

ETHOS Y COLONIALIDAD EN AMÉRICA LATINA. (UN DEBATE HIPOTÉTICO ENTRE BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y ANÍBAL QUIJANO)

jaime ortega reyna y victor hugo pacheco chávez

La controversia sobre las características que asumió la modernidad en América Latina es un debate abierto, que se ha inscrito ya como una línea de investigación sobre cuestiones estéticas, políticas e ideológicas de nuestro tiempo (Vargas, 2007: 89-98). Si bien han pasado los años en que se discutía sobre si alguna vez se había instalado la modernidad en América Latina (Veraza, 1997), o si era pertinente el concepto "posmodernidad" (el cual parecía inherente a la forma identitaria latinoamericana) para esa región (Santos, 1998; Arriarán, 1997), lo que parece sigue vigente, como una fuerte de derrotero, es aquella discusión que se deriva de la pregunta: ¿cuál ha sido el desarrollo de la modernidad y el capitalismo en esta región? Así, pues, el campo queda más restringido al desarrollo de ambos conceptos en una realidad histórica.

Actualmente el debate sobre los orígenes y desarrollo de la modernidad, más allá de la filosofía latinoamericana, conserva una fuerte presencia eurocéntrica, lo cual no ha impedido que existan conocidas interpretaciones que polemiquen y desmonten esta visión dominante. Quizá una de las más conocidas sea la de Enrique Dussel (Jameson, 2004: 27 y 28);¹ sin embargo, aunque el filósofo argentino-mexicano es uno de los personajes que más ha contribuido a plantear una teoría de la modernidad desde América Latina y ha derivado su propuesta hacia lo que él denomina "transmodernidad" (Dussel, 2004-2005:18), no ha sido el único latinoamericano en afrontar la cuestión. Aunque existen muy variadas intervenciones en este campo problemático, enfocaremos nuestra atención en dos intelectuales: Bolívar Echeverría² y Aníbal Quijano.³

Ambos han discutido temas relacionados con la modernidad, el capitalismo y la identidad latinoamericana, y lo han hecho desde finales de los años ochenta y principio de los años noventa del siglo anterior, en el auge del neoliberalismo, de la teoría posmoderna y de 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

Jaime Ortega Reyna

Maestro en Estudios Latinoamericanos y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Egresado de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

del capitalismo en América Latina e incluso han sido invitados en varias ocasiones a participar en 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 torna un gran distanciamiento.



A pesar de que existen temas y reflexiones en común, no existió nunca un diálogo o debate entre ambos autores. Quizá porque las diferencias son más fuertes y determinantes, al tener ellas que ver con la conceptualización sobre la configuración de la identidad latinoamericana que se da a través de la imbricación entre modernidad y capitalismo en la época de la conquista; es decir, si las bases de nuestra identidad están fundadas en el mestizaje o en la colonialidad.

En este panorama el presente artículo se propone analizar los derroteros que han tenido la discusión sobre la modernidad y el capitalismo en América Latina.

Sobre la definición de la modernidad

Bolívar Echeverría nos dice que por modernidad debemos entender dos aspectos centrales. Por un lado "el carácter peculiar de una forma histórica de totalización de la vida humana" (Echeverría, 2001: 145). Esto consiste en la totalización potencial de un discurso en el que la modernidad se presenta como una realidad en suspenso, que aún no está definida. Mientras que, por otro lado, se ve como una totalización efectiva que "se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas peculiares sumamente variadas" (Echeverría, 2001: 149). Se trasluce entonces un concepto más amplio de modernidad que el basado en la idea de la linealidad progresiva del liberal-positivismo en sus distintas versiones.

Por su parte, Aníbal Quijano señala que la modernidad 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 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 (Quijano, 2000: 302).

Un punto de confluencia entre ambos autores es el hecho de apuntar que la modernidad no se experimenta únicamente en la subjetividad, sino también en el plano de las relaciones sociales, mediadas por la aparición del capitalismo y de las formas de disciplinamiento y control social que les son propias a esta forma de producir y reproducir la vida humana.

Relación entre modernidad y capitalismo

Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría tienen como punto de atención un mismo problema: la relación que se establece entre modernidad y capitalismo. Esta relación indica ya, de hecho, una toma de postura con respecto al papel que desempeña América Latina en la historia. Pero demos un paso atrás antes de pasar a ese punto y situémonos en la concepción que nuestros autores tienen sobre dicha relación, es decir, veamos cómo establecen el surgimiento y especificidad, y luego pasemos a exponer cómo se presenta para ambos pensadores en América Latina.

Bolívar Echeverría introduce en su análisis de la modernidad una visión de larga duración, pues sitúa su origen en el siglo x en Europa, con el desarrollo de la neotécnica,⁴ la cual se presenta como la primera revolución tecnológica de alcance universal en Occidente. Aquí se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir una vida civilizada sobre la base de una diferente interacción entre lo humano y lo natural. Esto supondría que lo natural sería considerado como un contrincante/colaborador. Dos cosas son importantes a destacar de este periodo tecnológico: (1) sería el primer momento en que la humanidad abre las posibilidades de la abundancia, pues la interacción entre lo humano y lo natural se da a partir de una relativa escasez por el desarrollo tecnológico y (2) se abre también la posibilidad de que el trabajo humano no se "autodiseñe como un arma para dominar a la naturaleza en el propio cuerpo humano y en la realidad exterior" (Echeverría, 2008-2009: 10-12).

