

Malintzin, evanescencia y mestizaje en el horizonte posible de un universalismo concreto. (Glosa a los postulados de Bolívar Echeverría sobre la cuestión) *

Javier Gómez Monroy
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México

La identidad sólo ha sido *verdaderamente* tal o ha existido *plenamente* cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse.

Bolívar Echeverría, “La identidad evanescente”.

Exordio

La propuesta de Horacio Crespo para llevar a cabo una *historiografía crítica* o *historiología* para América Latina surtió diversos estímulos en quien aquí escribe. Lo hizo por la razón de que,

* Este texto no hubiera podido originarse y encontrar los cauces de desarrollo aquí presentados de no haber sido por las estimulantes discusiones con estudiantes y profesores en diversos espacios académicos. Merece un especial agradecimiento el Dr. Horacio Crespo, pues fue dentro de su Seminario *Historia e historiografía de América Latina* en la Maestría del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, donde surgió su propuesta para realizarlo. Dentro del mismo, el maestrando Juan Guerra fue un interlocutor constante e implicado en el proyecto. La maduración de diversas ideas se deben a la interlocución mantenida con la Dra. Margara Millán dentro de su Seminario *Cultura y diversidad en América Latina* del mismo Programa, así como a las discusiones con los maestrandos participantes de éste. Finalmente, las discusiones con las estudiantes Adèle Lepoutre y Noémie Losada de la clase *Historia Contemporánea de América Latina* que el autor imparte en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, permitieron precisar y matizar ideas particulares y decisivas. Pese al reconocimiento y agradecimiento a los implicados, las ideas que se formulan en este escrito son completa responsabilidad del autor.

partiendo de un interés epistemológico manifiesto, busca preguntarse por los *fundamentos* de ésta, de tal modo que le permita indagar sobre algunas claves para llevar a cabo una “inteligibilidad primera” sobre la historia mediante un ejercicio que comprende una concentrada reflexividad.¹ El talante del que dota a su *preguntar* lo hace anclado en una identidad *particular*, pues tiene conciencia de que lo existencial-vivido en condiciones culturales concretas informa la práctica del *historiólogo* – permítasenos la expresión. En este sentido la caracterización que hace Crespo sobre América Latina al definirla como un *topos hermenéutico* no es localista, pues si bien le da lugar central al tejido de significados, comportamientos, identidades, politicidades y textualidades en su conformación, no la exime de la tensión que mantiene con la cultura y conocimiento europeos; teniendo como propia una prevalencia de *confrontación* respecto de una otredad, que hubo de resolver de *cierta* manera.²

¹ Crespo atribuye el término a Ortega y Gasset, mismo que es recuperado posteriormente por Edmundo O’Gorman en su *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* para referirse a la “manera de escribir la historia en la que quien lo hiciera se comprometiera a reflexionar sobre ella como disciplina y sobre los objetos de su investigación”, CRESPO, Horacio, “En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana”, en RÍOS MÉNDEZ, Norma de los e Irene SÁNCHEZ RAMOS (coords.), *América Latina. Historia, realidades y desafíos*, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, México, 2006, p. 131. Sin embargo, el término en cuanto concepto aparece por primera vez en la Introducción de la obra *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. En el § 8. *El plan del tratado*, el filósofo alemán expresa lo siguiente: “La universalidad del concepto de ser no se opone a la «especialidad» de la investigación –es decir, no se opone a que nos acerquemos a ese concepto por la vía de la interpretación específica de un ente determinado, el *Dasein*, que es donde deberá alcanzarse el horizonte y la posible interpretación del ser. Pero este ente es en sí mismo ‘histórico’ [*geschichtlich*], de tal manera que su aclaración ontológica más propia habrá de convertirse necesariamente en una interpretación ‘historiológica’ [*historisch*]”, HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Alberro Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2014, p. 59.

² CRESPO, “En torno”, 2006.

