

**Abrir la colonialidad.
Bolívar Echeverría y el siglo XVII americano.**

Open coloniality.
Bolívar Echeverría and the American 17th century.

Por: Gogna, Ramiro*

Universidad Nacional Autónoma de México;
México.

Email: gognaramiro@hotmail.com

Fecha de recepción: 16/03/2021

Fecha de aprobación: 12/06/2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1715349>

Resumen

En el presente artículo se exploran los efectos que sobre la historiografía (filosófica) colonial producen las reflexiones de Bolívar Echeverría. Su lectura del siglo XVII largo, la problematización de las herramientas conceptuales para leer ese pasado son útiles para deshacer ciertos mitos del análisis de la época colonial y la historia americana. Para comprender la especificidad del aporte de Echeverría vamos a contrastar sus métodos y conceptos con el discurso crítico de la colonialidad de Aníbal Quijano.

Palabras clave: colonialidad, prácticas barrocas, siglo XVII americano, historiografías críticas.

Abstract

This article explores the effects on colonial (philosophical) historiography produced by the reflections of Bolívar Echeverría. His reading of the long seventeenth

* Es doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde también realizó una maestría en Estudios Latinoamericanos. Licenciado en filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, actualmente es docente e investigador de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, y realiza una investigación posdoctoral desde el Instituto de Investigaciones Filosóficas, con apoyo de Conycet. gognaramiro@hotmail.com

century, the problematization of conceptual tools to read that past are useful to undo certain myths of the analysis of the colonial era and American history. To understand the specificity of Echeverría's contribution we will contrast his methods and concepts with the critical discourse of coloniality of Anibal Quijano..

Keywords: coloniality, baroque practices, American seventeenth century, critical historiographies.

Cómo citar este artículo:

APA: Gogna, R. (2021). El pensar, el mero vivir, la intersección. Una perspectiva poscolonial. *Nuevo Itinerario*, 17 (1), 32-59.

1.

Los problemas historiográficos planteados por Bolívar Echeverría sobre el siglo XVII americano abren una perspectiva diferente de las críticas contemporáneas de la colonialidad. Al recortar el “siglo xvii americano” como un conjunto móvil de saberes y prácticas, con determinaciones propias, positivas, Bolívar no reconstruye la llamada “colonialidad” como un bloque compacto e invariante. Sus análisis conducen a quebrantar inercias conceptuales, proponiendo estudios de la relación de una cultura con lo que excluye no estáticos sino en metamorfosis. Acaso el concepto de *historia* -la reconstrucción- que despliega Bolívar, es un lunar intempestivo en el mapa de los criticismos actuales que se constituyen como contrapartes de una “colonialidad” o “modernidad”, de sus lógicas de poder y saber, pero hacen de trescientos años de historia americana una llanura homogénea.¹

2.

¹ Remitimos al lector a una discusión más profunda, más sólidamente fundada en bibliografía sobre los debates de la colonialidad a textos del que escribe (Gogna, 2016) estas líneas en las que se comenta principalmente la obra de Santiago Castro-Gómez, y se sitúa la problemática de la modernidad-colonialidad en Walter Dignolo y Enrique Dussel.

Colonia es una locución que ha tomado tal lugar en los discursos y vocabularios académicos actuales, una voz cuya fortuna es hoy tan extendida, que hace considerar si no pesa sobre ella los sueños de una época, si no informe sobre una preocupación a evaluar. Se anuncia la rebelión contra ese orden (la *colonialidad*) y se presenta esta divisa crítica como el estandarte de nuevos saberes y prácticas, pero la historia *efectiva* de ese mundo colonial es metódicamente subestimada. Bolívar parece construir otro tipo de, otro procedimiento para, describir conjuntos históricos, cuyo enunciado disparador dice: *imaginemos que 1492 no existe*.

3.

Para Bolívar Echeverría un método histórico-crítico no debe ser ingenuo, debe considerar ciertos obstáculos, evitar juzgar una época sólo desde el punto de vista de si es o la culminación de un momento anterior, o si es el anuncio de una circunstancia posterior. El siglo XVII americano tiene un drama histórico específico que no se deja captar por claves aglutinantes y homogeneizadoras. Con fórmulas transhistoricas sólo logramos igualar los discursos y las prácticas pretéritas a nuestros actuales decires y quehaceres. Bolívar propone analizar no la época colonial en términos de alago o rechazo, sino remitir, más bien, las prácticas y saberes a sus propias condiciones de realización, a las reglas que rigen las fuerzas en disputa en un campo dado, en un momento dado.²

El modo de reconstrucción de Bolívar Echeverría es artificio metódico que pone énfasis analítico en las situaciones de *disimultaneidad* de los acontecimientos, en la multiplicidad de orígenes y planos superpuestos. La *historia* ordenada en el relato de Bolívar codifica eventos “inabarcablemente múltiples y variados a lo ancho del planeta y a lo largo del tiempo”, descubre la formación de un “acontecer abigarrado” (1998: 136)

El concepto “*disimultaneidades*” opera como una hipótesis sistemática para la reconstrucción histórica de Echeverría. Un conjunto histórico no tiene *una* palanca que es girada por unos sujetos concientes, para transformar radicalmente el mundo. A Bolívar le

² No hemos consultado las tesis doctorales de Rafael Polo Bonilla - *La luz tranquila pero implacable de los días comunes: ethos barroco y vida cotidiana en Bolívar Echeverría*- y de Víctor Hugo Pacheco - *Para una heurística de la modernidad en América Latina : análisis de las propuestas de Bolívar Echeverría y Anibal Quijano*-, pero compartimos con ellos el doctorado en filosofía de la UNAM, así como la maestría en estudios latinoamericanos dirigida por José Guadalupe Gandarilla Salgado, así como las clases y lecturas de otros especialistas en Bolívar Echeverría, como Carlos Oliva Mendoza (2013) cuyo libro no he citado pero ha sido una guía de lectura.

interesan aquellas situaciones en las que “formas clásicas” visten los nuevos procesos; en las que un saber todavía refiere a objetos nuevos con elementos del discurso que destruirá. El siglo XVII le permite a Bolívar estudiar la “disimultaneidad en la constitución y la combinación” de acontecimientos como saberes y prácticas que se “repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista.” (1997: 167) ³

Lo dicho y lo hecho, los acontecimientos y las prácticas discursivas en la América barroca colonial, muestran rasgos disímiles: por un lado, reactivan el ímpetu original de las antiguas formas para impregnar las fuerzas nuevas, por otro, ven en los nuevos saberes solamente un recurso para el perfeccionamiento de los antiguos, pretenden incorporar lo novedoso pero para sostener con revitalizado furor la ortodoxia. Llegará el día, hacia fines del siglo XVIII, que no se tratará de mejorar los objetos dados sino de cortocircuitar el mundo práctico y cambiar las reglas.

El barroco en América no se capta por un concepto de historia que anude, en la inmanencia de su desarrollo, las distintas configuraciones culturales como perfeccionamiento o decadencia de un principio pre-programado. Bolívar sugiere que consideremos la historia como hecha de múltiples núcleos que diseminan en forma centrípeta sus discursos y prácticas en situaciones disímiles. No se trata de reconstruir el pasado para demostrar la dialéctica interiorizada de una Historia, sino la “historia global de diversificación”, las formaciones dispersas en el espacio histórico: su descomposición, la bifurcación geo-histórica de sus determinaciones, cuya reconducción a la “totalidad” (o se diría *sistema-mundo*, *época*, *cultura*) se efectúa necesariamente *a posteriori*.⁴ (Echeverría, s/f)

El “ethos barroco” es una ficción teórica, el nombre de un conjunto histórico-práctico, que permite a Bolívar Echeverría describir una matriz productiva de múltiples productos culturales –sea un texto, un personaje, un modo de comportamiento– en la *simultaneidad* de sus operaciones, en toda la amplitud del escenario de la modernidad. De este modo Bolívar renuncia a las vías concretizadoras que las historiografías “nacionales” ofrecen. Construye un

³ En otro lugar afirma Echeverría: “los primeros diseños del automóvil lo imaginaban como una carroza sin caballos, y no como un verdadero vehículo autopropulsado. Las formas derivadas de una técnica tradicional ven en la nueva técnica solamente un recurso para su propio perfeccionamiento. El mundo práctico del siglo XIX ve en la máquina del siglo XX sólo una manera de aumentar sus dimensiones.”