A partir del desarrollo del siglo xii, momento que conlleva la disipación del mundo sobrenatural, la llamada "muerte de dios", se comienza a contemplar la naturaleza como algo que podía ser explorado, invadido, conquistado y entendido (Echeverría, 2008-2009: 44-46); y con la creación de una economía-mundo europea, que ya no se regía sólo por el intercambio de equivalentes, sino que comenzaba a "promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una mediación técnica indispensable para la reproducción de la riqueza" (Echeverría, 2001: 179). Es decir, con estos dos hechos la historia de la modernidad y la del capitalismo se entrelazan. La modernidad tiene un fundamento: el constante cambio tecnológico que afecta todas las esferas de la vida humana. Empero, existe un desencuentro entre modernidad y capitalismo, pues ese mismo fundamento que la constituye plantea una contradicción que no se puede reconciliar: mientras la modernidad abre las posibilidades de la abundancia, sobre esa misma base el capitalismo crea una escasez artificial (Echeverría, 2001: 166).

Desde ese momento podemos observar algo que, a nuestro parecer, constituye una limitante de la teoría de Bolívar Echeverría; esto es,

que el predominio de Occidente en esa perspectiva puede rastrearse desde el siglo XII. Se debe a que Echeverría acepta la idea de Mounford 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 ese periodo, aparte de considerarse superficiales, se pueden observar como parte de una sola cultura: la occidental (Mounford, 1971: 130).

Para Aníbal Quijano, pensar la modernidad como 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 que sitúa 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 la 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" (Quijano, 2000: 282).

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 "sistema-mundo colonial/moderno" para hablarnos de cómo entender el surgimiento de la modernidad y su relación con el capitalismo en nuestra región.

El concepto "sistema-mundo colonial/moderno" es una contribución que Quijano hace a la noción de "sistema-mundo" de Immanuel Wallerstein.⁵ Para el último autor, el sistema-mundo, si lo simplificamos al extremo por cuestiones de espacio, constituye una "totalidad por ser único [y] no puede ser considerado más que como moderno porque precisamente surgió históricamente en la modernidad" (Agosto, 2003: 9). Lo que Quijano aportaría, en un ya clásico ensayo en coautoría con Wallerstein, es que América se convirtió, como ya señalamos, en un nuevo patrón de poder mundial, el cual se basa en dos ejes principales: el primero es la colonialidad, pues "todos los Estados de América fueron colonias formales, subordinadas políticamente a un puñado de Estados europeos" (Quijano y Wallerstein, 1991: 583). El segundo eje es que la creación de dicho patrón de poder tiene como fundamento la noción de raza (Quijano y Wallerstein, 1991: 10).

Esta idea se basa en el hecho de que "los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material" (Quijano, 2007b: 131). Dos son las consecuencias que se derivan de este planteamiento: (1) que sirve como el criterio básico de clasificación social de nuestra especie y (2) que



debido a él el capitalismo pudo consolidarse a través de la conquista de América como sistema de relaciones de producción. Es decir, desde la creación del “sistema-mundo colonial-moderno” el capitalismo actuó, y actúa, como engranaje de las distintas formas de control del trabajo.

En un momento volveremos a la cuestión de la identidad (Quijano y Wallerstein, 1991: 10). Cabe apuntar que aunque en el esquema de Quijano efectivamente la primera identidad del sistema-mundo colonial/moderno es la americana, habría que apuntar que lo es sólo en tanto que reactualiza las identidades con las que ya se habían confrontado los europeos. Cuando éstos llegan a América ya tenían una identidad definida y comienzan a explicar lo que hay aquí con lo que ellos ya conocían, por lo cual, no extraña que Hernán Cortés, al ver los templos de los indígenas, apunte que “tienen sus mezquitas y adoratorios” y, aún más, que los sacrificios humanos los hacen “en servicio del demonio” (Cortés, 1985: 21 y 22). Esto tiene dos consecuencias importantes: (1) reactualiza la diferenciación entre europeos y musulmanes; se puede ver la conquista de América como parte de la reconquista cristiana de los españoles y (2) al identificar a los indios con los herejes y sus ritos como adoración al demonio, más allá de una reminiscencia medieval, dicha identificación sirve como un elemento que, aunque sea de forma negativa, integraba a los pueblos de estas tierras en una misma historia, la historia de Occidente (Ette, 1992: 145).

La encrucijada de la modernidad

Si el siglo XVI se plantea como el siglo latinoamericano, al formar la economía del mundo moderna, el siglo XVIII es, desde nuestro punto de vista, el siglo de la encrucijada de la modernidad en ambos autores, pues es el momento de la lucha por dos formas alternativas que fueron definitorias en el despliegue de la modernidad en su aspecto plenamente capitalista.