Pero ¿a la luz de qué conceptualizaciones se pueden indicar comienzos posibles para la *fundamentación* que nos ocupa? Más que instituir en un nuevo saber positivo —que por principio carecería de *críticidad*— lo que cabe es esbozar posibilidades desde ciertos “indicios” o “trozos”. Bosquejar o, si se quiere, construir a partir de “residuos” —categoriales, en este caso— y “restos de *acontecimientos*”, es lo que simultáneamente permitiría conformar un dispositivo para emprender la *crítica* de la historiografía establecida y de los *hechos* que le respectan.³

Entre los *trozos* conceptuales a los que recurre Crespo, mediante los cuales busca esbozar “el territorio de una ausencia” en el conocimiento, recuperaremos uno de especial interés: la reflexión de Bolívar Echeverría sobre la modernidad capitalista,⁴ pero concentrándonos en una veta de análisis más elemental aunque comprendida dentro de ella. El asunto a tratar desde esta sería la historia profunda de la realidad latinoamericana enfatizando su historia cultural, lo cual permitirá conocer la redefinición crítica que Echeverría hace del concepto y fenómeno de *mestizaje cultural*, como un aspecto constitutivo de la unidad y diversidad identitaria que caracterizan a la cultura en América Latina. Desde aquí se enfocarían las contradicciones y la crisis de la cultura política contemporánea generadoras de los fenómenos extraordina-

³ *Ibidem*.

⁴ Echeverría propone que se comprenda la modernidad capitalista con base en cuatro comportamientos o *etbe*, cuatro modalidades *históricas* de comportamiento que estarían presentes de modo básico: *ethos realista*, *ethos clásico*, *ethos romántico* y *ethos barroco*, ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2005. Es éste último —el *barroco*— en el que Crespo encuentra pertinencia para explicarse la *situación* de América Latina en el marco de la conformación de la modernidad realmente existente, y para comprender más profundamente la tensión *dialéctica* presente en la relación “autoctonía latinoamericana”-“cultura occidental”, alrededor de la cual gravitan los esfuerzos por caracterizar lo *latinoamericano* y la(s) identidad(es) concreta(s) que conlleva.

rios y terminales que caracterizan la vuelta de siglo XX al XXI en el continente.

Cabe mencionar que una intención latente en este escrito es la de contribuir a la identificación de los fundamentos para la reconstrucción de un pensamiento crítico potente para el siglo XXI desde América Latina, lo cual dirige — como queremos mostrarlo— hacia el conjunto de la obra de Bolívar Echeverría.

I. La Malintzin de 1519-1520 como prefiguración y mito

En el texto “Malintzin, la lengua”, Bolívar Echeverría pasa el cepillo de la historia a contrapelo y presenta un *indicio* que le permite desplegar un tratamiento original sobre el acontecimiento de la Conquista de América y sobre la tendencia histórica de mestizaje cultural que con ello se abrió. En tal indicio está alojada una *singularidad*, que si bien no está ausente en la historia e historiografía sobre la Conquista, su presencia ha sido tratada desde claves nacionalistas y moralistas, principalmente. Se trata de una densa singularidad de la historia que tomó corporeidad en una persona, en una voluntad, en una intencionalidad: “Malintzin” (Echeverría, 2005).⁵ En efecto, Malintzin⁶ será la individualidad que ejerce un acto de *intersección* entre dos mundos, que son asimismo dos códigos de comportamiento y dos códigos de comunicación completamente heterogéneos.

Es en el periodo de 1519-1520 durante el cual —a decir de Echeverría— Malintzin despliega un comportamiento ejemplar de esa mediación realizada, pues presenta las caracterís-

⁵ *Ibidem*.

⁶ También llamada “Malinali” (por su nombre en náhuatl), “Marina” (al haber sido tomada como esclava por Cortés y sus huestes y bautizada con tal nombre) o “Malinche” (por parte del relato nacionalista que la considera como “traidora” a su pueblo de origen).

ticas esenciales del acto complejo a través del cual se intentó resolver la comunicación entre dos historias heterogéneas, a la vez que la *prefiguración* de un esquema civilizatorio aún por venir. Es decir, el reconocimiento de lo que Malintzin tuvo que hacer para mediar universos de significación tan dispares durante estos meses,⁷ es lo que permite comprender el proceso en sus aspectos profundos, estructurales y mostrar lo que se estaba jugando y transformando en él.