⁴ Echeverría hace serie con otras reflexiones anti-hegelianas de la historicidad americana, tales como la “deconstrucción experimental” de la filosofía de la historia y la posibilidad de una dialéctica sensible a las realidades asincrónicas de José Sazbón (2002, 311), o las críticas a la filosofía de la historia hegeliana de Arturo A. Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981)

tratamiento de la historia efectiva que es refractaria de las historiografías que se componen desde el “mirador político”⁵. Esta no consideración de la dimensión “política” produce un efecto positivo en la reconstrucción histórica ya que permite (tiende a) descentrar el personaje-sujeto central del historicismo (el criollo o el mestizo como *el* sujeto latinoamericano). No por remitirnos a un tipo de “conciencia” comprenderemos los textos barrocos: por motivos metodológicos Bolívar abre el juego y realiza una descripción multidimensional del proceso. Se opone a las tendencias que, para comprender la diversidad de formaciones históricas, construyen el problema de la “cuestión nacional” y la búsqueda de una inteligibilidad de la lucha por la emancipación “nacional” de los pueblos dependientes. El “prejuicio nacionalista” sería como un órgano que permite y obstaculiza: permitió “percibir y tematizar la variedad y la complejidad del proceso dialéctico”, pero a la vez operan como una franja de refracción de la narración histórica de la cultura moderna, obturando el análisis de las sociedades americanas” (1998: 166)

Echeverría más bien prefiere reconstruir espacios geohistóricos amplios, que se desenvuelven en duraciones lentas, y establecer correlaciones entre saberes y prácticas en cada momento de ese escenario móvil.

4.

Según ciertos análisis contemporáneos muy extendidos las lógicas de la colonialidad del poder, la modernidad y el capitalismo habrían nacido en 1492. Suele hacerse de esa fecha reveladora el signo de una experiencia histórica invariable (captada por conceptos invariables) vigente desde el siglo XVI hasta la actualidad. Bolívar por su parte, más que origen fijo, describe escalonamientos y discontinuidades. América era una en 1540, otra en 1645, diferente en 1750 que en 1821.

Los discursos no son los mismo, los sujetos no se mantienen estables, las prácticas no son estáticas, lo *Otro* no está siempre a la misma distancia; la ley, el dinero, la política, la economía, el trabajo, la servidumbre y la libertad, la muerte y la vida, el cuerpo, el matrimonio y los parentescos, la población, lo excluido, no empieza siendo lo que más tarde será. Acaso

⁵ “En el proyecto criollo elitista predomina lo político, mientras en el proyecto criollo de abajo predomina lo económico, es decir, el plano de las relaciones más inmediatas de producción y consumo; una especie de acuerdo no concertado, de ‘proyecto’ objetivo, al que la narración histórica tradicional, que le reconoce privilegios al mirador ‘político’, ha dado en llamar proyecto criollo”, (Echeverría, 1998: 64)

antes que *una* genesis, Bolívar Echeverría permite reconstruir la multiplicidad de los orígenes y puntos de discontinuidad en el proceso histórico americano: 1521, 1577, 1645, 1750, 1821...

La colonia no es un período homogéneo como un bloque de mármol sin tallar. No deberíamos desecar ese mundo hojaldrado, sino más bien distinguir, describir las múltiples prácticas constituyentes de subjetivaciones y objetivaciones. Son formas de hacer historia *desde arriba* apelar a categorías transhistóricas como: paternalismo, conquista espiritual, “sociedad dual” o “heterogénea”, colonialidad del poder, a la trinidad de “raza, sexo y clase”, a los opuestos simples de colonizador /colonizado o el indio / el conquistador, etc. Son modos unilaterales de comprender el universo colonial en su devenir escalonado: recortan el objeto de análisis desde un perfil simple o triple, siendo que el mundo que aspiran a describir muestra una densidad irreductible a esas nociones. Al buscar reconstruir un drama específico dentro de la llamada época colonial, Bolívar se pone en la posición reflexiva de narrar lo ocurrido (lo dicho y lo hecho) como lo que está ocurriendo, reactiva la fuerza de aquellos conflictos pretéritos y procura evitar subordinarlos a una narración continuista del presente. El mundo barroco es un campo de fuerzas hoy sin gloria, sin embargo, es un estrato cuyos fragmentos virtuales duran más allá de sus condiciones iniciales de aparición, recodificados.

Lo paradójico de las reconstrucciones retrospectivas de la “colonialidad” es que no hablan de la *sociedad* pretérita a la que refieren. Aquello que se ha desplazado, borrado en estos modos de reconstruir el pasado, aquello de lo que no puede hablar este discurso porque no quiere desatarse del mástil de los conceptos *presentes*, es la sociedad colonial efectiva, su funcionamiento y dinámicas internas, sus saberes y prácticas, su economía y política. Sería como desaparecer cordilleras enteras de la superficie del mundo colonial, como borrar ríos enteros sería no atender a la resistencia que nos pone el material documental, los discursos, los enunciados en tanto que acontecimientos singulares.

Detrás de la topificación de esta fecha (1492) se perfila la sombra de un tipo de anacronismo que hace del presente la clave del pasado, como si hoy finalmente la teoría hubiera descubierto las contradicciones fundamentales (antes desapercibida: hoy al fin por un *corte de esencia* al presente, conocidas) de la historia americana. ¿No estarán articuladas en el análisis la noción de un espacio único de *la* colonialidad, con la construcción del “indio” como una naturalidad no-política opuesta al político colonizador? La problematización de Bolívar ayudaría a dismantelar esta contradicción congelada, el presunto *modelo* de las relaciones de dominación colonial.

¿Cómo construir y pensar de otro modo la historia de la modernidad, las relaciones entre modernidad y América Latina? ¿Cómo ofrecer un contrarretrato de la modernidad que no oponga aquellas entidades históricas, ni que las disponga en cuadros sucesivos de una historia? ¿Y si pensando de otro modo descubriéramos dimensiones de nuestras realidades, cierta duración de relaciones de dominación que aún nos sujetan? ¿Si afirmáramos que la colonialidad está en la génesis de América y la Modernidad, cómo evadirnos de interrogar por las relaciones de poder que en 1492 cuajaron y se expandieron hasta el presente? Preguntas como estas pueden ir marcando el círculo temático a partir del cual Quijano propone pensar. Este nuevo círculo que puja por emerger se aparta y critica cierta mirada sociológica que se perfila en el pensamiento latinoamericano del siglo xx y que es tributaria –por el instrumental de análisis, por los supuestos y los modos de concebir el conocimiento- de un modo de racionalidad que el autor connota como “eurocéntrica”.

