

ANÍBAL QUIJANO Y BOLÍVAR ECHEVERRÍA, DOS LECTURAS SOBRE LA MODERNIDAD EN/Y DESDE AMÉRICA LATINA

Jaime Ortega Reina y Víctor Hugo Pacheco Chávez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:

Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano han sido parte de la pléyade de intelectuales que han buscado el sentido del desarrollo y despliegue de la modernidad capitalista en América Latina. Debido a que nunca discutieron de manera explícita el presente artículo trata de ahondar en aquellos nudos problemáticos que puedan encontrarse en ambos autores con la finalidad de mostrar sus puntos de encuentro, sus acercamientos y el alejamiento de dos de la teorías que se han desarrollado no sólo de la modernidad en, sino desde, América Latina, como lo son el *ethos* barroco y la colonialidad del poder.

Palabras clave:

Modernidad, capitalismo, *ethos* barroco, colonialidad.

Abstract:

Aníbal Quijano and Bolívar Echeverría have been part of the group of intellectuals who have sought the meaning of development and deployment of capitalist modernity in Latin America. Because neither are ever explicitly discussed this article tries to go into those knots that may be problematic in both authors in order to show their points of contact, their approaches and the removal of two of the theories that have been developed not only from modernity, but from Latin America, such as the "baroque ethos" and the coloniality of power.

Key words:

Modernity, Capitalism, Baroque ethos, Coloniality.

¹ Agradecemos a los integrantes del Proyecto de Investigación "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica", Proyecto PAPITT IN401111-3, coordinado por el Dr. José Gandarilla Salgado, por las críticas y comentarios realizados.

Recibido: 06/04/2013

Aceptado: 29/05/2013

INTRODUCCIÓN

Dentro de la inmensa gama de debates contemporáneos quizá uno de los más importantes para el contexto teórico y cultural de América Latina sea el de la relación entre modernidad y capitalismo. El afincamiento de los gobiernos progresistas en América del 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 qué manera podría ser superada dicha forma. En este sentido plantearse nuevamente cual ha sido el despliegue y el desarrollo de la modernidad en la región es una tarea de medular importancia.

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 Bolívar Echeverría, quién falleció en 2010; y, otro, es el sociólogo peruano Aníbal Quijano, 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. 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 desperdigada, fragmentaria, permite plantearse de nuevo viejas preguntas, desde ángulos distintos (Hubmann, 2011:81-90).

La reflexión de Echeverría y Quijano transitó algunas veces por sendas similares o contrapuestas, aunque en ellos no existiera un debate directo. En este artículo nos interesa mostrar cuáles son aquellos nudos temáticos en los que podríamos encontrar un debate fructífero para elaborar una teoría no eurocéntrica del despliegue y desarrollo de la modernidad en América Latina; así como también esbozar las posibles vías que ambos autores ofrecen para salir del laberinto de la modernidad.

MODERNIDAD E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

Una de las divergencias que podemos encontrar, tanto en Bolívar Echeverría como en Aníbal Quijano es la manera en cómo sitúan los orígenes espacio-temporales de la modernidad. Echeverría traslada la discusión del surgimiento de la modernidad

hasta el siglo X en Europa, en una visión deudora de las lecturas de Fernand Braudel, Lewis Mumford y Walter Benjamin a propósito de la técnica. El desarrollo de la neotécnica representa una manera distinta de relación entre la humanidad y la naturaleza. La modernidad es y ha sido, en esta visión, producto del desarrollo europeo. La modernidad noreuropea, que impulsó el calvinismo protestante fue el primer momento en que modernidad y capitalismo convergieron de forma plena (Echeverría, 2009; Echeverría, 2013).

Aníbal Quijano contrapone a esta visión un origen más acotado de la modernidad. Nos dice el sociólogo peruano, apoyándose en la teoría del sistema mundo de Immanuel Wallerstein, que modernidad y capitalismo forman parte de un mismo fenómeno: la constitución del sistema mundo capitalista. Empero, Quijano, no sólo repite las tesis de Wallerstein sino que las radicaliza para decirnos que la modernidad surge en América, pues es ella la que dota de sentido al sistema mundo que se está creando. Sin América no hay modernidad. Y como este sistema se establece sobre la base de la sojuzgación material y cultural de los habitantes originarios, haciendo que adopten los saberes y valores de los conquistadores, lo que en realidad se crea es un sistema-mundo colonial/moderno. El carácter colonial no sería exclusivo de momentos pre-modernos de Europa, ni de la época del "imperialismo clásico" que Lenin describiera, sino constitutivo de la propia modernidad y como tal, un dispositivo esencial del mundo moderno (Quijano y Wallerstein, 1992).