Bolívar Echeverría se ocupa de analizar esta estructuración particular en un plano determinante de la conformación de la identidad y la cultura: la lengua. Al hacerlo muestra cómo Malintzin interviene en la historia de la Conquista asumiendo el poder del intérprete, pugnando por lograr un *entendimiento* entre los dos interlocutores en cuestión (Cortés y Moctezuma) exigiéndoles mediante *su* trabajo de traducción a “ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran”.⁸ Esta voluntad de Malintzin se cumple fundamentalmente —y en ello consiste lo determinante de su acto— al acceder al núcleo del código lingüístico de cada uno de estos universos discursivos, ahí donde “se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida”.⁹ Es decir, no fue sólo un intercambio de mensajes, llevados y traídos mediante una relación de exterioridad, sino que la función de intérprete que Malintzin ejerció una vez que se abrió el diálogo entre estos interlocutores consistió en intervenir de cierto modo para alterar esa comunicación, de tal modo que se iba constituyendo una *lengua tervera* o una nueva *verdad* hecha de las mentiras repartidas hacia cada uno de los lados, en las que sin embargo siempre contenía elementos de cada habla singular.

⁷ Los quince meses cruciales que van de la adopción por parte de los españoles de la india Malinali a la muerte de Motecuhzoma, *ibídem*.

⁸ *Ibídem*, p. 25.

⁹ *Ibídem*, p. 21.

Ahora bien, el hecho de que al constituirse esta lengua tercera Malintzin haya tenido que mediar entre dos universos de significación asentados en dos universos *históricos*, implica que lo que simultáneamente se estaba realizando era un entendimiento entre “dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas, de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos ‘elecciones civilizatorias’ no sólo opuestas sino contrapuestas”.¹⁰ Eran las dos maneras básicas de despliegue de historicidad del ser humano, configuradas desde el inicio de los tiempos de éste, lo que se estaba poniendo en contacto en esta aventura de Conquista, la cual signaría de un modo peculiar en lo que refiere a la cultura —aunque no sólo— el triunfo de la modernidad capitalista.

De ninguna manera el asunto que se está tratando se suscita con exclusividad e independencia en el plano de la comunicación propiamente lingüística. Echeverría es incisivo en su tratamiento sobre la cuestión al señalar que el proceso de reproducción social en su conjunto (el circuito producción-consumo o trabajo-disfrute) “posee una dimensión semiótica o constituye un complejo flujo comunicativo dentro del cual el lenguaje sin dejar de ser central, es *solamente* una veta”.¹¹ Significa que los universos discursivos de los cuales se trata aquí son expresión en el lenguaje de la decantación histórica de dos “estrategias de supervivencia” que, ante la condición de *escasez* en la que se encuentran *originariamente* los seres humanos, fueron diseñadas para intentar superarla, emergiendo de ello dos *historicidades* y *culturas* concretas.¹²

¹⁰ *Ibíd.*, p. 23.

¹¹ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM / El Equilibrista, México, 1997, p. 59.

¹² La presencia de estas *estrategias* se hará presente en los rasgos elementales de sus respectivas culturas técnica, ética y política, ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997.

Una vez que hemos presentado estas mediaciones puede comprenderse con más precisión por qué la Malintzin de 1519-1520 *prefigura* –según Bolívar Echeverría– una realidad de *mestizaje cultural* que consistiría en un comportamiento *activo* por medio del cual se busca trascender las dos formas culturales referenciales que siendo *negadas* pueden reposicionarse en una *forma tercera*, diferente.¹³ Es una realidad de mestizaje de la que sus características distan de ser una mera *asimilación pasiva* de los respectivos elementos ajenos para cada una de las partes.

Lo que *esta* Malintzin prefigura, también dista de aquello que –contradictoriamente– ella misma contiene: el esquema de mestizaje cultural que se impuso masivamente después de la Conquista de modo *espontáneo* y para garantizar la *supervivencia* de los involucrados, fundamentalmente la de los españoles. Este “proceso inacabado e inacabable”,¹⁴ ha sido aquel en el que el código lingüístico y de comportamiento del conquistador *se modifica* para integrar elementos indisolubles y por tanto insustituibles de los códigos sometidos y *destruidos*; en donde el Otro es aceptado en su otredad por parte del Yo que se *reconstituye*. Sin embargo, aún bajo esta forma de mestizaje la tendencia direccionada por los europeos fue hacia un encierro en lo propio, en lo presuntamente “auténtico”, que inevitablemente conlleva la destrucción del otro y su propia autodestrucción. En su horizonte de significación e inteligibilidad la otredad sólo es percibida como *uno* de sus dos modos contrapuestos: como amenaza a su integridad; para ellos, entonces, la presencia del otro se mira como una *negación* de su identidad.¹⁵

