólo se puede dar dentro de una perspectiva de la praxis revolucionaria. El sujeto en Sánchez Vázquez es fundamentalmente un sujeto que tiene como condición ontológica y epistemológica la praxis, es decir el sujeto sólo puede transformar las relaciones capitalista mediante un acto de conocimiento de las mismas y lo puede hacer porque su naturaleza es una naturaleza transformadora.

Sánchez Vázquez al centrar sus análisis de Marx en *Los manuscritos* elabora una teoría de la enajenación capitalista que resulta singular pues si bien reconoce una continuidad dentro del pensamiento de Marx, no por ello, señala que la enajenación como concepto pierde lugar dentro del desarrollo del pensamiento del “Marx maduro”. Tenemos que el primer problema que trata de dilucidar Sánchez

³⁴⁵ José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, México, ERA, 1987, p, 55.

³⁴⁶ José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, México, ERA, 1986, p, 147.

³⁴⁷³⁴⁷ Jorge Fuentes Morúa, *José Revueltas... Op. Cit.*, p, 229.

Vázquez, es el de la relación entre enajenación y fetichismo. Para el marxista español es claro que Marx ha existido un cambio no sólo en cuanto a los conceptos (enajenación-fetichismo), sino también en el objeto de la crítica dentro del trayecto intelectual de Marx. Si la teoría de la enajenación se enfoca enajenación de la esencia humana, centrando el análisis en la pérdida de reciprocidad entre el obrero y el producto de su trabajo; el fetichismo parte de que hay una enajenación de las relaciones humanas, en las cuales lo que se crítica y se pone en crisis es la ajenidad de las relaciones sociales. Este cambio de perspectiva para Sánchez Vázquez no elimina el problema de la enajenación pues la enajenación económica sólo es una entre otras (religiosa, política, ideológica).

De lo que se trata entonces, nos dice Sánchez Vázquez, es partir de tratar de explicar una relación concreta. La teoría de la enajenación es viable, siempre y cuando se aborde sobre la base de investigaciones concretas. La validez de pensar en la problemática de la enajenación se da porque “el proyecto de emancipación, presente en los *Manuscritos*, tiene un carácter humanista, pues de lo que se trata es de emancipar como hombre al obrero, cuya enajenación se describe e intenta explicar en los *Manuscritos*”.³⁴⁸

Como se puede observar tanto para Revueltas como para Sánchez Vázquez la teoría de la enajenación tiene un matiz fundamentalmente político, aquí radica la deuda que Echeverría tiene con esta tradición pues precisamente la enajenación conlleva para nuestro autor una despolitización del sujeto. Esta es una consideración interesante pues en el fondo lo que se plantearía es una visión que parte de considerar que la crítica de la enajenación es viable en tanto que la misma recaerá sobre el sujeto, pues éste ya no puede decidir sobre su estar en el mundo debido a que le ha sido arrebatada su politicidad. Mientras que el

³⁴⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx y Los Manuscritos de 1844*, México, Ítaca, 2003, p. 328.

fetichismo, sería hacer del objeto una coseidad y de ahí se desprende que las relaciones humanas sean relaciones enajenadas.³⁴⁹

Esta diferenciación entre enajenación y fetichismo la podemos encontrar en el libro de *El discurso crítico de Marx*. Nos dice Echeverría que la enajenación es un fenómeno específico de la sociedad capitalista. La enajenación consiste en la suspensión de la capacidad del sujeto de decidir sobre su socialidad, y en la sustitución de esta capacidad de modelación de la socialidad a un sujeto cosico.

Los fetiches modernos son las mercancías a las cuales se denomina sujetos cosicos. La forma natural, el valor de uso, de la mercancía no puede convertirse en “mediación socializadora” debido a que no existe un acuerdo político que distribuya la riqueza a toda la sociedad. La mediación que realizan las mercancías la realiza de manera “milagrosa” pues permite que a través de la circulación mercantil los productos se conviertan en bienes, “en cosa con valor de uso”. La vida de los fetiches decide de esta manera sobre la vida de los hombres.³⁵⁰

La enajenación de lo político no implica una ausencia o carencia de resistencia hacia el sentido de la vida que impone la valorización del valor. El discurso crítico para Echeverría es un discurso de la praxis revolucionaria. Sin embargo, para el autor de *Las ilusiones de la modernidad* hace algunas acotaciones en cuanto a los términos praxis y revolución. En cuanto a la “revolución”, Echeverría trata de despojarla de su relación directa que esta tiene con lo que nuestro autor denomina “el mito de la revolución”, es decir, de esa *hybris* que supone al ser humano como un ser que en cualquier momento puede hacer tabla rasa con las instituciones del pasado y crear desde cero todo un mundo nuevo. La revolución sería más bien

³⁴⁹ Nos dice Marx: “En el capital que devenga interés,, la relación de capital alcanza su forma más enajenada y fetichista [...] En el capital comercial. D-M-D’, por lo menos existe la forma general del movimiento capitalista, a pesar de mantenerse solamente en la esfera de circulación, por lo cual la ganancia se manifiesta como mera ganancia sobre la enajenación; pero de cualquier manera se manifiesta como el producto de una *relación* social, no como el producto de una mera *cosa*”. En Karl Marx, *El Capital. Libro tercero. El proceso global de la reproducción capitalista*, T. III, Vol. 7, México, Siglo XXI, 2004, p, 499.

³⁵⁰ Bolívar Echeverría, *El discurso... Op. Cit.*, p, 188-190.

recobrar la política del sujeto, que este retome su destino en sus manos.³⁵¹ Esto se conseguiría sólo a partir de una vuelta a la lógica de la forma natural, la cual solo puede lograrse a través de la mediación objetiva de los valores de uso “porque en éstos se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas –reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro- a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad”.³⁵²

José G. Gandarilla señala que Echeverría considera que la noción de praxis es insuficiente tanto en Feuerbach como en Marx debido a que no definen que significaría la “forma natural del comportamiento humano, la forma práctico natural”.³⁵³ En un escrito de 1976 Echeverría estableció la definición de la praxis como un proceso de producción gregario. “La especificidad de la praxis o proceso social de reproducción –nos dice nuestro autor- reside en que es además [...] un proceso de ‘realización’, un proceso en el que toda producción natural se halla sometida por un proceso productivo por otro orden: “el proceso de producción/consumo de la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto”.³⁵⁴

En suma, la manera de entre ver una salida a la modernidad capitalista es encontrar una praxis que se fundamente en lo político (la capacidad de decidir de los asuntos de la vida en sociedad. Lo político se actualiza en momentos límites como cuando la comunidad está en peligro ya sea por una guerra o por una revolución. Lo político es un elemento que también se encuentra en la cotidianidad ya sea en las instituciones propiamente políticas o en los momentos donde existe una ruptura con la cotidianidad a través de las experiencias lúdicas, fiesta y

³⁵¹ Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*, México, ÍTACA, 2011, p, 67-68.

³⁵² Bolívar Echeverría, “La modernidad americana”, en *Op. Cit.*, p, 47.

³⁵³ *Mimeo*. José G. Gandarilla Salgado, “Bolívar Echeverría y los *ethos* históricos del despliegue moderno/capitalista”. México, 2012.

³⁵⁴ Bolívar Echeverría, “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en *Cuadernos políticos*, México, No. 10, octubre-septiembre de 1976, p, 47.

estéticas.³⁵⁵ Esta repolitización del sujeto lo liberaría de su sometimiento a la valorización del valor y permitiría una reconstitución civilizatoria que podrían como centro al valor de uso o reproducción de la forma natural del proceso productivo.

La creación de una episteme otra

La teoría de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder y del saber ha encontrado un fructífero desarrollo más allá del mismo autor, son varias las vertientes decoloniales que han surgido. El hecho de que nuestro autor no nos haya entregado hasta el momento una obra que sistematice su pensamiento sobre la modernidad/colonialidad, sino diversos ensayos, que aunque importantes para el pensamiento latinoamericano, tiene como consecuencia que las pautas, lineamientos o genealogías se han puestas a discusión a partir de otros autores y no del mismo Quijano. Tal vez esto pueda parecer una cuestión trivial, sin embargo, a mi parecer cobra relevancia cuando, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui y Walter Mignolo aseveran que la descolonización en Quijano se plantea a partir de la década de los noventa del siglo XX cuando el formula el concepto de colonialidad del poder y del saber.³⁵⁶ Si bien, los conceptos son formulados en el periodo que mencionan estos autores no es así la idea de la necesidad de formular una racionalidad, una epistemología, contrapuesta a la que ha imperado en nuestras sociedades.