El despliegue de la modernidad trae aparejado el proceso de configuración de la identidad Latinoamericana. Para Bolívar Echeverría el mestizaje cultural se lleva a cabo a través de un proceso de *codigofagia*, es decir de dos códigos simbólicos que se devoran entre sí para ofrecer uno nuevo. La identidad producto de la *codigofagia* es una identidad evanescente debido a que siempre está en riesgo de perderse. Aunque la propuesta de Echeverría tendría que analizarse hasta sus últimos aspectos para ver el lado subversivo que conlleva y el cual le hace rechazar las propuestas multiculturalistas como un racismo disfrazado, no deja de tener los defectos que son propios de la noción de mestizaje, es decir, plantear una solución armónica entre los trasposos culturales de un grupo social a otro. Esto lo lleva a afirmar que los verdaderos criollos que surgieron a raíz de la conquista de América son los indios, (Echeverría, 2010: 202) pues ellos reactualizaron los valores de la civilización europea, todo a través del impulso del mito guadalupano. En este punto la historia parece ser que recorrió un sendero distinto, pues obviar que el cristianismo occidental se impuso de manera violenta quemando deidades originarias y destrozando centros ceremoniales para erigir los del conquistador, es tratar de dar una solución armónica a dicho proceso.

Por el contrario, Aníbal Quijano planteará que la noción de raza permite explicar la compleja configuración de la identidad que surgió en Latinoamérica con la creación del sistema-mundo colonial/moderno. La heterogeneidad estructural de América Latina señala la pervivencia de distintos sistemas culturales y productivos entrelazados dentro del sistema capitalista de producción que se instauró en la región. La raza, o la racialización de las relaciones productivas, es lo que jerarquizó y sirvió (o aún sirve), como engranaje de la sociedad. Pero a la vez que estructura el sistema societal también va subordinando todas las prácticas culturales y sociales a los patrones del hombre blanco occidental, de una manera violenta (Quijano, 1989).

Aquí el momento más claro de la divergencia a propósito de la constitución del mundo moderno. Ambos tienen una preocupación similar: esclarecer la identidad y el lugar de América Latina en la configuración de la modernidad. Habrá que decir que una posible explicación de esta situación está dada por el propio lugar de enunciación de ambos: Echeverría habla desde la cuna del mestizaje, del discurso integrador e incluso del Estado pseudo indigenista con un discurso más elaborado; Quijano en cambio tiene más claramente presente las sociedades andinas –Perú, Bolivia, Ecuador– que, desde los tiempos coloniales hasta los más recientes, han sido escenario de constantes, reiteradas y muy radicales insurrecciones indígenas, incluso produciendo un pensamiento político radical (Bonfil Batalla, 2001).

ETHOS BARROCO Y COLONIALIDAD DEL PODER

Las propuestas de mayor envergadura que han planteado nuestros autores y donde se juega su interpretación de la especificidad de la modernidad en América Latina tienen que ver con el desarrollo del *Ethos* barroco y la colonialidad del poder. Desde nuestro punto de vista, si bien estas propuestas pueden verse como contrapuestas, quizá un intento de acercamiento pueda desplegar las posibilidades no sólo heurísticas de una nueva manera de replantear la temática que estamos desarrollando, sino también pueda ofrecer una manera de vislumbrar un horizonte, que apunte no sólo a plantear la resistencia a la barbarie capitalista, sino la centralidad de la política. Momento primordial ahora que algunos movimientos no sólo han devenido poder condensado en el Estado parte de sus programas y proyectos políticos –cosa que hace unos años parecía imposible—, sino que en momentos en que la mundialización del capital parece estar a punto de lograr una subsunción real de todas las esferas de la vida.