La propuesta más importante de Bolívar Echeverría consiste en la tipología que hace de la modernidad. Ésta consta de cuatro *ethos*,⁶ o formas de vivirla (realista, romántico, clásico y barroco) que, aunque provenientes de distintas épocas, ninguna se expresaría de manera aislada, sino en la relación, convivencia o subsunción a las otras. 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”.

A pesar de la importancia del *ethos* barroco para la comprensión del desarrollo de América Latina, Echeverría no dejará de poner atención en lo que acontece en el norte de América, en el segmento anglosajón. Observar especialmente que a partir del siglo XVII se bifurca la modernidad europea y se crea en esa región una “modernidad americana”, la cual refuncionaliza el espíritu del capitalismo y crea “un ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume a la vida humana al capital” (Echeverría, 2008: 23). El agotamiento del *ethos* barroco en el siglo XVIII dejará el camino libre para que en los siglos siguientes la vía americana de la modernidad se instaure en el nivel planetario, pues si bien durante el siglo XIX la modernidad en Europa había derivado en su negación, con el proyecto comunista, en los Estados Unidos había llegado a su culminación. Es sólo a partir de la segunda posguerra europea cuando se da una simbiosis entre ambas modernidades, que ha llevado a la modernidad europea a una crisis de autodefinición, mientras que la americanización de la modernidad existe actualmente bajo el aspecto “*American Way of Life*” (Echeverría, 2008: 25 y 26).



Avancemos ahora sobre la propuesta del sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quien la discusión se remite a la caracterización, no del “*ethos*”, sino de la razón. Este autor menciona la importancia que tiene la diferencia entre los centros productores y los difusores de la modernidad en Europa. Nos dice que para los países del norte de Europa la idea de razón se ha entendido como “razón instrumental” orientada por medios y fines; mientras que en los países europeos del sur se concibió como una “razón histórica” orientada a través de los fines (Quijano, 1988: 105). Entre ambas existiría una diferencia, no sólo geográfica, sino también de concepción sobre el tipo de relaciones sociales que habrían de establecerse.⁷ Desde el siglo XVIII comienza un proceso que culminará un siglo después y que tiene que ver con el hecho de que la vertiente que él denomina “anglo-escocesa” alcanza la hegemonía en el nivel planetario, imponiendo la visión de una razón instrumental. Señala que desde el fin 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 tendría la forma de la razón histórica, subsumida al modelo instrumental dominante (Quijano, 1998: 106).

Sorprende el hecho de que a pesar de haber una leve confluencia en el despliegue de la modernidad que los dos autores nos presentan, en el sentido de que del siglo XVI al siglo XIX hay un predominio europeo, que desde el siglo XX perderá la hegemonía para cederla a

los Estados Unidos, sus posiciones teóricas no se acerquen en lo más mínimo, en cuanto a su apreciación del lugar que ocupa América Latina en ese despliegue, como veremos a continuación.

El lugar de América Latina en la modernidad

La situación de los planteamientos de los autores aquí analizados se ubicará, según nuestra lectura, de la siguiente manera: para Quijano es claro que la incorporación de América Latina permite apuntalar el fortalecimiento y la producción del capitalismo y, por lo tanto, de la modernidad; así, América Latina es el sujeto de la modernidad. Mientras que para Bolívar Echeverría, América Latina es un objeto, ya que su incorporación al sistema mundial permite apuntalar la construcción del mercado mundial capitalista. Empero, para este autor, América Latina también es un sujeto, en tanto que su presencia será la que finalmente posibilite 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, pues es el lugar y el tiempo de la configuración de la modernidad en América Latina.

Para Bolívar Echeverría la configuración de la modernidad en América Latina, y por lo tanto de su identidad, tiene como rasgo principal el *mestizaje*, porque el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII nos muestran 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 esa región están a punto de extinguirse. El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de “codigofagia”, en el que 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” (Echeverría, 2006: 214).⁸ Es decir, el proceso de mestizaje se da principalmente del lado de los indios. Al haber sido aniquilado su mundo histórico, la única manera de sobrevivir es no sólo a través de la aceptación del mundo histórico europeo, sino además por medio de la construcción del mismo, a pesar del rechazo de los vencedores (Echeverría, 1994: 31-36). Es por ello que el filósofo ecuatoriano apunta que el comportamiento típico de la forma barroca es “inventarse una vida dentro de la muerte”.

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 el que se postula que el origen de la modernidad es 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” (Quijano, 2007b: 129). Ese mundo histórico no era otro que el de las culturas originarias que exterminaron los conquistadores, tanto física como simbólicamente en esas tierras, imponiendo de esta forma una única identidad racial y colonial: la de indios (que al paso de los años se sustituirá por la noción de indígenas cumpliendo esa misma característica) (Quijano, 2007b: 131).⁹

Si bien Quijano plantea que el colonialismo político se eliminó con las independencias de América, no es así la colonialidad del poder y del saber. Esta dominación colonial “consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados” (Quijano, 1992: 438). 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, porque los Estados-nación latinoamericanos se crearon como Estados excluyentes, pues la población india quedó, y sigue, fuera de la esfera del poder político. Dicha 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 desindianización (“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. (Quijano, 2007a: 329)

Este planteamiento de Quijano sobre la anulación de la pluralidad de identidades con la modernidad tiene correspondencia, guardando las proporciones adecuadas, con la reflexión que hace Enzo Traverso acerca de la *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” (Traverso, 2001: 149).