¹³ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2005, p. 25.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁵ Tratamos aquí sólo la manera de concebirse la otredad en la visión de los europeos ya que, como la historia lo demuestra, fue la visión que se instauró una vez vencidos los pueblos de la antigua América, y por ende, la forma de percibir al otro que predominó y se volvió hegemónica. Como mera indicación, diremos que para los indígenas americanos la

Resituando lo esencial de esa prefiguración de un mestizaje cultural *diferente* en la voluntad de Malintzin, podríamos señalar que una determinación importante sería que ella pone el énfasis en el segundo de los dos modos contrapuestos de concebir la otredad: como promesa o reto de plenitud para cada uno de los sujetos históricos que se encuentran. En este modo lo fundamental es el momento de la entrega, del *abrirse* al otro, constituyendo esto mismo un reto para ese a quien se lanza o enfrenta. Este comportarse *contrariamente* a como lo hicieron los europeos, nos dice Echeverría, recuerda que “el ‘abrirse’ es la mejor manera del afirmarse, que la *mezcla* es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano”.¹⁶

En tanto que actual o necesaria, esta figura de Malintzin sólo puede tener presencia *ahora* (y por ahora) como *mito*, como modelo ejemplar que recuerda la fundación del universo histórico tal como lo conocemos hoy, en medio del contexto en el que la *homogeneización* basada en el universalismo abstracto triunfante de la modernidad capitalista y su unificación por vía de la teletecnología totalitaria exige la creación de un universalismo *diferente*. Por tal razón, a la Malintzin como *figura mítica* le es propia una identificación con todas las culturas –y sobremanera en el mercado mundial desplegado y su globalización cultural– “pues esta hunde sus raíces en un conflicto común [a todas las culturas][...] el que se da en el terreno en el que toda comunidad, como todo ser singularizado, percibe la *necesidad ambivalente del Otro*, su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de

otredad es sólo una variante de su propio Yo colectivo (recuérdese la creencia que tenían de que los españoles eran descendientes de los antiguos toltecas); para estos la presencia de un Otro era inviable pues toda entidad era reducible al sí-mismo.

¹⁶ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2005, p. 27.

promesa”.¹⁷ Al interior de la crisis civilizatoria en curso, lo que vislumbra esta figura no puede ser menos que deseable pues posibilita pensar en un modo de ser y existir profundamente distinto; permite proyectar una *modernidad alternativa*, diferente a la que se funda en la creación de un horizonte de escasez *artificial* pero funcional a sus fuerzas económicas autonomizadas.

II. *Evanescencia y mezcla: dos avatares de la historia de las culturas*

Resignificar el mestizaje tiene una razón histórica en el sentido de que los problemas que presenta el desarrollo de la cultura actual vuelve necesario un esclarecimiento de sus elementos constitutivos o determinaciones, de tal modo que puedan restablecerse para dar cuenta de la complejidad de los procesos de cultivo de las identidades diversas en la vuelta de siglo, a la par que permitan una crítica de estos y la consecuente proyección de modalidades de despliegue distintas a las que impone el orden mundial de clave moderno-capitalistas.

Por ello es necesario partir de una premisa que es necesario explicitar para que pueda fungir de bisagra argumental entre lo expuesto en el primer apartado y lo que a continuación expondremos. Esta premisa simultáneamente sirve para especificar el carácter del mestizaje que aquí se trata, demarcándolo de la función de ideologema que ha cumplido en los discursos nacionalistas y oficialistas.

Echeverría indica la *dificultad* con que Malintzin se encuentra en su trabajo de intérprete al tener que mediar las dos historicidades que se enfrentan en el suceso de la Conquista, al precisar que: “ninguna sustancia semiótica, ni la de los significantes, ni la de los significados, podía ser actualiza-

¹⁷ *Ibíd.*, p. 28.