El modo eurocéntrico de producir conocimiento se asienta sobre una serie de supuestos que conforman el balcón mismo desde el que observa. Es importante destacar una tesis central de Quijano: desmontar aquel paradigma revela la “coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad- modernidad” (Quijano, A. 2014, 63) La Europa colonial, envalentonada por sus conquistas de ultramar construye una “idea” o “perspectiva de totalidad” correlativa de aquellas experiencias; pieza maestra, tal idea de totalidad proyectó sobre las sociedades históricas la imagen de una “estructura cerrada, articulada en un orden jerárquico, con relaciones funcionales entre las partes”, con una “lógica histórica única para la totalidad histórica”, y regida por una racionalidad que determina una relación de “sujeción de cada parte a esa lógica única” (Quijano, A. 2014, 69). Si el colonizado le decía al colonizador que esta “perspectiva mental” homogeneizante que traía consigo estaba reñida con una realidad múltiple y abigarrada, el colonizador respondía: peor para la realidad. La sociedad americana que estaba naciendo –como toda sociedad moderna, sostiene Quijano-, pasaría a ser concebida como un “macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica” (Quijano, A. 2014, 68). Relacionados con el anterior aunque derivados, otros puntos conforman la panoplia eurocéntrica o “instrumental”. Un segundo punto articulador de la problemática, es una concepción del tiempo como “secuencia histórica unilineal y universalmente válida” (Quijano, A. 2003, 219) que establece un movimiento de rotación entre dos polos contrapuestos y distantes entre sí, y cuyo recorrido es necesario para toda forma de sociedad. Este esquema polar de la historia se transcribe a su vez en una comprensión “dual” de las sociedades americanas (pre-capital/capital, no-europeo/europeo, primitivo/civilizado,

tradicional/moderno, etc). Un tercer termino que la perspectiva de la colonialidad reconoce, es la tendencia a codificar las diferencias culturales en términos raciales y a naturalizar las jerarquías que de ese modo se establecen.

Ni América, ni la Modernidad pueden ser comprendidas si partimos de la forma de intelección que implican aquellos supuesto. De no deshacernos, dicen, de ellos no podremos comprender que: a) la colonialidad está en los orígenes de la Modernidad y del Capitalismo, b) que América Latina ha sido capitalista desde sus orígenes, c) el carácter dependiente de su inserción en el mercado capitalista mundial es histórica y estructural o externa e interna, c) que la colonialidad del poder es el fundamento de las relaciones de dominación. Estas afirmaciones pueden referirse, en el análisis de Quijano, a un único proceso desde el siglo xvi hasta el siglo xx.

La emergencia de la colonialidad del poder como problema requiere entonces un replanteo de los métodos, del campo a investigar y de las periodizaciones. El “giro metodológico”, sostiene Castro-Gómez, que permite comprender la “dinámica de constitución del capitalismo como sistema-mundo”, implicaría una genealogía “ampliada hacia el ámbito de macroestructuras de larga duración, de tal manera que permita visualizar el problema de la ‘invención del otro’, desde una perspectiva geopolítica”. Para este autor, el concepto de “colonialidad del poder” ofrece este insumo al pensamiento critico en América Latina, “al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por los Estados modernos se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea” (Castro-Gómez, S. 2003, 151, 153)

Para Quijano colonialidad del poder es fundamento del capitalismo como sistema mundial ya que determina su constitución como: a) una “articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo –esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil– en torno del capital y de su mercado”; b) un escenario histórico en el que entran en escena nuevas identidades históricas como “indio”, “negro”, “blanco” y ‘mestizo’”; c) un sistema interdependiente donde la ganancia es realizada en beneficio de alguien distinto del productor directo que es, en consecuencia, desposeído de ella a través de la legitimidad que otorga la idea de “raza” (Quijano, A. 2014, 83)

Si queremos pensar la “colonialidad” del poder, debemos reconocer que el “poder” tiene dos planos de desenvolvimiento y que, para ser captados, debemos desplazar la mirada del estado al sistema interestatal y de la explotación de clase a la multiplicidad de las

dominaciones. Este doble descentramiento le permite a Quijano comprender la efectucción concreta local/global del poder. Respecto del primer corrimiento, el dialogo con Wallerstein es central. Al final de *El moderno sistema mundial* (vol. I) el historiador propone un “repasso teórico”, donde vuelve con mayor detenimiento sobre las categorías teóricas que su análisis puso a trabajar. Allí propone un criterio para identificar los “sistemas sociales” relativamente autónomos: la autonomía interna de su evolución (o de su dinámica). Wallerstein (y Quijano) extrae, a partir de esa premisa, una conclusión radical: la mayor parte de las unidades históricas a las que estamos habituados de pensar como sistemas sociales (desde las “tribus” hasta los Estados—nación) en realidad no lo son. Son unidades dependientes, o mejor, interdependientes. Los únicos sistemas propiamente dichos que ha conocido la historia son, por una parte, las comunidades de auto-subsistencia y, por otra, los “mundos” (los imperios—mundo y las economías—mundo). Los sistemas mundiales se definen como “sistemas sociales reales” “por el hecho de que su autoinclusión como entidades económico-materiales está basada en una división extensiva del trabajo, y de que contienen en su seno una multiplicidad de culturas”⁶

¿Qué significa que la raza (el “genero” o la “clase”) sea el fundamento del poder, que es el instrumento más eficaz de dominación? “El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”, sentencia Mariátegui en el capítulo sobre el “problema del Indio” de los *Siete ensayos*. A su vez, en un texto redactado por el amauta para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires en 1929: “El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza”.⁷ (Mariátegui, JC. 1989, 213) A partir de ese filón es que Quijano puede sostener que la idea de “raza” es la base misma del poder en América Latina. Desde esa perspectiva se establecieron desigualdades en el nivel de desarrollo biológico entre los humanos, las diferencias de naturaleza en lo europeo y lo no-europeo. ¿Esto significa que el poder, movilizado a partir de los recursos estratificadores del racismo y el etnicismo, es una relación externo que domina desde afuera los sujetos? La subordinación de las otras culturas respecto de la europea –afirma Quijano- no es una “relación exterior”, sino que consiste en

⁶ “Lo que caracteriza a un sistema social, desde mi punto de vista, es el hecho de que la vida en su seno está en gran medida autoincluida y que la dinámica de su desarrollo es en gran medida interna [...] Tal vez deberíamos considerar la idea de autoinclusión como un absoluto teórico, una especie de vacío social, raras veces visible y aún más implausible de crear artificialmente, pero que aun así constituye una asíntota socialmente real...”, (Wallerstein, I. 1979, 490).

⁷ “La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas”, (idem.)

una “colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario”. (Quijano, A. 2014, 87).

El crítico de la colonialidad arremete contra las pretensiones de expresión directa de una realidad por la racionalidad moderna. Sin embargo, esta crítica procede de un modo equivalente, es decir, realiza también una “corte de esencia en la tajada del presente” que le permite fundar una política específica, y una articulación entre su construcción teórica y los acontecimientos históricos. Quijano liga su proyecto de reinterpretación historiográfica de América Latina con un diagnóstico contemporáneo de nuestras sociedades. En las nuevas condiciones de “globalización” están dadas las posibilidades para una “autocrítica del presente” que nos conduciría a desembarazarnos, al fin, de todo aquello que niega las diferencias y las heterogeneidades.

Según esta mirada no hay acceso a lo real sino a condición de descubrir la contradicción fundamental que desgarrar el trabajo humano y enmascara la organización visible de la sociedad. La racionalidad eurocéntrica reproduce a nivel simbólico, la alienación que reina en la práctica; no puede constatar, por lo tanto, que en la “crisis actual del paradigma europeo de conocimiento racional está en cuestión su presupuesto fundamental, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto” (Mignolo, W. 2001, 63) En este “punto histórico crítico” que es el presente se manifiestan nuevamente conflictos de larga y lenta gestación, emergen actores sociales con proyectos de “reoriginalización” y resistencia a la colonialidad del poder. No es difícil mostrar que Quijano imagina a los sectores dominados como constituyendo, por su propia naturaleza, un residuo de negatividad irreductible a la totalidad social, y que fracasados los proyectos nacionales, el socialismo y la Revolución, la alternativa se resuelve en una política intercultural de “indulgencia ante la diferencia”. ¿Acaso se plantea que una ruptura o cambio de paradigma se realiza a partir del reconocimiento de una realidad que estaba ahí dada, que las teorizaciones anteriores no alcanzaron a ver y que ahora, por fin, con la nueva teoría estamos en condiciones de reconocer? Todo esto tiene un fundamento conceptual que es posible mostrar.