Como se puede apreciar, no es casual que los caminos transitados por la modernidad en América Latina hayan sido distintos para estos dos autores.

Los caminos de la modernidad en América Latina

Bolívar Echeverría nos muestra el camino recorrido por la modernidad en América Latina de la siguiente manera: la aparición de lo barroco en esta región tiene que ver directamente con la conquista y con el agotamiento de la extensión, hacia la sociedad colonial, de las formas artísticas europeas, trasladadas desde la Europa mediterránea. Así, el barroquismo latinoamericano proviene del primer *shock* de la modernización del continente. Luego han existido otros tres *shocks* que han definido el desarrollo de la modernidad en Nuestra América: (a) el impuesto por el despotismo ilustrado y corresponde a la época en la que la España borbónica intentó dar un trato de provincia al continente, (b) el que se dio durante la consolidación de los Estados nacionales y (c) un último *shock* que se da a partir de la instauración del régimen neoliberal (Echeverría, 2006: 208 y 209).

Aníbal Quijano nos dice que en el siglo XVI “la simultaneidad y el desencuentro entre las prácticas sociales mercantilistas y los patrones y valores formales de origen señorial en la sociedad ibérica” marcaron el comienzo de la modernidad y del capitalismo en América Latina. En el siglo XVIII el cambio dinástico por los Borbones no fue ventajoso para las colonias, debido a que desarticuló la estructura comercial y estancó la producción manufacturera, beneficiando el comercio inglés por el Atlántico y creando una crisis de poder social y político que fundó las bases para la “balcanización” de la región. Esto tuvo como consecuencia la independencia de toda la región, salvo algunos territorios, como Brasil, que lo harán más tarde y de forma distinta, pero al no haber en este proceso fuerzas hegemónicas que logren afianzar un poder local, se establecen las bases de carácter dependiente de los países latinoamericanos al imperialismo europeo primero, y al estadounidense después. Y en el siglo XX América Latina quedará aprisionada en un nudo creado por las cuestiones de nación, identidad y democracia que generarán una crisis de poder aún no resuelta (Quijano y Wallerstein, 1991: 589-591).

Para ambos autores, la identidad latinoamericana es una cuestión no sólo cultural sino también política, pues abre la posibilidad de un proceso revolucionario al oponerse al monolitismo cultural de los Estados Unidos y a la catástrofe económica de la economía latinoamericana entendida únicamente como modernización, en Quijano desde el siglo XVIII y en Echeverría desde fines del siglo XX.

Ante esta cuestión, nuestros autores proponen salidas diferentes a la modernidad capitalista.

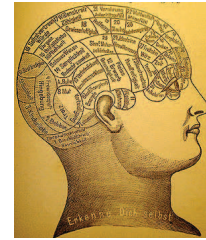
Salidas a la modernidad capitalista

Si plantear una teoría sobre la modernidad en América Latina es un trabajo sumamente complejo, dotarla de la posibilidad de dar una salida a los laberintos y problemáticas que se presentan es una tarea aún más ardua y difícil. Los dos autores que hemos analizado en este breve artículo han trazado ciertas líneas por las que uno puede empezar a moverse. Si bien Bolívar Echeverría mantuvo una crítica a lo existente y no ahondó demasiado en una posible salida del laberinto de la modernidad capitalista, nosotros creemos que se puede pensar en una posible solución a través de la recuperación que hace de la *forma natural*. Por su parte, Quijano ha enfocado sus estudios en lo que él llama la creación de una episteme otra, no eurocéntrica, cuestión que apenas comienza a tomar fuerza con el llamado giro decolonial. Veamos la forma en que esto se presenta en nuestros autores.

La teoría del *ethos* barroco en Bolívar Echeverría nos permite entender la peculiaridad del capitalismo en América Latina, pero no hay que olvidar que esta forma de ser del capitalismo en la región no representa en sí misma una modernidad alternativa, ya que, como nos dice el filósofo ecuatoriano, “creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y [] pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos” (Cerbino y Figueroa, 2003: 106). Cabe mencionar que con esta manera de ser del capitalismo tampoco se trata de mirar una tradición de pensamiento social latinoamericano, como aquella que se identifica con el “realismo mágico” de Alejo Carpentier, ya que para Echeverría ésta traiciona la artificialidad que le da vigencia a lo maravilloso y, más aún, “se construye toda una epistemología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo” (Cerbino y Figueroa, 2003: 112).

Entonces, de lo que se trata es de pensar, según Echeverría, de una “forma post-capitalista”, porque “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” (Cerbino y Figueroa, 2003: 107). Trascendencia que se da en el plano imaginario y no efectivo. De esta manera se puede observar que, para nuestro autor, pensar de una manera poscapitalista y sentar las bases de una modernidad no capitalista consiste en tratar de luchar contra el sentido enajenante de la modernidad capitalista.