La propuesta más importante de Bolívar Echeverría consiste en la tipología que hace de la modernidad. Ésta consta de cuatro *ethos* (Echeverría, 1994: 19-21)² o formas de vivir el orden social (realista, romántico, clásico y barroco) que aunque provenientes de distintas épocas, ninguna se expresaría de manera aislada, sino en la relación, convivencia o intento de subsunción de una sobre las otras. Es en el *ethos* barroco en donde se juega el problema de la resistencia al capitalismo. La noción 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 –planteada 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” (Echeverría, 1994: 29).

El barroco es una puesta en escena del dramatismo de la modernidad, dicho dramatismo consiste en que la modernidad capitalista dominada por la valorización del valor en lugar de liberar las potencialidades de lo humano, para alcanzar lo que Marx decía que era el reino de la libertad, las anula y se vuelve en su contra. Por ello, ese mismo drama es, a la vez, el freno necesario, del que hablaba Walter Benjamin, que detiene el momento de catástrofe a la que la modernidad capitalista llevaría a la modernidad. El barroco reinventa la destrucción de la forma natural estableciéndola como una “cualidad de segundo grado” (Echeverría, 1994: 21).

El gran drama que pone en escena el final del siglo XVI y el principio del siglo XVII; es el drama del mestizaje: Nos muestra a una España en decadencia que ha perdido el interés por América, a la vez que podemos ver a los pueblos indígenas 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 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” (Echeverría, 2006: 214; cursivas en el original). 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

² La profundización de los distintos *ethos* rebasa los límites de este artículo, por lo cual, 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. (Gandler, 2007: 430-432).

histórico europeo sino 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”.

La noción de sistema-mundo colonial/moderno parte de la perspectiva de Wallerstein, como ya vimos, pero adquiere un sentido más radical. 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” (Wallerstein, 2003: 66). 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” (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

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” (Quijano, 2001: 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 (Quijano, 2001: 12-13).

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 (Quijano, 2001: 19-20).

En este sentido 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, 2007: 129). 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) (Quijano, 2000: 131). No hay pues otro camino que encarar la transformación del modelo político que se ha heredado en América Latina, para poder plantear una salida coherente a la “cuestión indígena”. No hay, en ésta perspectiva, lugar para la emancipación social sin la transformación o de-estructuración de ese Estado moderno, producto del proyecto colonial y, por tanto, necesariamente excluyente del mundo indígena.

Dentro de la noción de mestizaje de Echeverría se corre el riesgo de quedarse en 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 jugó 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 con los españoles y también veremos la tenaz resistencia que hicieron no es casual que ciudades tan importantes como Tenochtitlán o el Cuzco fueron arrasadas en una franca disputa militar. 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 sobre todo porque es el momento donde se está jugando la fundamentación política de América.

LA MODERNIDAD CAMINA POR SU LADO OSCURO: EL RACISMO

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*.³

Para ambos autores el racismo es una cuestión que ha atravesado las distintas relaciones de trabajo, de cultura y de género. Con el despliegue de la modernidad en los siglos XVI al XVIII se da un proceso de etnización 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 raigambre étnica y pasa a una forma más elaborada y sistemática. Para esta nueva modalidad Echeverría ha acuñado el neologismo de *blanquitud*, (Echeverría, 2010: 57-86) mientras Quijano habla de un proceso de “europeización de la subjetividad de los indios” (Quijano, 2007b:311). El cambio de una manera de racismo a otra ya había sido analizada por Franz Fanon pero 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 (Fanon, 2011:100).

Sin embargo, ésta 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” (Echeverría, 2010: 62). 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” (Echeverría, 2010: 67).

Bolívar Echeverría señala que la identidad capitalista se lleva a cabo bajo la concreción de un modo de producción específico. Esto refiere a que la identidad original dentro del capital es la identidad que está dada por el fundamento de la

³ La *negritud* refiere 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”. 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” (Césaire, 2006: 86-89).

valorización del valor que deviene capital. Esta manera de pseudo-concreción de la identidad es enajenada en una “identidad nacional”. (Echeverría, 2010: 59-60; Echeverría, 1984: 179-195) Esta identidad está ordenada a partir del *ethos* capitalista del puritanismo del noroeste europeo. (Echeverría, 2010: 60). 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* (Césaire, 2006). 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*.