Aquí se observa la función explícita del historicismo en la economía de este tipo de discurso. Aquel sirve de “sutura ideológica” que permite extraer de la noción de “heterogeneidad” consecuencias valorativas específicas, es decir, posibilita el tránsito de lo descriptivo a lo normativo. Este salto no es posible –si se quiere producir un determinado efecto- sin una narrativa de corte historicista que coloque dicha “teoría” en el horizonte de un

proceso teleológico orientado a la realización de un valor: democracia multicultural, reconocimiento de la diferencia, etc. Quijano no deja de insistir en ello cuando describe que es el proceso del desarrollo capitalista, la fragmentación de todos los planos de lo social, ha generado la proliferación de las prácticas heterogéneas articuladas en torno de cuestiones étnicas distantes de todo esencialismo asfixiante. Desde esta mirada hay una “racionalidad eurocéntrica”, con su mirador totalizador, que no puede comprender el carácter “histórico-estructuralmente heterogéneo” de América Latina, así como tampoco puede comprender la multiplicidad de las subjetivaciones políticas.

Así el actual crítico descolonizador enlaza sus descubrimientos teóricos de que todo orden social es contingente, resultado de prácticas de poder, con la opción política por uno de esos ordenes: el definido por las reglas de la democracia moderna, liberal y pluralista, que permitiría a partir de la multiplicación de los espacios públicos, la expresión de la creciente proliferación de identidades que caracterizan a nuestras sociedades. De modo que el salto de una crítica al pensamiento homogeneizante a una política intercultural no es necesario, como lo practica Mignolo cuando sostiene que la “descolonización epistemológica” sería un acicate para “una nueva comunicación intercultural” (Mignolo, 2001, 69) Al identificar ambos –la crítica de la colonialidad y la política intercultural- realiza un deslizamiento ilegítimo del terreno fáctico al normativo y anuda, solapadamente, sus descubrimientos teóricos a una opción política puntual.

La mentada “descolonización” es pensada como una revolución epistemológica, como una escatología desde la que toda la historia se bascula. Los críticos de la “modernidad colonialidad” como Aníbal Quijano se piensan ubicados en un paradigma opuesto a la episteme moderna. Este es estatus de conocimiento que se otorga a sí mismo. No podía ser de otro modo ya que no se pueden observar desde sí mismo todas las condiciones y supuestos de un determinado orden de saber que ha dominado nuestro modo de conocer y pensar ininterrumpidamente durante 500 años. Ubicado en otro registro, en otro orden de preguntas, revolución epistemológica mediante, la perspectiva de la colonialidad se apresta a una refiguración de los saberes y de las prácticas en América Latina. Sin embargo, puede mostrarse que la “ruptura” anunciada por este encuadre se expone en lenguaje que, para abreviar, llamaremos “historicista”; por lo tanto, la cesura declarada no se produce –o más bien se produce en un nivel y en unos términos que será preciso especificar-. Además las descolonizaciones (epistémicas o políticas) presuponen un esquema interpretativo que hace,

tal como sospecha Echeverría, de la “revolución” el centro articulador absoluto del discurso historiográfico sobre las transiciones históricas en la modernidad.⁸ La “revolución” es el gran *analogon* (y la condición) de la historia moderna, el modo de percibir la historia diseminada de la modernidad “a través del filtro de la utopía revolucionaria”: esa práctica política como referencia comparativa de todas las acciones, la acción-tipo que se repite (o no) en la historia universal. Así, esa rejilla no es más que un mirador que selecciona de la historicidad de América Latina, que pondera (o descarta) como acontecimiento narrable, aquello en lo que sea reconocible el signo de la “transformación radical de sí misma” de una realidad (1998: 46) Si la historia de América debe ser juzgada por ese ideal de transformación, aquellas épocas donde esos signos no se registran (por ejemplo la América barroca) pierden todo interés para la reflexión contemporánea. Bolívar Echeverría, guevarista revolucionario en sus concepciones políticas en los años '70 y '80 —es decir que miraba la historia de América como a la espera de la conflagración transformadora—, renuncia, en una reconfiguración de aspectos de su método histórico-crítico, a la categoría de *revolución* como vocable analítico único de la temporalidad modernidad.

5.

Concepto de capitalismo. Bolívar desarrolla investigaciones sobre la teoría del valor de Karl Marx desde la década de los 70. Hitos de estas reflexiones son la compilación de textos *El discurso crítico de Marx*, los artículos “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” y “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”. Por otro lado, textos como *Modernidad de lo barroco* o el ensayo aforístico *Ziranda. Fragmentos*, son como papiros envueltos al interior de una cascara de nuez donde resume su máquina de pensar. Estos últimos ya presuponen la teoría del valor de Marx y son testimonio de su apuesta vigorizadora de la crítica de la economía política, ampliada a la

⁸ Más adelante sostiene: “Cada vez más se hace necesario en la investigación actual revisar la imagen dejada por el Siglo de las Luces francés sobre el carácter puramente reaccionario, retrógrado, premodernizador de la Iglesia Católica postridentina, y de la Compañía de Jesús como el principal agente de la actividad de esa Iglesia; Es necesario revisar esta imagen por cuanto muchos de los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó nefasta la actividad de la Iglesia postridentina y de la Compañía de Jesús se encuentran ahora en crisis [...] la Iglesia postridentina y la Compañía de Jesús no pueden ser definidas como antes, que no son exclusivamente esfuerzos tardíos e inútiles por poner en marcha un proceso de contra-reforma”, (65, 67)

dimensión semiótica y cultural de la reproducción social (ampliación producida, cabe subrayarlo, por efecto de la incorporación de materiales de la etnografía y la historiografía)

Bolívar Echeverría cuando describe las mutaciones de los modos de reproducción social concide con autores como Ernesto Laclau (1973) y Ruy Mauro Marini en la discusión sobre los *modos de producción* en América Latina. Estos últimos, a diferencia de Andrés Gunther Frank por ejemplo, afirman más bien que el capitalismo es un fenómeno tardío en América. Sin máquinas de vapor, sin locomotoras, sin tierras alambros, sin trabajadores libres, no hay capitalismo. El problema es conceptual: el *capital* existe desde que existe realidad humana, diseminado en miles de pueblos por el mundo; en la América del siglo XVII había capital, no *capitalismo*. El capitalismo, según la teoría de Marx que Bolívar busca refinar, reescribir, se describe por ser un tipo de producción (y consumo) del excedente, de riqueza social, no por el modo en que circula la mercancía de unas manos a otra en el mercado (local o global)

Un “diálogo imaginario” entre Marx y Braudel puede ayudarnos a comprender el concepto de capitalismo que Bolívar Echeverría construye. Marx y Braudel, coinciden en algunos aspectos. Ambos reconocen la vigencia de temporalidades diferentes del acontecer histórico, captan la simultaneidad y yuxtaposición de los acontecimientos, se interesan por la diseminación geográfica, antes que por encadenamientos sucesivos y simples. También insisten tanto “en el carácter determinante de los fenómenos que se rigen por la temporalidad lenta como en el carácter permanente o de ‘larga duración’ que ellos tienen”.

Ambos autores permiten reconocer órdenes múltiples de determinación histórica, sobredeterminados por el nivel propiamente material-económico. “Aunque ambos autores las nombren de modo diferente, reflexionan sobre el juego complejo de interacción entre tres legalidades diferentes y autónomas -coexistentes, después de haber decantado sucesivamente a lo largo del tiempo- que constituyen la ‘lógica’ del acontecer histórico en la modernidad capitalista”. (1995: 112-114) La vida capitalista es, entonces, una peculiar combinación de gravitaciones de tiempos y sus duraciones.