Esta necesidad de transformación del conocimiento la podemos rastrear en Aníbal Quijano desde fines de la década de los ochenta del siglo XX, a partir de las reflexiones que en ese momento estaban realizando tanto Pablo González

³⁵⁵ Bolívar Echeverría, *Valor de uso... Op. Cit.*, p, 79.

³⁵⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax Utxiwa*, Buenos Aires, Tinta limón, 2010, p, 66-68. Y Walter Mignolo, "Introducción", en Emmanuel Chukwudi, Paget Henry, Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, p, 11-12.

Casanova, con la noción de colonialismo interno,³⁵⁷ como Orlando Fals Borda, con su interés por formular una ciencia propia, no colonialista; a la vez, que es el periodo donde profundiza sobre la obra de José Carlos Mariátegui. A partir de este momento encontraremos una premisa que ha marcado todo el trabajo de Quijano y que ha orientado sus trabajos a la creación de una racionalidad que no se rija por la adecuación medios-fines: que una práctica social transformadora implica la creación de una nueva racionalidad, es decir, se apoya en una nueva construcción del conocimiento, una epistemología otra.

Al plantear una posible salida a la modernidad capitalista, el sociólogo peruano, nos dirá que esta se encuentra en una tradición del pensamiento social latinoamericano que él ubica como “indoamericana”. Según Aníbal Quijano, habría que entender las independencias de América Latina como movimientos anticoloniales, los cuales después de su triunfo político no aceptaron una restauración de la identidad europea pero tampoco lograron instaurar una identidad latina opuesta a la anglosajona. Este proceso anticolonial tuvo un aspecto positivo, el hecho de que hizo manifiesto un “imaginario secreto”, que salió a la luz cuando la presencia de la población indígena, dentro del proceso de la revolución mexicana, otorgó al nuevo Estado su carácter nacional/democrático. A pesar de que la revolución fue interrumpida propuso dentro del debate latinoamericano, de 1925 a 1935, primero con Vasconcelos y luego con Mariátegui, la adopción del pensamiento indoamericano. A pesar de que este “imaginario” fue derrotado es ahí donde surgió, por primera vez en Nuestra América, la “subversión de la perspectiva eurocéntrica de conocer y de dar sentido a la historia y a la revolución”.³⁵⁸

La creación del socialismo indoamericano tiene como objetivo la creación de una nueva racionalidad distinta a la que fue impulsada desde Europa. Aníbal Quijano ha mencionado la centralidad que tiene la diferencia entre los centros productores y difusores de la modernidad en Europa. Nos dice que para los países

³⁵⁷ *Infra*, capítulo I.

³⁵⁸ Aníbal Quijano, “Las paradojas”... *Op. Cit.*, p. 52-55.

del norte de Europa la idea de razón se ha entendido como “razón instrumental” orientada por medios y fines; mientras que en los países del sur europeo se concibió como una “razón histórica” orientada a través de los fines,³⁵⁹ entre ambas existiría una diferencia no sólo geográfica sino de concepción del tipo de relaciones sociales a establecerse.³⁶⁰ Desde el siglo XVIII comienza un proceso, el cual culmina un siglo después, que tiene que ver con el hecho de que la vertiente que él denomina “anglo-escocesa” alcanza la hegemonía a nivel planetario, imponiendo su visión de una razón instrumental. Y señala que desde el término de la Primera Guerra Mundial hemos experimentado la versión extrema de la racionalidad instrumental con el cambio de hegemonía hacia los Estados Unidos. El sentido de la modernidad, para Quijano, descansa entonces en que a partir del siglo XVIII se ha implementado una racionalidad que únicamente atiende a las urgencias del capital, anulando cualquier concepción sobre los medios, como la tendría la forma de la razón histórica, subsumida al modelo instrumental dominante.³⁶¹

La nueva racionalidad que trató de crear el indoamericanismo de José Carlos Mariátegui se basaba en una fusión de la reciprocidad y solidaridad andina y la libertad y democracia occidental. En este sentido el rechazo de la racionalidad instrumental y la constitución de un nuevo sentido de la vida tienen como talón de Aquiles la solidaridad. Los aspectos centrales del socialismo mariateguiano se entienden de la siguiente manera:

El socialismo aparece en las reflexiones de José Carlos Mariátegui alrededor de tres ejes: primero, como la socialización de los recursos productivos, esto es, el establecimiento de relaciones de cooperación y de solidaridad en la producción; segundo, como la socialización del poder político, en el sentido del ejercicio directo

³⁵⁹ Aníbal Quijano, “Otra noción de lo privado”... *Op. Cit.*, p. 105.

³⁶⁰ La diferencia que hace Quijano entre “razón histórica” y “razón instrumental” empata perfectamente en lo que Horkheimer denomina como “razón objetiva” y “razón subjetiva”, la diferencia entre ambas para el filósofo de Frankfurt, y que desde nuestro punto de vista asume Quijano, estriba en que para la primera “el grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad”, mientras que para la segunda esa racionalidad “resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado”. *Vid.* Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Argentina, Ediciones Terramar, 2007, p. 16 y 17 (respectivamente).

³⁶¹ Aníbal Quijano, “Otra noción de lo privado”... *Op. Cit.*, p. 106.

del poder por la sociedad en su conjunto; y, tercero, [...] como un nuevo sentido de la vida, es decir, una racionalidad alternativa al capitalismo.³⁶²

Haciéndose eco de esta tradición de pensamiento Quijano nos dice que la colonialidad implica el vernos (los latinoamericanos) siempre con los ojos del conquistador, por ello si se quiere buscar una alternativa al sistema-mundo colonial-moderno debe entablarse una crítica al eurocentrismo que implique la descolonización del poder y del saber en los aspectos que la constituyen: trabajo, sexo e intersubjetividad. Esto significa, como ya apunte, la creación de una nueva racionalidad. La creación de una “episteme otra” nos ayudaría, según nuestro autor, “para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, con la base en otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad”.³⁶³

La crítica al paradigma de la racionalidad/modernidad es indispensable y urgente pues se podría avanzar en “la descolonización epistémica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, con la base en otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad”.³⁶⁴ Actualmente, los saberes no científicos no tienen la misma oportunidad de creación de conocimiento, sólo cuando son reformulados bajo la lógica mercantil son aceptados como posibles fuentes de conocimiento. En este sentido la descolonización epistémica no “trata de atribuir la misma validez a todos los conocimientos, sino más bien permitir una discusión pragmática entre criterios alternativos de validez que no descalifique de una vez todo lo que no cabe en el canon epistemológico de la ciencia moderna”.³⁶⁵

³⁶² César Germana, *El "socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Perú, Amauta, 1995, p, 221.

³⁶³ Aníbal Quijano, “El ‘movimiento indígena’...” *Op. Cit.*, p. 312.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 312.

³⁶⁵ Boaventura de Sousa Santos, “Tesis sobre la diversidad epistemológica del mundo”, en *Educación superior: Cifras y Hechos*, Año 6, Núm. 35-36, septiembre-diciembre 2007, p, 31.

Cesar Germana, otro gran intelectual peruano, nos dice que esta descolonización del conocimiento lleva en el fondo cuatro críticas bien definidas.³⁶⁶

a) Crítica al *dualismo* que mantiene la separación entre sujeto y objeto.