da de manera más o menos directa, es decir, sin la *intervención de la violencia* como método persuasivo”.¹⁸ En efecto, asumiendo que esta “sustancia semiótica” es asimismo expresión o versión de otro complejo flujo comunicativo, aquel que se despliega en el proceso de reproducción social, se puede comprender entonces que la presencia de la violencia es inevitable pues la mediación de entendimiento entre las dos historias que Malintzin lleva a cabo, supone una gran dificultad. Y es tal por el hecho de que al posibilitar la interacción entre Moctezuma y Cortés, simultáneamente lo que está haciendo interactuar son las dos “elecciones civilizatorias” básicas: 1) la historia madre u *ortodoxa*, la historia de los varios mundos *orientales* u historicidad *circular*, y 2) el más poderoso de los desprendimientos heterodoxos de la historia oriental, la historia de los varios *occidentales* u historicidad *abierta* (*ídem*). La *contraposición* entre estas, debido a la ajenidad con la que se asumen la una a la otra dado que son mundos de vida que surgen de la construcción de sociedades que se fundan en historicidades diferentes, supone tanto un abismo como un *conflicto* inherente e ineludible.

Ahora bien, esto que en el acontecimiento de la Conquista se percibe de modo flagrante, es algo que sin embargo ha ocurrido en su generalidad de manera similar en la historia de las culturas o humanidades concretas. Es decir, la *mezcla* entre entidades históricas *diversas* es un proceso que se caracteriza por una *evanescencia*, de la cual es necesario mostrar su modo de darse.

En efecto, la realidad del mestizaje cultural está lejos de suceder de la manera en que es concebida comúnmente a partir de los ideogramas circulantes provenientes de las ideologías nacionalistas. En estas abunda la idea de que las interacciones y mezclas entre identidades transcurre de manera armoniosa, concertada o conciliadora y que es deseable

¹⁸ *Ibíd.*, p. 22.

la integración de todas ellas para forjar una sola identidad uniforme para toda la nación. Pero además —y lo que es más problemático— parte de asumir las identidades culturales como sustancias preexistentes o ya constituidas que no hacen más que entrar en “fusión” para constituir este mestizaje *ad-hoc*. En este modo de abordar el asunto de la identidad y el mestizaje se obvian tanto las determinaciones y las mediaciones históricas que permitirían ver todo lo que se pone en juego (implicaciones, consecuencias y tendencias) en estos procesos concretos.

En el texto “La identidad evanescente”, Bolívar Echeverría define la manera de constituirse las identidades según el modo de la *evanescencia*, es decir bajo el modo “de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde”.¹⁹ Y este ganar y perder identidad ocurre siempre frente a *otra* realidad humana ella misma identificada, lo que conforma una situación en la que ese extraño o ajeno es percibido entonces como un “otro digno de reciprocidad”.²⁰ El supuesto de estos aspectos es pues el *abrirse*, lo cual permite a las distintas culturas encauzarse en una interacción desde la cual sus respectivas identidades se constituyen mediante una dialéctica que hace notar la relación de *interioridad* en la que se juegan; dicha relación está situada dentro del acontecer histórico que incorpora los sujetos, objetos, relaciones y procesos que actúan y se corresponden con base en determinadas simultaneidades.

Sirva este razonamiento para criticar la concepción de *ex-terioridad* con la que es tratada la identidad tanto por el estado-nación, su ideología y políticas culturales, como también en cierta medida por las propias comunidades que, ante la

¹⁹ ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 60.

²⁰ *Ibíd.*, p. 66.

confusión propiciada por el embate homogeneizador y unificador de la globalización neoliberal, piensan que se debe “encontrar” o ser recuperada desde un lugar o tiempos donde ha sido “preservada”. Esta concepción salta en pedazos cuando la *identidad* es dialectizada y desocultada como una determinación ontológica del ser social y se asume que esta

[...] sólo ha sido *verdaderamente* tal o ha existido *plenamente* cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. [Cuando] su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse.²¹

Queremos enfatizar, entonces, que la identidad se conforma *en* la historia; lo hace *dentro* del devenir que pone en juego, cada vez, a las entidades que participan de este. Al introducir el objeto que se trata –la identidad– dentro de la cuestión acerca de cómo este mismo se conforma, se supera la metáfora naturalista²² con la que la ideología del

²¹ *Ibíd.*, p. 61.

²² La metáfora naturalista es la respuesta afirmativa que la ideología nacionalista oficial da a la cuestión de si es *real* la “fusión”, la interpenetración de culturas que han elegido dar a “lo humano en general” dos configuraciones profundamente contradictorias entre sí. Tal metáfora sería el vehículo de una visión substancialista de la cultura y de la historia de la cultura, “una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una *interpenetración* de sustancias históricas *ya constituidas*, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la *constitución* o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución [...]. No puede describirlo en su *interioridad*, como un acontecer histórico en el que *la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego*, sino que tiene que hacerlo desde afuera, como un proceso que afecta al objeto descrito pero en el que este no interviene”, *ibíd.*, p. 73.