Al zócalo de la reproducción social Braudel llama “civilización material”, de lento devenir, sobre la que se desenvuelve una “economía mercantil”, y una tercera dinámica específicamente capitalista no se despliega sino desde el siglo XIX (1995: 105) Es decir, capitalismo no quiere decir anulación de las formas no capitalistas de reproducción social, sino que éstas son recodificadas y mantenidas en determinadas condiciones de subordinación (o

dependencia). La transición a una economía capitalista moderna no es la nulificación simple, el franqueamiento de una línea, de las formas en que el ser humano organizó anteriormente la producción, la circulación y el consumo de sus bienes, sino que su configuración como totalidad social se construye justamente sobre una interacción continua de niveles, comportamientos y estructuras. “Aunque le precedieron en la historia, ellos permanecen siempre activos y, pese a estar sometidos por él, mantienen su normatividad específica y la hacen valer de manera muchas veces callada pero siempre decisiva”. La vida humana se organiza, en la modernidad capitalista, a partir de la puesta en crisis generalizada de todas las civilizaciones materiales no capitalistas, pero todas quedan coloreadas y sometidas al fenómeno de la “equivalencia general”, a la lógica del valor valorizándose según leyes independientes de la vida humana y el mundo natural. (1995: 116, 123)

Para Echeverría el “capitalismo como una realidad que no coincide plenamente ni se identifica con la vida económica mercantil.” (1995: 128) Es necesario reconocer una discontinuidad dentro de la historia de la modernidad, una transformación en la forma en que se produce la subsunción del *valor de uso* por el *valor de cambio*, desgarrando todos los planos de la reproducción social. El mundo barroco, cuando todavía dominaba la economía mercantil, ironiza Bolívar, es una sociedad “antediluviana.” En el siglo XVII no existía el capitalismo ni en Inglaterra, salvo que se quiera sostener que el mono *ya* es el hombre. En esa América, no hay proletarios, es decir, asalariados libres o, más bien, esa condición no era la norma de la sociedad; no hay *clases*: es una sociedad sin clases y despótica, lo que no significa que sea una sociedad sin antagonismos ni sin división.⁹

Desde el siglo XIV, en las ciudades mercantiles del Mediterráneo, despegó un proceso de descentramiento de la vida social y la instalación del mercado como centro de gravitación de un mundo emergente. Se trata de un “proceso de pérdida de vigencia de la forma cultural arcaica, presente en el valor de uso, y su subordinación a las exigencias informes, abstractas, de la realización del valor.” (1998: 142) Esta lenta decantación, puede ser rastreado temprano “antes de la época en que, con la ‘invención de América’, la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la idea de su finitud dentro del Universo infinito, un

⁹ “El paso de esa doble “figura antediluviana del capital” a la figura propiamente moderna, la productiva, no es un paso continuo y gradual [...] Es un paso que implica por el contrario una ruptura y una “toma de decisión” que la vida económica del siglo XVII no llega a realizar. La incursión del capitalismo en el terreno del proceso productivo, “que le *es* extraño por naturaleza”, según Braudel, o que es “por fin su lugar adecuado”, según Marx, es la necesidad histórica que el siglo XVII pretende trascender”, (1998: 126).

acontecimiento profundo se había hecho ya irreversible en la historia de los tiempos lentos y, en los hechos de larga duración, una mutación en la estructura misma de la ‘forma natural’ del proceso de reproducción social, del sustrato civilizatorio elemental, venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario.” (1998: 145)

6.

La historiografía de Bolívar no hace del barroco el signo de las anunciaciones, de los precursores, de los anticipadores, ni de las decadencias: es la historia de una actualidad pasada. A través de saberes y prácticas llama a estudiar, incluso en los restos fragmentados, el proceso como *siendo*. Un tipo de texto, una clase de acción, la posibilidad de hablar o no de ciertos temas, son como documentos, acontecimientos positivos, tienen un ritmo, una materia, una fecha insoslayable y el que busca descifrar, conversa con ellos y los hace hablar. Sin referencia a esas positivities, narrar los acontecimientos de la colonia barroca –o la sociedad que fuere- se transforma en mera ilustración de teorías provadas para otras realidades, mera historia de lo familiar y continuo.

Además, el acercamiento al material documental nos enfrenta al problema del vínculo entre los saberes del pasado, y lo que hoy nosotros creemos saber sobre la época colonial. La verdad permanece ubicua. La perspectiva que rompe un modo de pensar, y se presenta como nueva, no es la que *a priori* conoce el pasado según categorías forjadas para la comprensión del presente; tampoco se impone una mirada teórica por el hecho de reconocer *objetos* no vistos por las otras lecturas. Si partiéramos de los documentos, y no de la verdad histórica que supuestamente hoy poseemos, otra sería la reflexión sobre el devenir de lo dicho y lo hecho en América.

7.

Bolívar plantea problemas históricos referidos al siglo XVII americano en por lo menos tres registros: (1) la constitución de una formación social, el *mediterráneo* americano, un circuito de intercambio, un modo de circulación y consumo furtivo que señalan un desequilibrio en la

balanza de las rentas reales, un modo de explotación del trabajo, un estado de población; (2) el discurso filosófico barroco: las reflexiones sobre el símbolo, las alegorías, las filosofías del “concepto” contenidas en las artes de ingenio que hacían del lenguaje un objeto sobre el que intervenir para amplificarlo, un tipo de teología *sui generis*, “moderna”; (3) unos personajes centrales: los jesuitas, los indios ciudadanos. Cada uno de estos planos remiten a tiempos diferenciales que es preciso explicitar para pensar la llamada época barroca. Bolívar promueve un análisis de cada plano como “entes o sustancias consolidadas”: geográficas (historia del “mediterráneo” americano), étnicas (historia de los pueblos indios, africanos y mestizos), económicas (historia del capitalismo), políticas (este nivel, aunque finalmente lo descarte en el análisis, se lo puede rastrear cuando determina a América barroca como formación *despótica* y *teocrática*), etc. (1998: 163-164) (Lo interesante de este modo de investigar es que nosotros mismos podemos usar la navaja de Bolívar y distinguir y multiplicar los planos de acercamiento de la época colonial, o de cualquier época).

Negado a una teoría general de la historia, Bolívar se da una perspectiva medianera, articuladora de la “historia económica” y la “historia cultural”. Este cruce le permitirá construir una doble hipótesis sobre la localización de la cultura y sobre la dialéctica diferencial de los tiempos históricos. La construcción del conjunto “siglo xvii americano” no es un hecho que se supone obvio, sin más, constituido de una vez por todas, a-problemático. Su enfoque combina una perspectiva comparatista de espacios de vida y orbes socio-económicos y un énfasis cultural singularizador evitando (incluso proscribiendo) caer en enfoques afines a los problemas de la “cultura nacional”, sus sujetos y sus teleologías. “La historia de la cultura puede narrar acontecimientos de la actividad cultural que son a la vez concretos y universales, que incluyen en su singularidad *todas las determinaciones imaginables*, pero que lo hacen sin consolidarse en torno a ninguna de ellas, puesto que su concreción como hechos de cultura sólo comienza a perfilarse en la elección que ellos implican de una modalidad particular dentro del *ethos* general de la época”. (1998: 167) Es decir, el discurso barroco en América, por ejemplo, es concreto y universal, su singularidad es igual a la riqueza de sus determinaciones.

El concepto articulador, el que permite captar la historia concreta, es el de “ethos histórico” que como concepto de *media altura* –especie de *a priori* histórico- capta la particularidad de la inscripción y la generalidad de la expresión. El concepto de ethos histórico le permite hacer del siglo XVII un “acontecimiento explicativo y explicable”. El ethos barroco es como “el cristal que una determinada clave racional de cristalización ha logrado formar a partir

de la materia proteica e inasible...". (1998: 107) De este modo se afirma la discontinuidad entre sujeto de conocimiento y el objeto conocido; no continuidad milenaria y heroica en el sujeto y el objeto al fin lograda el presente, o por lograr. Los saberes y las prácticas del pasado, el "material histórico" narrado, afirma Echeverría, prescribe criterios para su elaboración, es decir, no pueden ser impuestos conceptos *ex machina*; el material documental es activo, no inerte a la lectura.