César germana ha puesto énfasis en que este dualismo implica una división de la ciencia. A partir del siglo XIX se establece el paradigma de las dos culturas, estableciendo la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, lo cual llevo al posicionamiento de la perspectiva nomotética. En este sentido y ubicando las ciencias sociales en esta perspectiva es que Wallerstein considera que quizá la tradición científica de la que arrancan nuestras ciencias se ancla en el siglo XVI. Poner en duda este tipo de ciencia es cuestionar la perspectiva newtoniana de la ciencia. Esto implica cuestionar si la ciencia, ya sea enfocada a lo social o a lo natural, tenga que partir de una metodología que va de lo concreto a lo abstracto, y postular que quizá la ciencia debería desarrollarse de lo abstracto a lo concreto, es decir, reconocer la complejidad de la realidad.³⁶⁷

Sin embargo, para Quijano aunque el dualismo científico es importante, existiría dentro de la ciencia otro dualismo que tiene consecuencias más radicales, es decir el dualismo entre el hombre y la naturaleza. Esta visión del hombre moderno dnde el mismo se confiere una capacidad de dominio sobre la naturaleza. Esta visión ha sido trabajada y profundizada por la teoría crítica. Recordemos aquí lo que Horkheimer y Adorno mencionaban al respecto. En el sometimiento de la naturaleza en beneficio del hombre, Adorno Y Horkheimer, apuntan bien que hay una estrecha relación entre poder y conocimiento. Relación donde el sujeto pone en juego todo el “horror mítico” que el mundo en sí mismo le produce. Sin embargo, lo paradógico de esta relación de poder y conocimiento es que el sujeto tratando de controlar todo lo que escapa a sus deseos, no hace otra

³⁶⁶ Cesar Germana. “Una epistemología otra. La contribución de Anibal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales de América Latina”. En *Op. Cit.*, p. 61-62. Germana reformulo este artículo: “Una epistemología otra: el proyecto de Anibal Quijano”, en *Op. Cit.*, p. 211-221. A partir de aquí seguiré la lectura de Germana en la forma pero no en el fondo.

³⁶⁷ Immanuel Wallerstein, *Impensar... Op. Cit.*, p, 275-277.

cosa que someterse al dominio de sí. Cada progreso de la técnica ha significado la mitigación de la libertad del individuo. La seguridad ante el horror mítico el sujeto la paga con la reificación pues el dominio no sería otra cosa que la expresión de una naturaleza no reconciliada. Por ello, Adorno y Horkheimer apunta que la “Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación”.³⁶⁸

Sin embargo, dentro de la reflexión de Adorno y Horkheimer sobre el dualismo hombre-naturaleza no logran observar la cuestión de la colonialidad. En su *Diálectica de la Ilustración*, cuando nos hablan de los “Elementos del antisemitismo”, a mi parecer, el gran reclamo que hacen al nazismo es que el racismo afirman contra los judíos es un racismo que es producto de una proyección patológica que les impide ver que los judíos han contribuido al desarrollo del capitalismo y de la Ilustración porque son parte de la misma universalidad que ha impuesto el hombre, el europeo. La proyección patológica se debe a que el sujeto bajo la presión del *super-yo*, hace que el *yo* proyecte como intenciones malignas al mundo exterior los deseos agresivos del *ello*. De esta manera apuntan los teóricos de Frankfurt

Los antisemitas se dedican a realizar con sus propias manos su absoluto negativo, transformando el mundo en el infierno que siempre vieron en él. La posibilidad de un cambio depende del hecho de que los dominados, ante la locura absoluta, tomen posesión de sí mismos y la detengan. Sólo en la liberación del pensamiento frente al dominio, en la abolición de la violencia, podría realizarse la idea que hasta ahora ha permanecido no verdadera: la de que el judío es un hombre.³⁶⁹

Aquí radica el distanciamiento fundamental de Quijano con la teoría crítica es que el dualismo tiene una idea todavía más radical, pues el racismo no sería el producto sino la causa estructural del saber científico. Esto es así porque las diferencias que establece el paradigma de la racionalidad/modernidad están basadas en una desigualdad con un sentido jerárquico,³⁷⁰ llegando al grado de no reconocer a las culturas no-europeas como racionales. De esta forma la relación

³⁶⁸ Adorno y Horkheimer, *Diálectica de la ilustración*, p, 92.

³⁶⁹ *Ibid*, p, 242.

³⁷⁰ Anibal Quijano, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Op. Cit.*, p. 16

que se establece es la de un “sujeto” europeo y un “objeto” entendido como otras culturas que pueden ser conocidas o dominadas. Podemos ver entonces que la relación entre la cultura europea y las otras culturas fue pensada del mismo modo que la propiedad y el conocimiento, es decir, “como una relación entre un individuo y algo”.³⁷¹

La desigualdad de sentido jerárquico que los europeos establecieron con los demás pueblos ya se encuentra postulada desde Kant, quien clasificó a la humanidad en cuatro tipos de razas: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos). De estas razas sólo los blancos podían tener un desarrollo civilizacional. Los amarillos no porque a pesar de que a pesar que se les puede inculcar la educación, carecen de la elaboración de los conceptos abstractos. Y tanto los negros como los indios americanos era imposible que tuvieran cualquier tipo de conocimiento, ya sea moral o científico; sólo se les podía entrenar. La palabra no es casual hasta la fecha designa un aprendizaje en los animales que les es administrado principalmente mediante la coerción física. En este sentido es que el propio Kant justificaba los castigos corporales hacia los negros: “Kant <<aconseja usar una caña de bambú partida en vez de látigo para que el ‘negro’ sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría mucha agonía con un látigo) pero sin morir”.³⁷²

b) Crítica a la *objetividad* entendida como la puesta entre paréntesis del investigador.

Para Max Weber la labor del científico no debe confundirse o mezclarse con la política. Si bien para Weber esto no significa que el científico no tenga una postura política esto no implica, a su parecer, que el científico no deba mostrar las posturas políticas que están detrás del discurso científico.³⁷³ Lo que conlleva esta

³⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

³⁷² Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: la idea de <<raza>> en la antropología de Kant”, en Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Argentina, Ediciones el Signo, 2008, p. 50.

³⁷³ Max Weber, *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

concepción de Weber en el fondo es lo que el epistemólogo Ricardo J. Gómez ha llamado la “falacia de Adam [Smith]”. Si bien la reflexión de Gómez se centra en una crítica a la economía positivista esta puede extenderse al conjunto del saber científico. Esta falacia se basa en la idea de que es posible separa de una manera clara la vida económica del resto del mundo social. El objetivo de tal separación es que la economía sea valorativamente neutra. La neutralidad valórica implica asumir que la esfera de lo económico puede regirse por leyes iguales a las de la naturaleza. En este sentido cualquier cuestión moral es eliminada de facto. La no introducción de un criterio ético en cuestiones económicas o científicas se debe a que

Sólo los juicios de hecho son empíricamente significativos, no así los juicios de valor, de acuerdo al criterio empirista del significado (en una de cuyas versiones afirma que un enunciado es empíricamente significativo si es empíricamente confirmable por juicios de observación empírica). Sin embargo, hoy sabemos que los positivistas lógicos jamás lograron una versión aceptable de tal criterio pues ya sea en su versión de verificabilidad, falsabilidad o confirmabilidad fracasa en hacer juicios de la ciencia empíricamente significativos y a los no científicos empíricamente no significativos.³⁷⁴

Este criterio fracasa porque la distinción entre juicios de valor y juicios de hecho es en última instancia aceptada o rechazada por razones empíricas. A la vez que el rechazo o la aceptación de hipótesis económicas está influenciada por sus implicaciones éticas y políticas. Lo interesante de la propuesta de Ricardo J. Gómez radica en que si se abandona esta visión dicotómica entre juicios de valor y juicios de hecho la “falacia de Adam”, no sólo se desvanece sino que avanzaríamos de una concepción de la “filosofía de la ciencia” a una “filosofía política de la ciencia”, la cual implica que

Si, no hay una distinción dicotómica entre juicios de hecho y de valor, todos ellos pueden ser objetivos si se los acepta-rechaza mediante la discusión interactiva crítica de la comunidad científica, la distinción entre ciencia y ética, según la cual no podrían existir en las prácticas científicas de enunciados de valor, en particular éticos, también se desvanece, entonces, la economía [y las demás ciencias, se puede añadir] como

³⁷⁴ Ricardo J. Gómez, “Las falacias fundacionales de la economía positiva”, conferencia presentada en Primer Encuentro Metropolitano de Estudiantes de Posgrado, realizado en las instalaciones del Instituto de Investigaciones Económicas, el día 24 de agosto de 2011.

perteneciendo exclusivamente a un orbe separado de lo social-valorativo, colapsa [...] porque no hay tal cosa como ciencia sin intervención de valores³⁷⁵.

c) Crítica a la *atomización de la vida social*.