Para Quijano 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” (Quijano, 2007: 302). Si bien Quijano plantea que el colonialismo político se eliminó con las independencias de América, no es así la colonialidad.

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— 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 (Quijano, 2007: 329).

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 *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).

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 (Quijano, 2007b: 313).

SALIDAS DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

Si plantear una teoría sobre la modernidad en América Latina es un trabajo sumamente complejo, dotar a la misma 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 donde uno puede empezar a moverse. Si bien Bolívar Echeverría mantuvo una crítica a lo existente y no ahondó demasiado en una posible salida al 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 hacia lo que él llama la creación de una epistémica otra, no eurocéntrica, cuestión que apenas comienza a tomar fuerza con el llamado giro decolonial.

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 del 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

post-capitalista 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 exponer de manera rápida la reflexión de Bolívar Echeverría, en cuanto a que una crítica a la enajenación capitalista en el fondo es recuperar la politicidad del sujeto.

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 social⁴ (Echeverría, 1984:208-209).

La construcción de una teoría de la enajenación en Echeverría se mantiene en lo que él denomina el discurso crítico de Marx (Echeverría, 1984). Este discurso trata de socavar los cimientos de la sociedad burguesa y se muestra como una reivindicación del proyecto comunista como un proyecto viable y alternativo a la modernidad capitalista.⁵ En este sentido, 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” (Echeverría, 2006: 116).

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

⁴ A lo largo de varios trabajos Bolívar va a retomar estas reflexiones. (Echeverría, 1998:77-93; 2006: 261-272; 2008: 44-49).

⁵ 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.

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” (Quijano, 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 como “materialismo histórico”.⁶ Esto 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 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

⁶ 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. (Quijano, 2001: 24)

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 2007b: 312).

El pensador peruano César Germana nos dice que la descolonización del saber plantea aristas bien definidas (Germana, 2009: 61-62)⁷ 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: 15) llegando al grado de no reconocer a 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: 15).

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 (Wallerstein, 1998: 261). 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” (Mate, 2006: 41).

Un aspecto que nos gustaría enfatizar y sin el cual no queda expuesta de manera clara su aceptación o rechazo de la teoría marxista es aquello que se podría denominar un cambio de sentido dentro de la Teoría Crítica. Es decir, que 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”

⁷ Seguimos en el fondo pero no en la forma esta observación de Germana.

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, ahí donde 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”, 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. De esta manera es que el giro decolonial, en el cual se inscribe Quijano, se presenta como un relevo o cambio de sentido para la Teoría Crítica (Gandarilla, 2012: 177).

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 Latina⁸ (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 como una de las personalidades centrales de la creación de un “pensamiento fronterizo” que trata de de-construir la episteme dominante de una modernidad eurocéntrica⁹ (Mignolo, 2003: 112-113).

Nos gustaría terminar diciendo que este trabajo es un pequeño esfuerzo que permite calibrar la importancia de reflexionar sobre las distintas escuelas de pensamiento latinoamericano que han indagado en el tema de la modernidad, el capitalismo y la colonialidad, a través de un análisis comparativo en cuanto a sus enfoques y conceptos que han formulado, con el fin de vislumbrar las posibilidades efectivas que tiene el proyecto moderno 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, como es el caso de Echeverría, o en una tentativa de llevarlo hacia otros planos cuando la práctica social y teórica exige “ir más allá de la modernidad” misma y no sólo de su sometimiento por el capitalismo, como propone Quijano.

⁸ Tanto Samuel Arriarán (2007: 93-94) como Armando Bartra (2011: 84-88) han tratado de ir más allá de los planteamientos de Echeverría tratando de buscar una respuesta política a la modernidad capitalista.