La expansión histórico-geográfica de la modernidad muestra un devenir asimétrico, una de cuyas bifurcaciones es el orbe que va tomando consistencia a lo largo del siglo XVII en América. Allí se conjuga "uno de esos juegos fascinantes de continuidad de lo discontinuo, de simultaneidad de lo disimultáneo", escribe Bolívar.¹⁰

Un *ethos histórico* se expresa en tipos de praxis, en estrategias discursivas. Esa "densa zona del ethos histórico" combina un sentido pasivo con un sentido activo, es decir, intercala y permite comprender un polo de actividad y de pasividad tanto en el sujeto como en el objeto. En ese conjunto llamado ethos barroco, sus planos de discursos y sujetos, de prácticas económicas y políticas, son simultáneamente activos y pasivos, lo que quiere decir que no se sabe de antemano, antes del análisis y del contacto con las positividades documentadas, cuál es el polo de los efectos y cuál el polo de las causas: son al mismo tiempo imán y limadura. Entonces un ethos es, por un lado, un código configurante y configurado; por otro lado, es un código de códigos, es decir, no es un universo homogéneo.

Una formación histórica puede tener "diferentes estratos arqueológicos o de decantación histórica" (1998: 40), es decir diversos *ethes*. Bolívar no ofrece más que un esquema sinóptico de cuatro tipos de sociedades modernas y estrategias frente al capitalismo. Un ethos es una forma de neutralizar y viabilizar las transformaciones producidas por el revolucionamiento moderno de la reproducción social. El ethos barroco, por ejemplo, sería esta estrategia moderna que, por un conjunto de situaciones históricas contingentes, encontró terreno y se configuró como "principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida" (1998: 163), expresado en múltiples prácticas y saberes. El discurso barroco, como práctica discursiva, es un modo de dar forma, de objetivar el lenguaje, de concebir la representación como devorándose a la cosa, de pensar el arte de gobierno de los hombres, un

¹⁰ Echeverría razona: "La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida", (1998: 51).

tipo de ética como relación artificiosa del sujeto consigo mismo, una perspectiva de para plantear términos del intercambio entre Dios y la realidad humana, etc.

8.

Además de esas marcas (y tantas otras que podríamos distinguir) la periodización del siglo XVII es dificultosa ya que es el “siglo de la transición detenida”: se presenta de manera “desigual en el plano geográfico: largo y decisivo en la Europa del sur y su reedición americana, es en cambio corto y casi prescindible en la Europa del norte.” (1998: 127) Como código configurante de saberes y prácticas el barroco se manifiesta desigualmente en el mundo. Se trata de la configuración de un conjunto cuyo movimiento histórico es discontinuado –de ahí el sintagma “transición detenida”-, la metamorfosis inmanente que promovía se detienen, se interrumpe, se abre y se cierra sobre sí mismo en la historia unos modos de hablar y de hacer. Implosionado desde mediados del siglo XVIII, un doble borde lo repliega sobre sí mismo, siendo desplazado políticamente, repudiado éticamente, cuestionado económicamente, parodiado o mejor, vilipendiado poéticamente, destruidos sus iconos, decapitado el Rey.

Desde finales del siglo XVI y a través de un circuito de ciudades americanas se organiza lentamente un orbe económico, un “mediterráneo americano”. Ese orbe tiene a su vez un umbral histórico reconocible desde la segunda mitad del siglo XVIII. En el siglo XVII se reconfigura la economía colonial “ya no es la vieja economía basada casi exclusivamente en la explotación de los metales preciosos del suelo americano, sino otra nueva que da muestras de una actividad muy diversificada, dirigida no sólo a la minería sino a la producción de objetos manufacturados y de productos agrícolas, a la relación comercial entre centros de producción y consumo a todo lo largo de América”, (1998: 63)

Bolívar Echeverría señala algunos indicadores de la discontinuidad histórica, del cambio de ejes que se registra: la conversión despótica ilustrada de la colonia, la destrucción de las Reducciones Guaraníes, obturación de la política jesuita a partir del Tratado de Madrid (1750) y su expulsión definitiva en 1768, el rechazo de las cátedras, la economía de los fisiócratas, el desprecio por el recargamiento retórico del discurso, la afirmación de la autonomía del sujeto contra toda forma de obediencia heterónoma. Esto es lo que llama Lezama Lima la onda larga del barroco cuyo ordenamiento y destitución debe ser estudiado como un “mundo histórico peculiar” (1998: 49)

América desde 1630, escribe Echeverría, es “el escenario de dos épocas históricas diferentes que, sobre ellos, sus habitantes eran protagonistas de dos dramas a la vez: uno que ya declinaba y se desdibujaba, y otro que apenas comenzaba y se esbozaba. En efecto, si se considera el contenido cualitativo de tres recomposiciones de hecho que los investigadores observan en la demografía, en la actividad comercial y en la explotación del trabajo durante los cuarenta años que van de 1595 a 1635, resulta la impresión ineludible de que, entre el principio y el fin de los comportamientos considerados, el sujeto de los mismos ha pasado por una metamorfosis esencial” (1998: 50) La historia demográfica documenta que hacia 1630 se llega al punto máximo de la caída de la población india, ya no hay vuelta atrás en cuanto a la recomposición de los modos de reproducción social de vastos grupos indios, sobre todo las poblaciones indias que circundaban las grandes ciudades de México-Tenochtitlan y Cuzco; en cuanto a la forma de explotación (y consumo) del plustrabajo el seiscientos es el campo de una transformación lenta, disputada, el paso de la encomienda a la hacienda. “Del sistema feudal modernizado centrado en la encomienda - un procedimiento de explotación servil adaptado a la economía mercantil-, se pasa en el siglo XVII al sistema de explotación moderno afeudalado propio de las haciendas, que son centros de producción mercantil, basados en la compraventa de la fuerza de trabajo, pero interferidos sustancialmente por relaciones sociales de tipo servil” (1998: 49, 64) No hay ni en la hacienda ni en la encomienda proletarios.

Simultáneamente una economía clandestina, fuera de las cuentas reales, es el indicio de que un porcentaje de las riquezas americanas era consumida en América misma (aunque no por todos de la misma manera): “... furtivamente -como surgen las alternativas discontinuas de las que está hecho el progreso histórico-, desde los años treinta del siglo XVII, y al amparo de las inoperantes prohibiciones imperiales, se fue formando en la España americana el esbozo de un orbe económico, de una vida económica de coherencia autónoma o una “economía mundo”, que se extendía, con una presencia de mayor o menor densidad, desde el norte de México hasta el Alto Perú, articulada en semicírculos que iban concentrándose en dirección al ‘Mediterráneo americano’, entre Veracruz y Maracaibo, desde donde se conectaba, mucho menos de bando que de contrabando, a través del Atlántico, con el mercado mundial y la economía dominante. Se trata de un orbe económico ‘informal’, fácilmente detectable en general en los documentos oficiales, pero sumamente difícil de atrapar en el detalle clandestino; un orbe económico cuya presencia sólo puede entenderse como resultado de la realización de ese ‘proyecto histórico’ espontáneo de construcción civilizatoria” (1998: 63)

La balanza comercial entre América y la metrópoli española mostraba durante el “siglo XVII largo” un saldo furtivo a favor de la primera. Además, esa riqueza Real no producía *capitalismo* con tal excedente extraído de Indias, el oro y la plata que ingresaba por Sevilla no era reinvertido en el circuito de la producción para producir más riqueza y, lo que es más determinante, el imperio español no era el destino final de los metales. Que esto no era ignorado por los propios sujetos del barroco lo demuestra este lamento poético de Quevedo “Nace en las Indias honrado, / Donde el mundo le acompaña; / Viene a morir en España, / Y es en Génova enterrado. / Y pues quien le trae al lado / Es hermoso, aunque sea fiero, / Poderoso caballero /Es don Dinero.” El siglo XVII es el escenario de la emergencia del demiurgo del cosmos burgués, Inglaterra.

9.