Estas dos críticas están relacionadas entre sí pues la supuesta objetividad del científico tiene que ver con el hecho de que se considera que la vida social es una cuestión de campos o saberes separados en los que por un lado se encontraría la política, por otro la economía, uno más sería la sociología y más allá estaría la antropología, etc. Wallerstein ha mostrado que esta división fue llevada a cabo por la ideología liberal del siglo XIX.³⁷⁶

La solución que se debe dar a esta atomización de la vida social no es únicamente optar por la interdisciplina sino de re-politizar los asuntos de la sociedad. Por ejemplo, dentro de la búsqueda de una solución al problema ambiental Guillermo Foladori nos dice:

[L]o que hoy son esferas de actividad e interés separadas [...] constituirían una unidad. *No habría, entonces, externalidades; todos los elementos físico-materiales y sociales de la producción serían, de por sí, internos. No habría separación de ecología y economía; la contabilidad sería material y sobre criterios políticos, los conocimientos físico-energéticos de la ecología, y los sociales de la economía estarían, de por sí, unidos.*³⁷⁷

La cuestión que se presenta ante este llamado a una retotalización de la vida social tiene consecuencias interesantes. Para Quijano el pensamiento liberal, ya sea en su vieja versión empirista o en la más actual (posmoderna), impide un conocimiento sobre la realidad histórico-social, ya que la misma idea de una sociedad queda negada. Para Quijano el cuestionamiento que los autores posmodernos hacen con respecto a la idea de totalidad no está del todo errada, sino que estos tienen razón al señalar que dentro de la idea de totalidad no se da lugar a la diferencia. Sin embargo señala el sociólogo peruano que eso también se

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Immanuel Wallerstein. *Impensar... Op. Cit.*, p. 261.

³⁷⁷ Guillermo Foladori. *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAZ, 2001, p. 143. Cursivas en el original.

debe a que los posmodernos no pueden aceptar una idea de totalidad distinta a la legada por el eurocentrismo.

El eurocentrismo ha planteado desde sus inicios una idea de la totalidad en donde el todo y las partes son homogéneas. La nueva manera de entender la totalidad fuera del eurocentrismo y de su nihilismo posmoderno es una totalidad que corresponda a una sociedad heterogénea y discontinua. Esto quiere decir que las partes no son igual al todo debido a que “cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad, y al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto”.³⁷⁸

d) Crítica al *evolucionismo* que lleva en sí mismo la idea de *progreso*.

Esta crítica de un avance indeterminable de la sociedad ha tenido como consecuencia que se establezca una relación estrecha entre progreso y barbarie pues supone, primer lugar, que se considere dicho progreso como un triunfo en la superación animal y, en segundo lugar, que como el que triunfa es el portador de la humanidad, los otros, los vencidos, son prescindibles para esa marcha triunfal y por ello pueden ser posiblemente aniquilados. Pero como nos dice Reyes Mate, “[I]o grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente”.³⁷⁹

Ahora bien, en Aníbal Quijano la cuestión no está solamente en la pugna por una modernidad no capitalista sino que se deben socavar las bases del “sistema-mundo colonial-moderno”, es decir, lo primero que hay que plantearse es estructurar una crítica al paradigma de racionalidad/modernidad, lo cual nos obliga a trabajar en los cimientos de una “episteme otra” que nos permita dar sentido a la heterogeneidad histórico-estructural de la existencia social y a la

³⁷⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, V. IX, No. 2, Verano/2000, p. 354 y 355.

³⁷⁹ Reyes Mate. *Medía noche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <Sobre el concepto de historia>*. España: Trotta, 2006, p. 41.

heterogeneidad/discontinuidad de la subjetividad.³⁸⁰ La línea por la cual ha transcurrido el pensamiento de Quijano puede ser considerada como un desafío epistemológico para las ciencias sociales pues invita a pensar una nueva forma no sólo de conocimiento sino de conformar un imaginario social crítico.

La descolonización del saber y del conocimiento que propone Quijano fundamentaría el giro descolonial como cambio de sentido y relevo en la teoría crítica. La episteme otra se plantea, entonces, como “el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro [...] La hegemonía de <un paradigma otro> será, utopísticamente, la hegemonía de la diversidad, esto es, <de la diversidad como proyecto universal>”.³⁸¹

³⁸⁰ “Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina” ... *Op. Cit.*, p. 40.

³⁸¹ Walter D. Mignolo. *Historia locales...* *Op. Cit.*, p. 20.

Consideraciones finales

La *Brevísima [relación de la destrucción de las Indias]*, el más conocido de los textos lascasianos [...] consigue convertirse en la voz de los excluidos, en la de los muertos que, de no ser por textos así, jamás hubieran adquirido significado para la historia.

Mario Ruiz Sotelo, *Crítica de la razón imperial*.

El trabajo que he elaborado ha partido de una comparación de dos propuestas teóricas que están marcando las pautas interpretativas del desarrollo de la modernidad en la región latinoamericana. Los trabajos que han realizado Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano han servido como modelos explicativos de una propuesta del desarrollo de la modernidad alejada de los parámetros eurocéntricos; aunque en el caso de Echeverría no logra salirse de un esquema del desarrollo de la técnica que le imposibilita romper de tajo con el eurocentrismo, lo que impide pensar en su teoría como una formulación plenamente eurocentrica es la perspectiva latinoamericanista que el autor le imprimió, cuestión que pienso he argumentado lo suficiente a lo largo de estas páginas.

Tratando de no ofrecer un trabajo puramente descriptivo me he atrevido a plantear algunas observaciones que puedan servir para un debate en vistas a una reformulación de las teorías sobre la modernidad en América Latina. En el caso de Echeverría he señalado que la tipología del cuádruple *ethos* histórico, tal como la formuló su autor, puede ser ampliada hacia una tipología que atienda a considerar la “americanización de la modernidad” como un *ethos* más, es decir, la tipología constaría de cinco *ethos* históricos. Independientemente si se acepta o no mi lectura es relevante pensar por qué Echeverría se detuvo en sus últimos escritos a argumentar sobre un proceso de americanización mundial como radicalización del *ethos* realista.

A mi parecer una teoría de la modernidad no eurocéntrica tendría que poner atención en un aspecto que Enrique Dussel ha señalado: la importancia del Atlántico. No obstante, no basta con señalar que la modernidad comienza con el descubrimiento y conquista de América, sino que hay que reflexionar sobre el significado que al Atlántico ha tenido como productor de una economía, cultura, política mundial. Sin embargo, esto implica alejarse de propuestas transatlánticas como las que han formulado algunos estudiosos de la historia transatlántica como Peter Linebaugh y Marcus Rediker,³⁸² pues si bien, las reflexiones de estos estudiosos tienen un aporte invaluable como explicación de la modernidad y de la acumulación de capital en Inglaterra, dejan de lado no sólo que la construcción de la economía atlántica se dio un siglo antes (en el siglo XVI, y no en el XVII como proponen), sino que impide reconocer una nueva construcción geopolítica del desarrollo del capitalismo. La importancia del Atlántico no surgió de un día para otro sino que fue un largo proceso en el que los chinos y los árabes reclaman un lugar en la historia de los descubrimientos. Replantear el descubrimiento de América desde principios del siglo XV, implica avanzar en provincializar a Europa y criticar la idea de un predominio occidental desde épocas milenarias, cuestión en la que ya han avanzado Samir Amin,³⁸³ Enrique Dussel³⁸⁴ y Dipesh Chakrabarty,³⁸⁵ entre otros autores.

Ahora bien, si uno se detiene a revisar la producción tanto historiográfica, filosófica, literaria, o cualquier otra relacionada con las ciencias sociales y humanidades; se dará cuenta que la reflexión sobre el significado del siglo XVI no se ha definido en sus propios términos. Toda la reflexión en torno a este siglo está referida por la cultura que le antecede o la que le precede. Lo paradójico de tal problema es que en cualquiera de los dos esquemas el predominio de Europa sobre el resto del mundo es propio del siglo XVI, por alguna razón tal parece que Europa llegó a una completud que dotará de sentido a la historia mundial.

³⁸² Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *Op. Cit.*

³⁸³ Samir Amin, *Eurocentrismo crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.

³⁸⁴ Enrique Dussel, *Ética... Op. Cit.*, p. 24-49.