⁹ Una de las derivaciones más importantes que ha tenido la teoría de Quijano es que ha servido como punto de partida para plantear la descolonización en procesos políticos como el boliviano. (Negri, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIARÁN, Samuel (2007). *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*. México: Ítaca.
- BARTRA, Armando (2011). *Tiempos de mito y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones de Felipe Carrillo puerto a Evo Morales*. México: Ítaca.
- BONFIL Batalla, Guillermo (2001). *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA.
- CERBINO, Mauro; y José Antonio Figueroa (2003). "Barroco y modernidad alternativa: Diálogo con Bolívar Echeverría", en *Iconos*. p. 102-113.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo. Introducción por Immanuel Wallerstein*, Madrid: AKAL.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2013). Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx, México: Ítaca.
- (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- (2008). *La americanización de la modernidad*. México: CISAN-UNAM/ERA.
- (2006). *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- (2003). *Conversaciones sobre lo Barroco*. [En colaboración con Horts Kurnitzky]. México: RED UTOPIA/Jitanjáfora Morelia Editorial.
- (2009). *¿Qué es la modernidad?* Cuaderno 1. México: UNAM.
- (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco, Bolívar Echeverría*. México: UNAM/El Equilibrista.
- FANON, Franz (2011). "Racismo y cultura", en *Contrahistorias*. No. 17. p. 97-106.
- GANDARILLA SALGADO, José G. (2012), *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, España, ANTHROPOS/CEIICH-UNAM.
- GERMANA, Cesar (2009). "Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la restructuración de las ciencias sociales de América Latina", en *Sociología. Revista del Colegio de Sociología del Perú*. No. 1. p. 49-67.
- HUBMANN, Gerald (2011). "Clásicos incompletos. Constelaciones filológicas-editoriales en Marx y en otros clásicos de las ciencias sociales". En *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. p. 81-90. Marcelo Musto (Coord.). México: Siglo XXI.

- MATE, Reyes (2006). *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin* <Sobre el concepto de historia>. España: Trotta.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: AKAL.
- NEGRI, Et. Al. (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*, Buenos Aires, CLACSO/Waldhuter Editores.
- ORTIZ, Gustavo (2005). “¿Es posible una modernidad alternativa en América Latina?”. En *Pensares y quehaceres*. No. 1. Pp. 45-59.
- QUIJANO, Aníbal (2009). “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*, No. 1. p. 19-41.
- (2007). “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. En *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. p. 123-146. Oliver Kozlarek (Coord.). Buenos Aires. Biblos.
- (2007b) “El ‘movimiento indígena’, la democracia y los asuntos pendientes en América Latina”. En *Colonialidad y crítica en América Latina*. Bases para un debate. p. 299-335. Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña (Eds.). México: Universidad de las Américas Puebla.
- (s/f). “Las paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Húmero*. No. 53. p. 30-59.
- (2001). “Poder y derechos humanos”. En *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*. P. 9-25. Carmen Pimentel Sevillana (Ed.). Lima, Perú: CECOSAM.
- (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. p. 201-246. Edgardo Lander (Ed.). Caracas: UNESCO-IESALC/FACES/UCV.
- (1992). “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, [en coautoría con Immanuel Wallerstein], en *RICS*, No. 134. p. 583-591.
- (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. p. 11-20.
- (1989). “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*. p. 29-51. Heinz R. Sonntag (Ed.). Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO.

— (1988). "Otra noción de lo privado, otra noción de lo público. (Notas para un debate latinoamericano)". En *CEPAL*. No. 35. p. 101-115.

TRAVERSO, Enzo (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

WALLERSTEIN, Immanuel (2003). *El Capitalismo histórico*. 5ª. Ed. México: Siglo XXI.

— (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI/CIICH-UNAM.

OXÍMORA

Revista
Internacional
de Ética y Política

OXÍMORA, un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman, es un foro de comunicación, participación y retroalimentación que promueve la divulgación, la creatividad y el intercambio con un sentido interdisciplinario y abierto a la multiplicidad de saberes que caracteriza el conocimiento como solidaridad.

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/index>

Filosofía política, social y del derecho | Sociedad civil e instituciones políticas | Ciudadanía y Derechos Humanos | Poderes estatales y movimientos sociales | Política, economía y globalización | Género, diferencia y alteridad | Bioética, filosofía y éticas aplicadas | Filosofías del sujeto y la cultura | Dinámicas interculturales | Arte y estética |

PRÓXIMO NÚMERO | OTOÑO 2013

DIMENSIONES DE LA CRISIS EN EUROPA; PROPUESTAS ALTERNATIVAS

http://revistes.ub.edu/public/journals/25/CALL_CRISIS_EUROPA.pdf

Plazo de recepción de propuestas | 30 de septiembre de 2013 |
oximora@ub.edu