Para concluir conviene resaltar cómo el procedimiento de Bolívar Echeverría invita a desligarnos de modelos congelados para comprender las prácticas de la “colonialidad”. La argumentación de Quijano se mueve en una dirección específica que articula la autoimagen de discurso descolonizado y un concepto de “poder”. Al hacer de la colonialidad del poder el nervio de la crítica, Quijano puede desarmar analíticamente aquellas realidades o dimensiones históricas de América Latina que fueron articulados por ese poder. Atendiendo a sus conceptos positivos, los que acoplados configuran la problemática propia de este discurso, los que configuran las bases de su comunidad de visión, podremos hacer visible una lógica latente cuyo conocimiento torna inteligible algunos de sus efectos teóricos.¹¹

La capa de estratificación más dura y más profunda de este discurso crítico de la colonialidad se sitúa en la teoría del poder que Quijano supone. Tenemos entonces que para el crítico de la colonialidad “1492” implicó el nacimiento de un sistema mundial cuyo patrón central de poder se valía de la idea de raza para realizar sus operaciones clasificatorias. Esta tesis de los sistemas sociales –que Quijano comparte con Wallerstein-, nos llevaría a pensar

¹¹ Retomo el argumento central de mi ponencia “Aníbal Quijano: ethólogo del poder”, en II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial “Genealogías críticas de la modernidad” (11-9 diciembre, 2014, Argentina)

que la única formación social propiamente dicha en el mundo actual es la economía—mundo, porque es la unidad más amplia en el seno de la cual los procesos históricos se convierten en interdependientes. Es decir, la economía—mundo no sólo sería una unidad económica y un sistema de Estados, sino también una unidad social. En consecuencia, la dialéctica de su evolución sería una dialéctica global o, al menos, caracterizada por la primacía de los condicionamientos globales sobre las relaciones de fuerza locales. ¿Acaso no proyecta Quijano, de este modo, sobre la multiplicidad de los conflictos sociales una uniformidad, una globalidad formal o unilateral? ¿El sistema mundo como unidad social es la suma inmediatamente totalizable de las relaciones sociales localizadas o formas locales del conflicto social (económicas, religiosas, político—culturales)? ¿No es preciso diferenciar las unidades sociales del mundo contemporáneo de su unidad económica o estructuración racial?

La base del sistema mundo moderno, se dice, es la división racial del trabajo y por lo tanto la base de las transformaciones sociales es la transformación de la división racial del trabajo. ¿Qué implica basar en la división racial del trabajo el conjunto de los efectos de totalidad que es la sociedad? ¿Podemos considerar que las sociedades o formaciones sociales se autoreproducen y constituyen unidades relativamente estables por la única razón de que organizan la producción y los intercambios mediados por determinadas relaciones raciales?

Es posible identificar un hiato en la teorización de Quijano: entre el modo en que describe el sistema mundo capitalista y la teoría de las dominaciones cuyo concepto aspira a construir. Eso es, su noción de “capitalismo” es tan amplia que no puede establecer, dado el nivel de abstracción en el que se mueve, ningún antagonismo específico; correlativamente a ello establece una continuidad masiva del proceso histórico desde Hernán Cortés hasta la caída del Muro de Berlín. Aquella noción es suficientemente amplia como para incluir las diferentes situaciones de explotación; la consecuencia de este proceder es que, en todos los casos, el crítico de la colonialidad, proyectará una contradicción fundamental que opone a los dominadores (europeo) y los dominados (no europeos), en todo tiempo y espacio. Si se afirma que todos los productores directos destinen su producto al mercado, que trabajan en beneficio de otros y que son privados del excedente económico que ayudan a crear bajo la legitimación de la superioridad o inferior de las razas, es lo que define al sistema mundo moderna, ¿no implicaría entonces que existe capitalismo desde antes de la colonialidad? Quiero concentrarme en la noción de poder, y el modo en que Quijano construye el concepto. Cito el siguiente pasaje ilustrador:

“[E]l actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global en la historia conocida. En varios sentidos específicos. Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. Tres, cada una de esas instituciones existe en relación de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está conformado como un sistema. Cuatro, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta” (Quijano, A. 2003, 214)

A partir de este extracto y de lo que venimos analizando, podemos reducir al siguiente esquema el modo en que Quijano piensa el poder: i) postula como datos iniciales la unidad global de una dominación: la raza es un “instrumento de dominación social universal” (Quijano, A. 2003, 203) ; “la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual” (Quijano, A. 2014, 83); ii) entiende la omnipresencia del poder como englobando todo y como teniendo el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad: “el colonialismo como la propia base del poder cultural y social se encuentra, sin duda, omnipresente: afecta a todas las personas y a cada aspecto de nuestra vida” (Quijano, A. 2014, 48); iii) piensa en “el” poder: como permanente, repetitivo, autoreproductor y sin más recursos que la prohibición o la faculta de decir “no”: “Para los latinoamericanos de hoy, es el tipo de relación de poder que comenzó hace quinientos años y se encuentra aún sin haber sido cancelada” (Quijano, A. 2014, 53); iv) establece en el principio de las relaciones de poder, como forma primigenia, una oposición binaria y global entre dominadores (europeos) dominados (no europeos), dualidad que se refleja en proyecciones aumentadas o disminuidas: en el familia, en la empresa, en el Estado, en el movimiento social; finalmente, v) el poder

tiene una instancia distinta que la “explica”: “la cultura como una de las caras de todo poder, de todo fundamento del poder” (Quijano, A. 2014, 87).

Según nuestra lectura Quijano evade la construcción del concepto de “colonialidad del poder” por una explicación en términos de origen y en términos de paradigma y de cultura. La consecuencia es una definición amplia y abstracta de poder, que parece reducir todas las dominaciones a una especie de arquetipo congelado de las relaciones de poder. Sin embargo, esta forma primordial no es más que la proyección retrospectiva del concepto de “raza” –de las relaciones desiguales que delimita- sobre la totalidad social y la multiplicidad de las técnicas de poder, dominación y resistencia. De este modo, cuando Quijano habla de la historia del poder, parece que lo considera como una determinada relación que ocurriera entre dos espejos paralelos que reproducen su imagen un número infinito de veces, y que contempla las imágenes sucesivas de uno de los espejos como si fueran su pasado, y las del otro espejo como su futuro, mientras que a su imagen real lo ve como su presente. Esto es lo que llamo explicación en términos de origen; la segunda maniobra evasiva, es la apelación a la dualidad de paradigmas.

Quijano puede objetar que, al introducir en sus análisis conceptos de “simultaneidad” o “heterogeneidad” supera la teleología propia de aquel dualismo. En efecto, incorpora, con conceptos como “hibridez”, una dimensión estructural a su análisis, pero no ha llevado las consecuencias de dicha incorporación a su conclusión lógica. Por ello mantiene una perspectiva teleológica en el análisis de los fenómenos socio-políticos. Los elementos “heterogéneos” que se entrecruzan y coexisten son un “patrón europeo” y el “patrón aborígen”¹². La heterogeneidad estructural de América es resultado de la superposición de estas dos matrices. Es decir, de la “heterogeneidad” sólo se nos explica aquello que resulta inteligible entre dos paradigmas: los elementos del híbrido plenamente constituidos. Como toda explicación en términos de paradigmas, sólo conocemos al término del análisis aquello que habíamos puesto al comienzo. Lo que se puso al comienzo y que ahora podemos ver es un paradigma que se presenta como un suelo recubierto¹³. “La heterogeneidad histórico-estructural implica la co-presencia y la articulación de diversas ‘lógicas’ históricas en torno de

¹² “En el comienzo, por lo tanto, hubo dualidad de patrones históricos que comenzaron a mezclarse, dando lugar a un hibridismo en los dos siglos siguientes”, (Quijano, A. 2014, 55)

¹³ “Esa relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América Latina, de la co-presencia de esta en la producción de la primigenia modernidad, de la escisión de la racionalidad y de la hegemonía de la razón instrumental”, (Quijano, A. 1988, 55).