La lucha contra la enajenación capitalista consiste en una recuperación de la forma natural del proceso de reproducción social en dos sentidos: en la reivindicación del valor de uso y de su aspecto



político. Permítasenos una larga cita para concluir nuestra reflexión sobre Bolívar Echeverría:

En el proceso de producción social, el proceso natural de reproducción se encuentra duplicado por un proceso que lo acompaña y que es precisamente al que podemos denominar proceso de reproducción político. Al trabajar y disfrutar, al producir transformaciones con valor de uso o consumir bienes producidos, el sujeto social simultáneamente prefigura y efectúa una determinada forma de sociabilidad, define la identidad de su *polis*, como sociedad concreta [...]

Esta capacidad de sintetizar o totalizar la forma de su vida social sería lo político básico o la politicidad fundamental del sujeto social. Y ésta sería, entonces, justamente, la capacidad que está siendo necesariamente reprimida y enajenada por el modo capitalista de la reproducción social. (Echeverría, 1986: 208 y 209)¹⁰

Ahora bien, en Aníbal Quijano la cuestión no está solamente en la pugna por una modernidad no capitalista sino que también 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 experiencia, a la heterogeneidad de la experiencia, a la heterogeneidad histórico-estructural de la existencia social, a la heterogeneidad/discontinuidad de la subjetividad” (Ríos, 2009: 40).

Después de alejarse de la versión socialdemócrata de la teoría de la dependencia, y de acercarse a los postulados de la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, Quijano ha ido planteando una crítica cada vez más fuerte a la teoría marxista, específicamente a lo que él denomina “materialismo histórico”;¹¹ es importante tenerlo en cuenta porque con ello niega que el marxismo haya sido alguna vez una opción política y epistemológica para superar las contradicciones que la colonialidad-modernidad no ha resuelto en América Latina, dado que representó una práctica y una epistemología de derecha (Quijano, s/f: 58).

Por ello, al plantear una posible salida a la modernidad capitalista, el sociólogo peruano nos dirá que ésta se encuentra en una tradición del pensamiento social latinoamericano que él ubica como “indoamericana”. Según Quijano, las independencias de América Latina habría que entenderlas 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” (Quijano, s/f: 52-55).



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. 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” (Quijano, 2007a: 312).

El pensador peruano César Germana nos dice que la descolonización del saber plantea aristas bien definidas (Germana, 2009: 61 y 62):¹² (1) *crítica al dualismo* y (2) *crítica a la objetividad*, que mantienen la separación entre sujeto y objeto. Las diferencias que establece el paradigma de racionalidad/modernidad están basadas en una desigualdad con un sentido jerárquico (Quijano, 1992: 442 y 443), llegando al grado de no reconocer las culturas no europeas como racionales. De esta forma, la relación que se establece es la de un sujeto (europeo) y un objeto (entendido como otras culturas que pueden ser conocidas o dominadas). Se puede observar que la relación entre la cultura europea y las demás fue pensada de la misma manera que la relación entre los individuos y la propiedad o el conocimiento, es decir, “como una relación entre un individuo y algo” (Quijano, 1992: 442 y 447).

(3) *Crítica a la visión de la atomización de la vida social* ya que ésta no es una cuestión de campos o saberes separados, en los que por un lado se encontraría la política; por otro, la economía, allende la sociología y más allá la antropología.¹³ Y, finalmente (4) *crítica al evolucionismo* que conlleva la idea de progreso. La idea de un avance continuo e ineludible de la sociedad ha establecido un vínculo entre progreso y barbarie, ya que se considera al primero como un triunfo de la superación animal, lo cual tiene como consecuencia que los que triunfan sean portadores de la humanidad, mientras los otros, los vencidos, son prescindibles para esa marcha triunfal. Cabe apuntar el señalamiento que hace el filósofo español Reyes Mate al respecto: “lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente” (Reyes, 2006: 41).

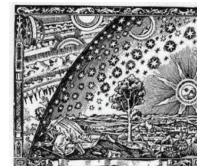
Consideraciones finales

El trabajo de ambos autores ha 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 (Ortiz, 2005: 38). 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 una de las personalidades centrales de la creación de un “pensamiento fronterizo” que trata de deconstruir la episteme dominante de una modernidad eurocéntrica (Mignolo, 2003: 112 y 113).¹⁴

Lo que nos interés a plantear es cómo se puede abordar el tema de las salidas a la modernidad capitalista en América Latina desde la perspectiva de un marxismo crítico. Creemos que se deben tomar en cuenta el desarrollo del marxismo y de la teoría crítica, ya que desde la década de 1980 estamos viendo un desplazamiento en el terreno epistémico, que hasta el momento sólo ha sido mencionado de manera explícita por José G. Gandarilla, 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 retotalizar la “práctica social de los sujetos escindidos por el conflicto entre el trabajo y el capital”, pero lo hace acosta de una “radical ausencia del otro”. Podemos ver que la teoría crítica reconoce la idea de totalidad pero no la de pluriversalidad o interculturalidad (Gandarilla, 2009: 12; 2010).¹⁵