³⁸⁵ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008.

Tradicionalmente se consideró que el siglo XVI es siglo del Renacimiento. Dentro de esta visión es un siglo que antecede a la modernidad. El Renacimiento con todo su esplendor e iluminación es una época de transición. Las sociedades renacentistas que con los descubrimientos crean sujetos cuya mentalidad no es ni medieval ni moderna. Dos personajes son emblemáticos en este tránsito de épocas: Cristóbal Colón y Don Quijote. Tanto en el Quijote como en Colón se piensa que se insertan como figuras emblemáticas de la creación de la época moderna. La paradoja es que cómo figuras de transición son y no son modernos. Tzvetan Todorov apunta que la mentalidad de Colón todavía está anclada en una mentalidad medieval, por ello, no se puede pensar en él como un personaje plenamente moderno.³⁸⁶ Al contrario, Michel Foucault al hablar de el Quijote nos dice que es el héroe de lo mismo, ya que pertenece a un mundo anterior al moderno el cual se rige por la semejanza entre las palabras y las cosas. Sin embargo, la epopeya que se proyecta a través de su figura, es fundamento del pensar moderno. Esto es así, porque el Quijote al ir en busca de lo mismo, de las similitudes, sólo demuestra que las palabras y las cosas ya no se asemejan. En este sentido, es que el Quijote esboza lo negativo del mundo del renacimiento: “las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo”.³⁸⁷

Esta visión del siglo XVI como una etapa de transición entre un mundo medieval y uno moderno ha sido puesta en crisis por otra visión que amplía la mirada de la Edad Media. Jacques Le Goff es quien ha propuesto esta nueva vertiente de análisis. El medievalista francés reclama que no tiene sentido plantear una época de ruptura, pues, el renacimiento no es otra cosa que un fenómeno característico de un largo periodo medieval. La nueva periodización que propone Le Goff es que la Edad Media duraría del siglo V al siglo XVIII.³⁸⁸ Dentro de este

³⁸⁶ Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2010, p. 23.

³⁸⁷ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2004, p. 54.

³⁸⁸ Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009, p. 41-42.

esquema explicativo pesan más las continuidades, las cuales serían: “desde los ritos de la realeza sagrada hasta los esquemas de los tres órdenes de la sociedad, desde los fundamentos técnicos de la producción material hasta el papel central desempeñado por la Iglesia”.³⁸⁹ En palabras de Jérôme Baschet -quien ha derivado la propuesta de Le Goff a un estudio sobre la colonización de América- la prolongación temporal de la Edad Media hasta el siglo XVIII no sólo implicaría incorporar a estas tierras bajo el periodo medieval, sino que la Edad Media se viviría en esta región como una “antimundo”, que lo único que comparte con otras regiones, como entes coetáneos es participar de una tradición anterior a la modernidad.³⁹⁰

Contario a estas posturas, pienso que el primer despliegue del capitalismo en el siglo XVI se presenta como la primera instauración de la modernidad. Germán Arciniegas decía que se podía *considerar el siglo XVI como un siglo americano* porque en el cruce sanguíneo de españoles, indígenas y africanos se dio paso a la construcción de un nuevo hombre: el hombre americano.³⁹¹ Sin embargo, me parece que *la importancia de dicho siglo es todavía más radical pues es el espacio-tiempo de la subjetividad moderna*. En este sentido, me parece importante exponer una tesis poco atendida en nuestros medios académicos, la cual también dejan de lado tanto Bolívar Echeverría como Aníbal Quijano: América Latina se presenta no sólo la primera figura de la modernidad sino que es el lugar desde donde se enuncia el primer discurso crítico a ésta.

Franz Hinkelammert apunta que cuando los españoles se adentran al continente Americano no lo hacen sólo pensando en la obtención de oro, sino que su expectativa es aún mayor: ellos “luchan por el todo”. Habrá que empezar a cambiar la idea de que los españoles perdían la cabeza con el oro pues la importancia del estatus era todavía mayor. La urgencia del oro y de la plata se

³⁸⁹ *Ibid.*, p, 42.

³⁹⁰ *Ibid.*, p, 43.

³⁹¹ German Arciniegas, *Con América... Op. Cit.*, p, 62.

debe a que eran los únicos bienes materiales que podían mandar a la Corona.³⁹²

La figura predilecta de esta primera instauración de la modernidad es Hernán Cortés. Hinkelammert nos dirá:

Por supuesto que Cortés quiere el oro, aunque no como interés particular. Lo quiere Todo, por consiguiente también el oro. No quiere riquezas para enriquecer a España y vivir después tranquilo como hidalgo. Lo quiere Todo, y se embarca en una conquista que jamás terminará. Es una conquista que se concretiza en riquezas, si bien las trasciende. Por eso no quiere “pocas cosas”, sino servir “a Dios y al rey”. Esto implica conquistar todo el reino, y más tarde todos los otros reinos que existen en la Tierra.³⁹³

Esta lucha por el todo va a prefigurar la primera manera en que se constituyó la subjetividad moderna, la cual se funda a través de la conquista. Una vez que se ha dado cuenta que esta región es un nuevo continente con Américo Vespucio se deja de hablar de descubrimientos para hablarse de conquistas: Primero se conquista América y luego África, Asia y Oceanía.

Vemos pues que la conquista es parte fundamental de la modernidad. Esta primera manera de la subjetividad Enrique Dussel la ha llamado “*ego conquiro*” (yo conquisto). La primera relación subjetiva que establecen los españoles con los indígenas es una relación de violencia y de dominio. Cortés se sobrepone tanto a Moctezuma como a Cuauhtémoc convirtiéndose en *Señor* de todos los reinos de la región, en este sentido señala Dussel lo siguiente:

<<Señor-Señor>> sobre otro antiguo señor: el <<Yo-conquistador>> es la proto-historia de la constitución del *ego cogito*: se ha llegado un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como <<Voluntad-de-poder>>. Sólo el Emperador Carlos V está sobre Cortés.³⁹⁴

Precisamente, es sobre el fundamento de esta nueva subjetividad que la primera gran pregunta de los inicios de la modernidad será la de legitimidad de la conquista militar y colonización de las tierras descubiertas. Este será el gran cuestionamiento que Bartolomé de Las Casas haga a la conquista desde estas

³⁹² Charles C. Mann, 1491. *Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, México, Santillana/Taurus, 2006, p, 119.

³⁹³ Ulrich Durhrow y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Driada, 2004, p. 160.

³⁹⁴ Enrique Dussel, *El encubrimiento... Op. Cit.*, p. 59.

tierras en defensa de los indígenas. Recientemente el filósofo Mario Ruíz Sotelo ha llamado la “crítica de la razón imperial”, a la crítica del fraile dominico, la cual se establece enarbolando una soberanía política que radica en los individuos de la sociedad. Argumenta Ruíz Sotelo que dentro del pensamiento *lascasiano* no sólo se considera a un sujeto que mediante su libertad y raciocinio piensa el Estado, anticipándose de esta manera a Descartes, sino que podemos ver la construcción de un *sujeto lascasiano*, a quien el emperador debe consultar si quiere tener un gobierno legítimo. Este sujeto se construye desde su condición de ser “un indio, un sujeto conquistado, despojado de sus bienes, de sus tierras, de su familia, de su potestad política, de todo derecho”.³⁹⁵

En este sentido, creo que la noción de colonialidad del poder que elabora Aníbal Quijano se adecua mejor a una interpretación donde lo que se pone en juego es la disputa por entender el siglo XVI latinoamericano, no sólo en su condición de la creación de un nuevo patrón de poder, sino sobre todo porque es el momento donde se está jugando la fundamentación política de América.

Ahora bien, si el siglo XVI es el siglo latinoamericano el siglo XVIII es el que plantea la posibilidad del redondeamiento del despliegue de la modernidad capitalista, por ello Marx dirá que el capital “ha llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente [siglo XIX]”.³⁹⁶ Esto es importante tenerlo en cuenta por dos motivos: 1) El desarrollo teórico que nos proponen Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano tiene como base que la encrucijada que plantea el siglo XVIII se da principalmente por la llamada revolución industrial europea. Si bien, ya señalamos la limitante de Echeverría de plantear una modernidad no eurocéntrica en tanto que establece el predominio de occidente desde el Siglo X, Quijano se mantendrá dentro de un anti eurocentrismo que plantea dicha hegemonía de alrededor de quinientos años. Sin embargo, dentro de la problemática del despliegue del capital se está comenzando a proponer un anti eurocentrismo que, estudiando la caída del imperio chino a fines del siglo XVIII,

³⁹⁵ Mario Ruíz Sotelo, *Op. Cit.*, p. 205.