“mestizaje cultural” funcional ha operado y la cual consiste básicamente en considerar las identidades culturales como sustancias históricas *ya* constituidas que sólo entran en “fusión” o “simbiosis”, pero en las que se desconoce su fundación originaria.

Diremos entonces que mediante la caracterización de esta *dialéctica* en la que se basa la *evanescencia* –según la hemos tratado aquí– se introduce la problematización de la *constitución* de las sustancias históricas o identidades culturales, en lo cual el proceso de mestizaje sería el *lugar* o *momento* de tal constitución.

Concretando: la historia de la cultura que aloja el conjunto de historias de las múltiples realidades culturales, de las múltiples humanidades concretas en la *larga duración* del acontecer, es pues:

[...] la historia de un mestizaje cultural *permanente* que ha acompañado –no siempre en el mismo sentido– a la guerra económica, política y militar de las naciones y a la conquista y la sumisión de unos pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos.²³

La atenta lectura de este pasaje de Echeverría revierte la crítica que le han hecho por su noción presuntamente armónica de “codigofagia”, en la que afirman que esta “no deja de tener los defectos que son propios de la noción de mestizaje, es decir, plantear una solución armónica entre los tras-pasos culturales de un grupo social a otro”.²⁴ Como lo sos-

²³ *Ibidem*, p. 61.

²⁴ ORTEGA REINA, Jaime y Víctor Hugo PACHECO CHÁVEZ, “Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y

tiene el ecuatoriano, el proceso de mestizaje cultural, también caracterizado como “codigofagia”, al ser parte de la historia de la cultura “*ha acompañado* –no siempre en el mismo sentido–”, es decir, de acuerdo a *especificaciones* históricas particulares, “a la *guerra* económica, política y militar de las naciones y a la *conquista* y la *sumisión* de unos pueblos por otros”.²⁵ Sólo dialectizando estas nociones –lo que significa hacerlas parte de los procesos históricos a los que remiten– se comprende que tal “codigofagia” ocurre como *momento* de un desarrollo en el que tal o cual empresa civilizatoria o proyecto de humanidad se constituyen, en lo general, sobre la base de *violencias* directas e indirectas, sutiles y burdas. Suscribiendo una indicación de estos críticos de Echeverría, en lo referente a que su propuesta “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”,²⁶ nos es necesario considerar un par de precisiones en torno a su concepción sobre la violencia. Para él habría una violencia *constitutiva* de la condición humana a la que llama “violencia dialéctica”, en tanto que “quien la *ejerce* y quien la *sufre* mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte al *acto violento* en la vía de *tránsito* a una figura más perfecta de su existencia conjunta [...]. Esta subyace en todas las construcciones del mundo social levantados por el ser humano en las épocas arcaicas que sucedieron a la llamada revolución neolítica y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, a través incluso de toda la historia de la modernidad”.²⁷ Esta es esencialmente

desde América Latina”, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Núm. 2, primavera 2013, Universitat de Barcelona, p. 122.

²⁵ ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 61.

²⁶ ORTEGA REINA y PACHECO CHÁVEZ, “Aníbal Quijano”, 2013, p. 122.

²⁷ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998, pp. 106-107.

diferente de la “violencia destructiva, que es la que persigue la *abolición* o *eliminación* del otro como *sujeto libre*, la que construye al otro como *enemigo*, como alguien que sólo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad”.²⁸ Entonces, la “codigofagia” o mestizaje cultural es un proceso que supone un tipo de violencia del primer tipo, en el que la incorporación del otro se da como “una *reconstrucción* de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como un triunfo”.²⁹

III. *El mestizaje cultural en la tendencia hacia un universalismo concreto*

El ámbito de demostración de la verdad no es sino aquel donde la práctica humana *produce* historia, *su* historia; es ante ella entonces que el conocimiento adquiere validez. Ya Marx, en 1845, en la tesis II sobre Feuerbach resolvía este problema del conocimiento al afirmar: “en la *praxis* debe el hombre demostrar la *verdad*, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento”; y continuaba en la tesis VIII: “todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la *praxis* humana y en la comprensión de esta *praxis*”. En efecto, en virtud de que “toda vida social es esencialmente práctica”,³⁰ el ámbito de conocimiento de ésta tiene siempre un sustrato de realidad que es *simultáneamente* punto de partida y llegada.