Desde el punto de vista del marxismo crítico entendemos que la idea del mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría difumina la lucha de clases y cualquier antagonismo social y político, ya que para él el aspecto principal de esta propuesta es que el mestizaje se presenta como el sacrificio de las necesidades de una forma civilizatoria en pos de su mezcla con alguna otra civilización, y si bien tiene razón en que en se presenta “la posibilidad y al mismo tiempo la imposibilidad de esta universalización, de esta conjunción de múltiples figuras del mundo de la vida”,¹⁶ hay un reduccionismo cultural, sobre todo cuando nos dice que la destrucción del mundo histórico de las culturas prehispánicas se debió más por “la otredad de los europeos que por su acción propiamente dicha; más por la ‘excentricidad’ del belicismo de los europeos [] que por la superioridad técnica” (Echeverría, 2006: 239). Es decir, la destrucción de dicho mundo histórico, para Echeverría, se debió fundamentalmente a la fascinación que causaron los españoles en los indígenas. Si bien dicha fascinación desempeñó

un papel importante, sólo constituyó una primera parte de la trama de la conquista. Si intentamos ver la historia desde el punto de vista de los vencidos nos daremos cuenta de que no todos los indios se deslumbraron al ver a los españoles y también veremos la tenaz resistencia que tuvieron. No es casual que ciudades tan importantes como Tenochtitlán o el Cuzco fueran arrasadas en una franca disputa militar (León Portilla, 1967; 2007).¹⁷



En este sentido, creemos 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 también, sobre todo, porque es el momento cuando se está poniendo en juego la fundamentación política de América. Nos dirá Mario Ruiz Sotelo, recuperando la polémica entre Las Casa y Sepúlveda, que el primero “combatirá aquel principio de que América se erige sobre la nada, para lo cual era necesario reconocer la dignidad ontológica de sus habitantes antes de lo que él explícitamente llamará la invasión europea”.¹⁸ Ahora bien, si el siglo XVI es el siglo latinoamericano, el siglo XVIII es el que plantea la posibilidad del redondeo 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) (Marx, 2005: 4). Es importante tener esto en cuenta por dos motivos: (1) El desarrollo teórico que nos proponen ambos autores 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 al plantear una modernidad no eurocéntrica en tanto que establece el predominio de Occidente desde el siglo XII, Quijano se mantendrá dentro de un antieurocentrismo 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 antieurocentrismo que, estudiando la caída del imperio chino a fines del siglo XVIII, nos dirá que el predominio de Europa en el nivel mundial consta de apenas unos doscientos años.

La cuestión de la intersubjetividad de la que nos hablan dichos autores representa la posibilidad alcanzar el universalismo a través de una crítica a la enajenación capitalista, pues el nexo social entre los individuos dentro del capitalismo se presenta como el dominio de los individuos por abstracciones, haciendo que ya no dependan entre ellos mismos, es decir, que su relación ya no esté mediada por un vínculo de sangre (Marx, 2005: 92). Marx nos dirá que la “ajenidad y la autonomía con que ese nexo existen frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social” (Marx, 2005: 89). Por ello, Echeverría señalará que esa enajenación del hombre le quita su capacidad política: “el ejercicio

de su soberanía o autodeterminación política” (Echeverría, 2010: 12). De ahí que para Bolívar Echeverría, al igual que para Marx, el hecho de que el hombre sea un animal político le permite tener la “socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma”, no sólo en los momentos de peligro, como la guerra, o cuando la comunidad se reencuentra a sí misma, por medio de una revolución, sino también en la vida cotidiana, de una manera real en las instituciones y de una manera simbólica en la ruptura de la cotidianidad (Echeverría, 1998: 78).

Esto implica que no echemos en un saco roto la propuesta de Bolívar Echeverría pues, desde nuestro punto de vista, uno de los señalamientos fundamentales de su propuesta teórica es la reivindicación del proyecto comunista como un proyecto viable y alternativo a la modernidad capitalista.¹⁹ Nos dirá que no hay que partir de lo que ha sido superado y rebasado 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” (Echeverría, 2006: 116).²⁰

Bibliografía

- AGOSTO, Patricia (2003). *Wallerstein y la crisis del Estado-nación*, Madrid: Campo de Ideas.
- ARRIARÁN, Samuel (1997). *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México: UNAM.
- CERBINO, Mauro y José Antonio Figueroa (2003). “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, en *Iconos*, FLACSO, Quito: septiembre.
- CORTÉS, Hernán (1985). *Cartas de relación*, México: Porrúa.
- CORTÉS, Hernán (2003). *Cartas y memoriales*, edición, estudio y notas de María del Carmen Martínez Martínez, Madrid: Universidad de León / Junta de Castilla y León.
- DUSSEL, Enrique (2004-2005). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Paideia. Divulgación del Pensamiento Crítico*, año 2, vol. 2, núm. 8, México.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*, México: ERA.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2001). *Las ilusiones de la modernidad*, Quito: Tramasocial.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*, México: ERA.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México: UNAM / El equilibrista.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2008). “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*, México: UNAM / CISAN / ERA.