³⁹⁶ Karl Marx, *Elementales... Op. Cit.*, p. 4.

nos dirá que el predominio de Europa a nivel mundial consta de apenas unos doscientos años.³⁹⁷ Amí parecer centrarse en un predominió europeo de más corta data exige por un lado toda una reelaboración de la historia mundial hasta el siglo XVIII, y partiendo de ahí, nos permite entrar en un debate de mayor embergadura el intento de totalización de la vida humana por parte del capital.

Esta es una discusión que se planteó en Bolivia en 2007 cuando Antonio Negri planteo la tesis en la cual apartir de lo acontecido a las Torres Gemelas, en el centro del capital financiero, en Estados Unidos, no habría ya un afuera del capitalismo. Según Negri el capital habría llegado a una totalización en la cual sería impensable una lucha para cambiar el sistema civilizacional vigente fuera de los marcos del capital. A lo que el intelectual boliviano, y vicepresidente del país andino, Álvaro García Linera, le contestó que la subsunción real del capital no ha significado una totalización de todas las esferas de la vida y, por ello, se puede pensar una lucha que subvierta la modernidad capitalista. El debate en este sentido esta abierto, habrá que tomarlo en cuenta.

Los trabajos de Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano han suscitado reflexiones en el sentido de plantear una salida al problema de la modernidad en América Latina. Por ejemplo, el trabajo de Bolívar Echeverría ha encontrado eco en el filósofo mexicano Gustavo Ortiz quien, desde un bagaje weberiano, ha insistido en que es posible pensar una modernidad no capitalista en América Latina.³⁹⁸ Y, de otro lado, la propuesta de Aníbal Quijano ha tenido buena recepción en el grupo poscolonial latinoamericano cuya figura principal, Walter D. Mignolo, lo considera como una de las personalidades centrales de la creación de un “pensamiento fronterizo” que trata de de-construir la episteme dominante de una modernidad eurocéntrica.³⁹⁹

³⁹⁷ José G. Gandarilla Salgado, *Asedios... Op. Cit.* p, 60-70.

³⁹⁸ Gustavo Ortiz, “¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?”, en *Pensares y quehaceres*, núm. 1, México, octubre 2005, p, 38.

³⁹⁹ Walter Mignolo, *Historias locales... p. Cit.*, p, 112-113.

Actualmente hay un par de autores que desde visiones totalmente originales han tratado de rescatar postulados de la teoría crítica de Echeverría como la de Quijano, hablo de Armando Bartra⁴⁰⁰ y de José G. Gandarilla Salgado⁴⁰¹ quienes han tratado de implementar un diálogo fructífero entre ambos paradigmas teóricos. Este diálogo es necesario pues optar por un paradigma u otro como posible salida de la modernidad capitalista no es tan sencillo, menos cuando hay una fuerte presencia de escuelas de pensamiento latinoamericano que piensan que un nuevo mundo posible implica recuperar algunos aspectos del legado ilustrado.⁴⁰²

El debate sobre la modernidad, el capitalismo y la colonialidad es un debate siempre abierto el cual está dando fruto a una de las discusiones más importantes sobre el devenir de América Latina. Un debate siempre urgente y abierto que exige una reformulación de los paradigmas teóricos que lo han abordado.

⁴⁰⁰ Armando Bartra, *Tiempo de mitos y carnaval*, México, Ítaca, 2011.

⁴⁰¹ José G. Gandarilla, *Asedios... Op. Cit.*

⁴⁰² Eduardo Subirats, *Las poéticas... op. Cit.*, Enzo de Bufalo, *Notas de Babilonia. Un viaje por espacios lisos y estriados*, Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV, 2009; Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Op. Cit.* Dentro de los pensadores Europeos que han llamado la atención de la viabilidad de ciertos aspectos del legado ilustrado como proyecto político válido para América Latina se encuentran Carlos Fernández Lira y Luis Alegre, *Op. Cit.*, y Michel Hardt y Antoni Negri, *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

Bibliografía de Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano

Bolívar Echeverría

Libros

El discurso crítico de Marx, México, ERA, 1986.

Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco, Bolívar Echeverría (Compilador), México, UNAM/El Equilibrista, 1994.

Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los ESQUEMAS de K. Marx, Santafé de Bogotá, Colombia, Facultad de Economía-UNAM/Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994.

Las ilusiones de la modernidad (1997), Quito, Editorial TRAMASOCIAL, 2001.

La modernidad de lo Barroco, (1998), 1ª. Reimpresión, México, ERA, 2005.

Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI, 1998.

Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982, México, ÍTACA/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2001.

Conversaciones sobre lo Barroco, [En colaboración con Horts Kurnitzky], Presentación de Marco Aurelio García Barrios, México, RED UTOPIA/Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003.

Vuelta de siglo, México, ERA, 2006.

La americanización de la modernidad, México, CISAN-UNAM/ERA, 2008.

¿Qué es la modernidad? Cuaderno 1, México, UNAM, 2009.

Modernidad y blanquitud, México, ERA, 2010.

El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx, México, ÍTACA, 2011.

Antología. Crítica de la modernidad capitalista, Ed. de Gonzalo Gosalve, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

Artículos

- “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en *Cuadernos políticos*, México, No. 10, octubre-septiembre de 1976.
- “Barroco y modernidad alternativa: Diálogo con Bolívar Echeverría”, en *ICONOS*, No. 102, FLACSO, Quito, Ecuador, septiembre 2003
- “¿Un socialismo Barroco? Respuesta de Bolívar Echeverría a la crítica de Samuel Arriarán”, en Samuel Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, México, Itaca, 2007.
- “Discurso de Caracas”, en *Educación superior: Cifras y hechos*, Año 6, Núm. 37-38, enero-abril 2008.
- “Crítica a ‘La posibilidad de una Teoría crítica’ de György Márkus”, en *Mundo Siglo XXI*, No. 21, verano 2010.

Aníbal QuijanoLibros

- Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica*, [en coautoría con Francisco C. Weffort], Costa Rica, Centroamericana, 1976.
- Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Perú, Mosca Azul Editores, 1980.
- Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*, Perú, Mosca Azul Editores, 1981.
- La economía popular y sus caminos en América Latina*, Perú, Mosca Azul Editores, 1998.

Artículos

- “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”, en *¿Nuevos temas o nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Heinz R. Sonntag (Ed.), Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO, 1989.

- “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)”, en *CEPAL*, No. 35, Chile, agosto 1988.
- “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, [en coautoría con Immanuel Wallerstein], en *RICS*, no. 134, diciembre 1992.
- “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. Perú, 1992.
- “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Caracas, UNESCO-IESALC/FACES/UCV, 2000.
- “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, V. IX, No. 2, Verano/2000.
- “Poder y derechos humanos”, en *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), Lima, Perú, CECOSAM, 2001.
- “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, en Ángel María Casas Gragea (Ed.), *Teoría de la dependencia*, Prólogo de Juan Maestre, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional/Ministerio de asuntos Exteriores y de Cooperación, 2005.
- “Estado-nación y ‘movimientos indígenas’ en la región Andina: cuestiones abiertas”, en *Observatorio Social de América Latina-CLACSO*, Año VI, No. 19, julio 2006.
- “Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Humero*, no. 53, 2007.
- “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en Oliver Kozlarek (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- “El ‘movimiento indígena’, la democracia y los asuntos pendientes en América Latina”, en Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña (Eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, México, Universidad de las Américas Puebla, 2007.
- “Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”, en *Sociológica. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, no. 1, agosto, 2009.

Bibliografía complementaria

- Aguilar Mora, Jorge, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, 2ª. Reimpresión, México, ERA, 1991.
- Aguilar Piña, René (Tesis de Maestría), *Historia, modernidad y discurso crítico en América Latina. Un estudio sobre el concepto de “Ethos histórico” de Bolívar Echeverría*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2003.