alguna de ellas, hegemónica, pero de ningún modo única”, afirma Quijano. El otro paradigma es el aborígen, que aún guarda otra perspectiva de totalidad. En toda cultura no occidental, “en todas las culturas conocidas, toda cosmovisión, todo imaginario, toda producción sistemática de conocimiento, están asociados a una perspectiva de totalidad. Pero en esas culturas la perspectiva de totalidad en el conocimiento incluye el reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad” (Quijano, A. 2014, 69)

Los paradigmas sólo se explican a sí mismo. Una vez que se parte, en el análisis, de elementos aislados que tienen un “en sí” al margen de las condiciones de existencia, se sigue necesariamente que la inserción de ese elemento es un momento esencial de un paradigma. Este es un procedimiento ilegítimo y reductivo. Los paradigmas mantienen entre sí una frontera de esencias. Quijano ancla como “hecho cultural” esencial de un paradigma: el “factor raza”. Al frente o por debajo, se encuentra el paradigma no europeo, en donde su forma de existencia es concebida, por su propia naturaleza, como cargada de potencialidades descolonizadoras, es decir, de la liberación de la dominación esencial. Como advierte Roig, el dualismo discursivo y sociológico es “un fenómeno que excede” a una ideología y que reaparece constantemente transmutado “en otros términos y con otras categorías”.¹⁴ Esta etnología de la colonialidad implica, por lo tanto, la comprensión de las resistencias como la contraparte de la esencial dominación y que depende de principios heterogéneos, de otras racionalidades, otras formas de existencia. De este modo, existe el discurso de la colonialidad del poder y en frente o abajo otro –el discurso de la descolonización– que se le opone.

Es como si Quijano, para construir su teoría del poder, le preguntara a la raza, qué es el discurso del poder, de qué teoría implícita deriva o qué ideología representa. La respuesta: el eurocentrismo o la racionalidad moderna. El secreto de la unidad del poder reside en el secreto de la unidad del orden de saber que en bloque se impone como racionalidad dominante. Con este análisis toda la riqueza de un conjunto práctico es reducida, achatada hasta ser un línea unidimensional. Por otro lado, cuando se emplea el término de “eurocentrismo” no se reconoce que puede haber discursos contrarios en el interior de una misma estrategia. Esto es así ya que se interpreta la discursividad (la cultura, las prácticas) como paradigma, y por lo tanto no se concibe que el discurso pueda circular entre estrategias

¹⁴ “Por cierto que no se salen de la clásica dicotomía discursiva, la que si antes era necesaria para justificar la ‘civilización’, ahora lo es, declaradamente o no, para poder sostener los valores propios de la ‘barbarie’” (Roig, A. 1993, 305). No es forzado sustituir los términos de civilización y barbarie que aparecen en el texto citado por los de “patrón eurocéntrico” y “patrón aborígen” tal y como los emplea Quijano.

opuestas sin cambiar de forma. Esta imagen de una “racionalidad moderna” impide que se realicen análisis que asuma la polivalencia táctica de los discursos, atribuyendo a la crítica una función táctica uniforme y estable a lo largo del tiempo. También pone coto a los análisis de la multiplicidad –no una, ni tres, sino infinitos planos- de racionalidades que se articulan para producir un efecto de sociedad.

La perspectiva que parte de la crítica de cierto modo de construir conocimiento en términos de eurocentrismo como una concepción uniforme del mundo que una parte impone al resto del planeta, no puede superar la imagen de la distribución de la pertenencia esencial paradigmática, y pensará los problemas en forma dual y en términos de contradicción entre bloques preformados: adentro/ afuera, opresor/oprimido, hombre/mujer, negro/blanco, Europa/América. Cuando estos dualismo organizan las filosofías generales de la modernidad y la colonialidad el análisis efectivo de textos, documentos y prácticas de los siglos XVII, XVI o XVIII en América se puebla de anacronismo. El aporte de Bolívar Echeverría es heurístico y nos advierte de los tentaleos del historiador quien, al enfrentarse a la materialidad de los documentos, al mismo tiempo que los hace hablar según reglas metodológicas, se topa con un objeto resistente que como acontecimiento se impone. Como lectores de Bolívar podemos emprender la búsqueda de otros fenómenos de detalle, como índices de lo dicho y lo hecho en la época barroca. En este sentido decimos que permite abrir la “colonialidad” hacia un análisis infinito. Así podemos imitar su procedimiento de lectura, podemos seleccionar otras prácticas, saberes y personajes que no son considerados por él. Por ejemplo, las *Leyes de Indias*, el sistema penal y las formas de castigo, las artes de gobierno de los Virreyes, las artes de lengua indígenas, la organización de las reducciones de indios, los conceptos de enfermedad y salud etc. La metodología de Bolívar invita a reconstruir los mecanismos específicos e interrelacionados de los planos de una formación social, sin pretender deducir de *una* práctica la multiplicidad de las dominaciones y de las fuerzas antagónicas. Todo tipo de acontecimientos, técnicas y saberes pasan desapercibidos a las miradas que sobrevuelan las épocas desde alturas categoriales. Ese archivo de enunciados y prácticas tampoco puede ser reducido a nombres de autores –aunque en nuestro caso conviene ubicar a estos ilustres desconocidos- como Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Domínguez Camargo, Agustín de Vetancurt, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Inca Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Espinosa Medrano *El Lunarejo*, León de Pinelo; el archivista recorta y pone a la misma altura otros acontecimientos discursivos que encuentra en las leyes de Indias, en las instrucciones de Virreyes, en las cartas al Rey y a la Iglesia, en los libros descriptivos de

Arcos triunfales, en las piras funerarias y fiestas sacras, en las gramáticas de lenguas indias y en las recetas evangelizadoras para confesionarios o sermones, en el pensamientos teológico-políticos y en las “etnografías” de los salvajes de los sacerdotes cronistas, etc. Que todas estas prácticas discursivas hoy nos parezcan obsoletas y prescindibles como una cámara fotográfica analógica con película de 35mm, es otra cuestión.

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar (1998a) *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.
- _____ (1998) *Modernidad de lo Barroco*, México, ERA.
- _____ (s/f) "Ziranda: fragmentos", en: <http://www.bolivare.unam.mx/>
- _____ (2006) *Vuelta de siglo*, México, ERA.
- _____ (1995) *Ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista.
- Foucault, Michael (2012) "El dispositivo de la sexualidad", en *Historia de la sexualidad I*, Madrid: Siglo XXI.
- Gogna, Ramiro (2016) "Filosofía latinoamericana como espejo de la historia", *Revista Pensares y Quehaceres*, México.
- Mariategui, José Carlos (1989) "El Problema del indio", en *Textos básicos*, México: FCE.
- _____ (1989) "El problema de la raza en la América Latina", en *Textos básicos*, México: FCE.
- Laclau, Ernesto (1973) "Feudalismo y capitalismo en América Latica", *Modos de producción en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Lefort, Claude (2004) "El poder", en *La incertidumbre democrática*, Barcelona: Anthropos.
- Oliva, Carlos, (2013) *Semiótica y Capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, México: ÍTACA/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Praz, Mario (2005) *Imágenes del Barroco: Estudios de emblemática*, Madrid, Siruela.
- Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comp.) (2014), *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*, Buenos Aires: del Signo.
- Quijano, Aníbal (2003) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp) *La colonialidad del saber*, Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2001), "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Walter D. Mignolo (comp) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires: del Signo.
- _____ (1988) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y Política.
- Roig, Arturo Andrés (1993) "Negatividad y positividad de la barbarie en la tradición intelectual argentina", en Roig Arturo (comp.) *Argentina del 80 al 80*, México: UNAM.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Santiago Castro-Gómez, (2003) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"", en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO

Wallerstein, Immanuel (1979) "Repaso teórico", en *El moderno sistema mundial, Vol I*, México: Siglo XXI.