- ECHVERRÍA, Bolívar (2008-2009). "Un concepto de modernidad", en *Contrahistorias*, año 6, núm. 11, México (septiembre 2008-febrero 2009).
- ECHVERRÍA, Bolívar (2010). "Crítica a *La posibilidad de una teoría crítica* de György Márkus", en *Mundo Siglo XXI*, núm., 21, verano.
- ECHVERRÍA, Bolívar. *Conversaciones sobre lo barroco*
- ETTE, Otmar (1992). "Funciones de mitos y leyendas en textos de los siglos XVI y XVII sobre el Nuevo Mundo", en Kohut, Karl (ed.), *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Alemania.
- GANDARILLA Salgado, José (2009). "Lección 10. El aporte latinoamericano II. El programa de investigación modernidad-colonialidad", mimeo, México: CLACSO.
- GANDARILLA Salgado, José (2010). *Asedios a la totalidad: Categorías críticas sobre poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, tesis de doctorado, mimeo, México: UAM-I.
- GANDLER, Stefan (2007), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México: UNAM / UAQ / FCE.
- GERMANA, César (2009). "Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina", en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, núm. 1, agosto.
- HORKHEIMER, Max (2007). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Ediciones Terramar.
- JAMESON, Fredric (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Buenos Aires: Gedisa.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1967) *Visión de los vencidos*, México; FCE.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (2007). *El reverso de la conquista*, México: Joaquín Mortiz.
- MARX, Karl (2005). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 19ª. ed., vol. I, México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal.
- MIGNOLO, Walter D. (2009). "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción de-colonial)", en *Crítica y Emancipación*, año 1, núm. 2, primer semestre, Buenos Aires: CLACSO.
- MUNFORD, Lewis (1971). *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza.
- ORTIZ, Gustavo (2005). "¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?", en *Pensares y quehaceres*, núm. 1, México, octubre.
- QUIJANO, Aníbal e Immanuel Wallerstein (1991). "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 134, UNESCO, diciembre.
- QUIJANO, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad/razionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo Editores / Flacso/ Libri Mundi.
- QUIJANO, Aníbal (1988). "Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)", en *CEPAL*, núm. 35, Santiago, agosto.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "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.
- QUIJANO, Aníbal (2001). "Poder y derechos humanos", en Carmen Pimentel Sevilla (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, Lima: Cecosam.

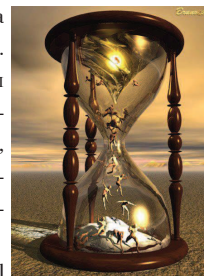


- QUIJANO, Aníbal (s/f), “Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Húmero*, núm. 53.
- QUIJANO, Aníbal (2007a). “El ‘movimiento indígena’, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina”, en Carlos Jáuregui y Mabel Moraña (eds.), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Puebla: Universidad de las Américas Puebla.
- QUIJANO, Aníbal (2007b), “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.
- RÍOS, Jaime (2009). “Aníbal Quijano: diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina”, en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, núm. 1, agosto.
- REYES Mate (2006), *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin <Sobre el concepto de historia>*, Madrid: Trotta.
- RUIZ Sotelo, Mario (2010). “La filosofía política hispanoamericana en la Modernidad Temprana”, ponencia presentada en el *Simposio: Filosofía de la Liberación*, mimeo, México.
- SOUSA Santos, Boaventura (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la modernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad de los Andes / Ediciones Uniandes.
- TRAVERSO, Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Madrid: Herder.
- VARGAS Lozano, Gabriel (2007). *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca: UAEM.
- VERAZA Urtuzuátegui, Jorge (1997). *Praxis y dialéctica de la Naturaleza en la posmodernidad a 100 años de la muerte de Engels a 150 de la redacción de las Tesis ad Feuerbach*, México: Ítaca.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*, México. Siglo XXI / UNAM-CHCH.
- ZIZEK, Slavoj (2010). “Cómo volver a empezar desde el principio”, en Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires: Paidós.

Notas

- ¹ Aunque la cita de Dussel sólo aparece en una nota a pie en la p. 183.
- ² Bolívar Echeverría estudió en la Universidad Libre de Berlín. Fue nombrado emérito de la UNAM y trabajó como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1997 recibió el Premio Universidad Nacional; en 2003, el premio Pío Jaramillo Alvarado; y en 2006, el Premio Libertador Simón Bolívar al Pensamiento Crítico. Falleció el 5 de junio de 2010 en la ciudad de México.
- ³ Aníbal Quijano es uno de los principales sociólogos latinoamericanos y autor de diversas obras sobre la dependencia, la economía popular y la cultura latinoamericana. Director del Centro de Investigaciones Sociales y de la revista *Anuario Mariateguiano* en Lima, Perú, y profesor de la Universidad de Binghamton en los Estados Unidos. Ha sido profesor visitante en distintas universidades.
- ⁴ Echeverría sigue en este punto las reflexiones de Lewis Mumford, para quien han existido tres revoluciones tecnológicas en Occidente: la primera se puede fechar en el