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Bolívar Echeverría, el discurso crítico y el *ethos* barroco", en *Contrahistorias*, Núm. 15, Año 8, septiembre 2010-febrero 2011.
- Almaraza Meñica, Juan Manuel, "Vencedores y vencidos en la conquista y colonización de América: el punto de vista desde la identidad y el mestizaje", en Reyes Mate (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona, ANTHROPOS, 2007.
- Althusser, Louis, *Crítica previa a la lectura de El Capital*, México, Paradigmas y utopías, 2004.
- Álvarez de Toledo, Luisa Isabel, *África versus América. La fuerza del paradigma*, prólogo de Hashim Ibrahim Cabrera, Versión electrónica en *webislam.com* visitada el 17/06/2011.
- Amin, Samir, *El eurocentrismo crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.
- Arciniegas, Germán, *Con América nace la nueva historia*, selección y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda, Colombia, tercer mundo editores, 1991.
- *Cuando América completó la tierra. Versión inédita*, Colombia, Villegas Editores, 2001.
- Arriarán, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, 1ª. Reimpresión, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2000.
- Bambirra, Vania, *Teoría de la dependencia: una autocrítica*, México, ERA, 1978.
- *El capitalismo dependiente latinoamericano*, 7ª. Ed., México Siglo XXI, 1980.
- Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1992.
- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.
- Barboza Filho, Rubem, "La occidentalización barroca de América", en Francisco Colom González (Ed.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009.
- Bartra, Armando, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, México, UACM/UAM/Ítaca, 2008.
- *Tiempos de mito y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones de Felipe Carrillo puerto a Evo Morales*, México, Ítaca, 2011.
- Beigel, Fernanda, "Vida, muerte y resurrección de las 'Teorías de la dependencia'", en Fernanda Beigel, *Et. Alt., Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI-UNAM, 2005.

- Bloom, Jonathan M.; y Sheila S. Blair, *Islam. Mil años de ciencia y poder*, España, Editorial Paidós, 2003.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, 2001.
- Bou, Luis César, *África y la historia*, Rosario, Argentina, Último recurso, 2007.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Madrid, Editorial Tecnós, 1978.
- *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XVI-XVIII. 1. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Trad. Isabel Pérez-Villanueva, Presentación Felipe Ruiz Martín, T. I., Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XVI-XVIII. El tiempo del mundo*, Versión española de Néstor Míguez, T. III, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Briones, Claudia, *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del sol, 1998.
- Briceño Linares, Ybelice, *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Venezuela, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006.
- Búfalo, Enzo de, *Notas de Babilonia*, Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y sociales-UCV, 2009.
- Canal, Mariano I., "Los intelectuales y la racionalización de la cultura en la sociología de la religión de Max Weber", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (Comps.), *Ensayos sobre la racionalización occidental. La sociología de la religión de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2004.
- Casalla, Mario, *América Latina en Perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Argentina, Altamira, Fundación OSDE, 2003.
- Castro-Klaren, Sara, "Estudios transatlánticos: geo-políticas en una perspectiva comparada", en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. 1. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, España, ANTHROPOS, 2010.
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Introducción por Immanuel Wallerstein, Madrid, AKAL, 2006.
- Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Choque Huarin, Lucila, "La deconstrucción de los 'Otros', los criollos", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, Pageta Henry y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Introducción de Walter Dignolo, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

- Colombres, Adolfo, *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.
- Coronil, Fernando, "La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación", en Liliana Weinberg (Cord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina*, Vol. 1, México, UNAM, 2010.
- Cruz, Gustavo, *La liberación contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética radicalizada*, Argentina, Universidad de Córdoba, 2009.
- Díaz-Polanco, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006.
- Duchrow, Ulrich y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, México, Dríada, 2004.
- Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, México, Cambio XXI, 1992.
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial TROTTA/UNAM/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998.
- *Materiales para una política de la liberación*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza Valdés, 2007.
- *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2011. .
- *Mimeo*. "Modernidad y *Ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría", exposición realizada en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 7 de febrero de 2012.
- *Mimeo*. *20 tesis de economía política* (en preparación).
- Epps, Brad, "Al sur y al este: la vertiente africana de los estudios transatlánticos postcoloniales", en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. 1. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, España, ANTHROPOS, 2010.
- Fanon, Franz, *Piel negra, mascararas blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- "Racismo y cultura", en *Contrahistorias*, Segunda serie, No. 17, septiembre 2011-febrero 2012.
- Faucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. de Elsa Cecilia Frots, 31ª. Ed, México, Siglo XXI, 2004.
- Fernández Lira, Carlos, y Luis Alegre Zahonero, *El orden de El Capital*, España, AKAL, 2010.
- Foladori, Guillermo, *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.

- Follari, Roberto A.; *Teorías débiles. (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Buenos aires, Homo Sapiens Ediciones, 2002.
- Fuentes Morúa, Jorge, *José Revueltas una biografía intelectual*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I, 2001.
- “Sobre la historia de la difusión de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*”, en *Polis. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, México, No. 02, Vol. 2, 2003.
- *El joven Marx y el joven Revueltas*, México, Tiempos Modernos, 2004.
- Gandarilla Salgado, José G., *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*, Argentina, Herramienta/CEIICH-UNAM, 2003.
- *América Latina en la configuración de la economía-mundo capitalista*, Prólogo de Carlos M. Vilas, 1ª. Reimpresión, México, CEIICH-UNAM, 2006.
- *El presente como historia. Crisis capitalista, cultura socialista y expansión imperialista*, Prólogo de Luis Arizmendi, México, CIIECH-Coordinación de Humanidades-UNAM, 2008.
- *Mimeo*. “Bolívar Echeverría y los *ethos* históricos del despliegue moderno/capitalista”, México, 2012.
- *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, España, ANTHROPOS/CEIICH-UNAM, 2012.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sanchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy, México, FCE/UNAM/Universidad Autónoma de Queretaro, 2007.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Debolsillo, 2009.
- Germaná, César, *El “socialismo indo-americano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstrucción del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Perú, Amauta, 1995.
- “Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina”, en *Sociológica. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, no. 1, agosto 2009.
- “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”, en *Nómadas*, Colombia, No. 32, abril, 2010.
- Gómez, Ricardo J., “Las falacias fundacionales de la economía positiva”, ponencia presentada en el *Primer Encuentro Metropolitano de Estudiantes de Posgrado de Economía*, realizado en el Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, el 24 de agosto de 2011.

González Casanova, Pablo, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Antología y presentación de Marcos Roitman Rosenmann, Colombia, Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2009.

----- *Sociología de la Explotación (Nueva edición corregida)*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Argentina, 2002.

Guerrero, Diego, *Historia del pensamiento económico heterodoxo*, Buenos Aires, Argentina, Razón y Revolución, 2008.

Hardt, Michael; y Antoni Negri, *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011.

Harich, Wolfgang, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Editorial Materiales, 1978.

Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2004.

Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México, Editorial Driada, 2008.

Hinkelammert, Franz J., y Henry Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, 2ª. Ed., Costa Rica, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008.

Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e Indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia, La Paz, Bolivia, Fondo Editorial Pukara, 2010.

Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, Traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2006.

----- *Crítica de la razón instrumental*, Argentina, Terramar Ediciones, 2007.

Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Introducción y Traducción de Juan José Sánchez, 8ª. Ed., Madrid, Editorial TROTТА, 2006.

Hubmann, Gerald, "Clásicos incompletos. Constelaciones filosófico-editoriales en Marx y en otros clásicos de las ciencias sociales", en Marcelo Musto (Coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011.

Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2006.

Jalife-Rahme, Alfredo, *Hacia la desglobalización*, México, Jorale editores, 2007.

Jiménez Lozano, José, "Sobre inditos, sabandijas y meninas", en Reyes Mate y Friedrich Niewöhner (Eds.), *El precio de la <<invención>> de América*, España, ANTHROPOS, 1992.