- siglo x; la segunda, en el siglo xviii; y la tercera, a mediados del siglo xx. En la primera revolución se encontraría la fase de la neotécnica. Véase, Munford (1971: 23, 126 y ss).
- ⁵ Para Wallerstein la economía-mundo europea que se crea durante los siglos xv y xvi está conformada por un centro, una semiperiferia y una periferia. En la semiperiferia se encontraban las siguientes regiones: “Nueva España, las Antillas, Tierra Firme, Perú, Chile, Brasil; o, mejor dicho, aquellas partes de estas regiones que estaban sometidas a un control administrativo efectivo por parte de los españoles o de los portugueses” (Wallerstein, 1979: 95).
- ⁶ La profundización de los distintos *ethos* rebasa los límites de este artículo, por lo cual remitimos al lector a la revisión de Bolívar Echeverría (1994: 19-21), “*Ethos barroco*”. Sólo apuntaremos que por *ethos* se está entendiendo “una manera de ser” o “actuar bajo”, en este caso, el capitalismo. Para una crítica a esta tipología, véase Stefan Gandler (2007), la tercera parte completa, especialmente de la página 430 a la 432.
- ⁷ La diferencia que hace Quijano entre “razón histórica” y “razón instrumental” empata perfectamente en lo que Horkheimer denomina “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 podría 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”. Véase, respectivamente, Max Horkheimer (2007: 16 y 17).
- ⁸ Cursivas en el original.
- ⁹ La idea de raza se verá envuelta posteriormente con la noción de color, debido a que en el siglo xviii el aumento de “mestizos” hará más compleja la clasificación social y se empezará a hablar de “blancos”, “negros”, “mestizos” e “indios”. Y a partir del siglo xix se le sumarán los “asiáticos” o “amarillos” y “aceitunados” u “oliváceos”. De esta forma también se fue creando el llamado eurocentrismo.
- ¹⁰ A lo largo de varios trabajos, Bolívar Echeverría va a retomar estas reflexiones (véanse 1998: 77-93; 2006: 261-272; 2008: 44-49).
- ¹¹ Quijano hace una diferencia leve pero significativa entre el pensamiento de Marx y de su herencia teórica: “El materialismo histórico es la versión más eurocéntrica de la herencia intelectual de Karl Marx. Proviene de la hibridación de algunas de sus propuestas teóricas con la perspectiva evolucionista y dualista del positivismo de fines del siglo xix, cuyo mayor exponente fue el filósofo inglés Herbert Spencer, y con la idea hegeliana de un macrosujeto histórico”. Esta hibridación se iniciará con Engels y predominará con la creación de la Unión Soviética. Véase Quijano (2001: 24).
- ¹² Seguimos en el fondo pero no en la forma esta observación de Germana.
- ¹³ Wallerstein plantea que la atomización de la vida social tiene que ver con la creación de las disciplinas científicas, llevada a cabo por el liberalismo del siglo xix. Véase Wallerstein (1998: 261).
- ¹⁴ Cabe mencionar que cuando Mignolo habla de Bolívar Echeverría es muy claro al decir que “respecto de Bolívar Echeverría, por el contrario, me situó en la vereda de enfrente” (2009: 260).
- ¹⁵ A pesar de que Echeverría nos habla de una pluralidad de modos de ser de la modernidad, vale la pena poner atención a la crítica que Stefan Gandler hace a la tipología de



los *ethos* históricos: “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 aun destruidos físicamente, determinados colectivos, más allá de toda lógica económica directa, se produce un gran silencio?” (2007: 460).

¹⁶ Echeverría, *Conversaciones sobre lo barroco...* p. 28.

¹⁷ Incluso, si se leen con atención las *Cartas de relación* de Hernán Cortés (1985), se pueden observar distintos pasajes de pueblos que no aceptan de buenas a primeras el vasallaje. Aún más, el Cortés conciliador y pacifista que sólo lucha en tanto que los indios lo agreden, sólo se puede ver en la primera carta, pues, al mandar la segunda carta al rey Carlos V, anexaba otra en la que apuntaba lo siguiente: “verá su Católica Majestad lo que en ellas yo tenía de pacífico y verá todo lo que ahora se ha revelado contra su real servicio y como yo me prefiero con el ayuda de Dios y con su real fervor, a mi costa tornarlo a pacificar e sujetar al dominio de Su Católica Majestad” (2003: 103).

¹⁸ La argumentación que ofrecerá Las Casas estará guiada por tres principios: (1) el reconocimiento de la racionalidad plena de los indígenas americanos; (2) la reivindicación de la historia propia de sus culturas y (3) la defensa de los derechos políticos que por naturaleza les asistían (Ruiz, 2010).

¹⁹ Si uno toma en cuenta la teoría de los *ethos* históricos, podrá observar que Bolívar desecha la viabilidad del *ethos* romántico debido a que para él ya no se puede esperar la superación de la modernidad a través de la ilusión de la revolución (Echeverría, 1998: 40 y 61-76), sin embargo, mantiene lo que para él siempre ha constituido el proyecto comunista: la crítica a la barbarie capitalista.

²⁰ Desde puntos de vista totalmente distintos, y recuperando la Idea del comunismo, han orientado sus reflexiones Badiou, Negri y Žižek, entre otros, especialmente el filósofo esloveno entrará en sintonía con Bolívar 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” (Žižek, 2010: 238).