- Kuri Camacho, Ramón, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2008.
- Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Chile, Editorial Andrés Bello, 2000.
- Lefebvre, Henri, *Introducción a la modernidad*, Madrid, Editorial Tecnós, 1971.
- Lezama Lima, José, *Las Eras Imaginarias*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1971.
- *El reino de la imagen*, Selección, prólogo y cronología de Julio Ortega, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1981.
- *La expresión americana*, edición de Irlemar Chiampi, México, FCE, 2005.
- Linebaugh, Peter; y Marcus Rediker, *La Hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- Mamani Ramírez, Pablo, "Elites enfermas en Bolivia. La miseria de los 'poderes'", en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008.
- Mann, Charles C., 1941. *Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, traducción de Miguel Martínez-Lage y Federico Corriente, México, Santillana/Taurus, 2006.
- Marini, Ruy Mauro, *América Latina, dependencia y globalización*, Carlos Eduardo Martins antología y presentación, 2ª. Ed., Colombia, Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2008.
- Markus, György, "El legado de Marx-Una respuesta", en *Mundo Siglo XXI*, México, No. 21, verano 2010.
- Márquez Rodríguez, Alexis, "Dos dilucidaciones en torno a Alejo Carpentier", en *Casa de las Américas*, La Habana, Cuba, No. 87, noviembre-diciembre 1997.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la pampa*, Leo Pollman (Coord.), Ed. crítica, 2ª. Ed., México, FCE, 1996.
- "La literatura y la formación de una conciencia nacional", en *Lectura crítica de la literatura americana. La formación de las culturas nacionales*, selección, prólogo y notas de Saul Sosnowski, T. II, Caracas, Venezuela, Ayacucho, 1996.
- Martínez Marzoa, Marx, *Revolución e ideología*, Barcelona, Fontamara, 1979.
- Marx, Karl, *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, 10ª. Ed., T. III, Vol. 8, México, Siglo XXI, 2004.
- *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, T. III, Vol. 7, 13ª. Ed. México, Siglo XXI, 2004.

- *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, 26ª. Ed., T. I, Vol. 1, México, Siglo XXI, 2005.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Vol. I, 19ª. Ed. México, Siglo XXI, 2005.
- Marx, Carlos; y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, El Caballito, 2010.
- Mate, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de Historia>>*, Madrid, Editorial TROTTA, 2006.
- Méndez Rodenas, Adriana, *Severo Sarduy: el neobarroco de la transgresión*, México: UNAM, 1983.
- Menzies, Gavin, *1421. El año en que China descubrió el mundo*, Trad. de Francisco J. Ramos Mena, México, Debolsillo, 2006.
- *1434. El año en que una flota China llegó a Italia e inicio el Renacimiento*, Trad. de Marita Osés, México, Debolsillo, 2010.
- Mészáros, István, *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, México, Pasado y Presente XXI/Paradigmas y utopías, 2005.
- Miampika, Landry-Wilfrid, *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*, España, Editorial Verbum, 2005.
- Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, España, Gedisa editorial, 2007.
- Morales García, Gerardo, (Tesis de doctorado), *La heterogeneidad en el pensamiento clásico latinoamericano: Sarmiento, Martí, Vasconcelos y Mariátegui*, Heredia, universidad Nacional Sistema de Estudios de Posgrado-Facultad de Filosofía y letras, 2011.
- Moraña, Mabel, "Baroque/Neobaroque/Ultrabaroque: Disruptive Readings of Modernity" en www.mabelmorana.com/ARTICLES%20...files/Baroque.doc visitada el 08/05/2012.
- *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2004.
- O'Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o República*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.
- Ortega Reyna, Jaime, "Elementos para la reconstrucción del concepto de comunidad en Marx desde los *Grundrisse*", en Miguel Ángel Adame Cerón (Editor, compilador y coordinador), *Marxismo, antropología e historia (y filosofía)*, México, Ediciones Navarra, 2011.

- Ortiz, Fernando, *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación), Edición de Enrico Mario Santí, Madrid, CATEDRA, 2002.
- Ortiz, Gustavo, “¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?”, en *Pensares y quehaceres*, núm. 1, México, octubre 2005.
- Pajuelo Teves, Ramón, “El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Daniel Mato (Comp.), Caracas, CLACSO, 2002.
- “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”, en *Comentario Internacional*, no. 2, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2001.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 2004.
- *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 16ª. Reimpresión, México, FCE, 2008.
- Paz, Octavio; Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov, “La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones”, en *Vuelta*, Núm. 191, Año XVI, octubre 1992.
- Quisbert Quispe, Maximo, “Racismo y elites criollo-mestizos en el gobierno de Evo Morales”, en *Wilka*, Año 2, No. 2, Bolivia, 2008.
- Restrepo, Eduardo, *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.
- Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, 1ª. Reimpresión, México, ERA, 1986.
- *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, 4ª. Reimpresión, México, ERA, 1987.
- Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Editorial Extemporáneos, 1977.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en Bolivia de hoy”, en *Wilka*, Año, 2, No. 2, Bolivia, 2008.
- *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*, Buenos Aires, Tinta limón, 2010.
- Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la Razón Imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, Siglo XXI, 2010.
- Rodó, José Enrique, y Roberto Fernández Retamar, *Ariel/Calibán*, Prólogo y notas de Abelardo Villegas, México, SEP/UNAM, 1982.
- Rodríguez, Octavio, *La teoría del subdesarrollo del la CEPAL*, Prólogo de Raúl Prebisch, 7ª. Ed., México, Siglo XXI, 1989.

- Romano, Ruggiero, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*, México, FCE, 1997.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx y Los Manuscritos de 1844*, México, Ítaca, 2003.
----- *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
- Santi, Enrico Mario, *El acto de las palabras. Estudio y diálogos con Octavio Paz*, México, FCE, 1997.
- Santos, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Trad. Consuelo Bernal y Mauricio García Villegas, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes/Universidad de los Andes, 1998.
----- “De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro”, en Oliver Kozlarek (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
----- “Tesis sobre la diversidad epistemológica del mundo”, en *Educación Superior: cifras y hechos*. Año 6, Núm. 35-36, septiembre-diciembre 2007.
- Sarduy, Severo, *Escrito sobre un cuerpo. Ensayos de crítica*, Buenos aires, Editorial sudamericana, 1969.
----- *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974.
----- *Antología*. Prólogo de Gustavo Guerrero, México, FCE, 2000.
- Schiwy, Freya; y Nelson Maldonado-Torres, *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Cuaderno no. 1*, Introducción de Walter Mignolo, Argentina, ediciones del signo, 2006.
- Subirats, Eduardo, *Una última visión del paraíso*, México, FCE, 2004.
----- *Las poéticas colonizadas de América Latina*, México, Universidad de Guanajuato, 2009.
- Sweezy, Paul M., *4 Conferencias sobre o marxismo*, Trad. Waltensir Dutra, Río de Janeiro, Brasil, Zahar Editores, 1982.
- Taboada, Hernán G. H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE/UNAM, 2004.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro*, 2ª. Ed. México, Siglo XXI, 2010.
- Toro, Alfonso de, “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán”, en Susanna Regazzoni (Ed.), *Alma Cubana: Transculturación, mestizaje e hibridismo*, España, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

- Ugalde Quintana, Sergio, *La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana, de José Lezama Lima*, España, Editorial Colibrí, 2011.
- Vargas Lozano, Gabriel, *Más allá del derrumbe. Socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*, México, Siglo XXI/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.
- *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca, México, UAEM, 2007.
- Vargas Martínez, Gustavo, *América en un mapa de 1489*, México, Sociedad Cooperativa de Producción Taller Abierto, 1996.
- Veraza Urtuzuastegui, Jorge, *Lo comunitario más allá de la mercancía. Cuatro ensayos sobre el primer capítulo de El Capital, de Karl Marx*, México, Ítaca, 1997.
- *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*. México, Ítaca, 2004.
- Villari, Rosario (Comp.), *El hombre barroco*, España, Alianza Editorial, 1992.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1992.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Trad. Antonio Resines, México, Siglo XXI, 1976.
- *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, Trad. de Susana Guardado, México, Siglo XXI/CEIICH-UNAM, 1998.
- *El Capitalismo histórico*, 5ª. Ed., México, Siglo XXI, 2003.
- Weber, Max, *Ciencia y política*, Introducción de Juan Carlos Torre, Buenos aires, Centur editor de América Latina, 1980.
- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003.
- Weinberg, Liliana, *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, FCE, 2001.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel, 1976.
- Zizek, Slavoj, "Como volver a empezar... desde el principio", en Analía Hounie (Comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Argentina, Paidós, 2010.