En lo que toca a la cuestión del mestizaje cultural su *verdad* tiene una densidad histórica que incorpora distintos estratos. Es *realidad constitutiva* –estrato ontológico– de nuevas formas culturales e identidades concretas a lo largo de la historia de la humanidad. Puede haberse conformado, ade-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ ECHEVERRÍA, Bolívar, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, Editorial Itaca, México, 2011, p. 108.

³⁰ *Ibidem*.

más, como un *esquema civilizatorio* —estrato histórico— en el marco de la modernidad capitalista, desplegándose también como un *correlato discursivo* —estrato ideológico— funcional a la conformación de los estados-nación latinoamericanos a partir de la vuelta de siglo XIX al XX y que perdura hasta nuestros días. Finalmente, y en consecuencia con los planteamientos que hemos expuesto en los anteriores apartados, puede caracterizarse el mestizaje cultural como *posibilidad* —estrato utópico— de realización del *universalismo concreto*.

Dentro del conjunto de problemáticas propias de la *actualidad*³¹ latinoamericana exaltadas por la consolidación de un mercado auténticamente mundial y presentadas como resultantes de una supuesta “globalización” cultural, las que figuran más ampliamente en el ámbito de la cultura política son sin duda las que refieren a las identidades colectivas y a las identidades arcaicas u “originarias” que, se comprende, se encuentran en crisis. Muchas de estas diagnósticos y caracterizaciones, sin embargo, emergen de los debates intelectuales en los que rige cierta *convención* al interpretar los acontecimientos a través de “dispositivos ficticios” que están “al servicio de *fuerzas e intereses* que los ‘sujetos’ y los ‘agentes’ (productores y consumidores de actualidad —a veces también son ‘filósofos’ y siempre intérpretes—) nunca perciben lo suficiente”.³²

³¹ Cabe decir que las discusiones sobre *lo actual*, sobre la *actualidad*, son discusiones que tienden a transcurrir sobre la base de muchos supuestos, es decir, son discusiones en las que se implican demasiadas cosas y en las que los intelectuales todo el tiempo asumen aspectos, problemas, debates y conceptos, suponiendo estar ubicados en el terreno de la discusión. Sin embargo, en este contexto no pocas veces ocurre que las cosas más básicas, más elementales, no se consideran. El filósofo Jacques Derrida, cuestiona el carácter de *actualidad* con el que se nos muestra el presente afirmando que “la actualidad, precisamente, está *hecha*, [...] no está dada, sino activamente *producida*, cribada, investida, performativamente interpretada por numerosos dispositivos ficticios o artificiales”, DERRIDA, Jacques, *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 15.

³² *Ibidem*.

Una convención que se puede advertir en las distintas consideraciones sobre estas problemáticas es el *prejuicio* recubierto de razón, mediante el cual se esgrimen afirmaciones diversas sobre las identidades, los grupos, las comunidades, el “nosotros”, las “debilidades”, las “singularidades”, etc. Pese a la voluntad crítica de los agentes que reflexionan, opinan o activan sobre estas cuestiones, hay un acento irracional en la manera de considerar los distintos proyectos de humanidad como identidades substancializadas en las que su “originariedad” parece provenir de *su* naturaleza o de un momento “fundacional” ritualizado y no como siendo constituida mediante la concreción de un proceso de reproducción social que forzosamente ha implicado una mezcla con una o varias de las singularidades de existencia humana implicadas en determinado momento. Se tiende a la defensa a ultranza de virtudes localistas, de unos “fundamentos” que sólo aparecen espectralmente y los cuales son volcados como denegación de la mezcla y lo abierto como modo efectivo en el que se cumple la historia de la cultura. El enclaustramiento en tal autorreferencialidad hace a las comunidades reacias a concebir un universalismo diferente que pueda tomar en cuenta las humanidades *singulares*, aquellas mismas que son sacrificadas a la tendencia expansiva y universalizadora del mercado, fenómeno característico del cuarto “shock de modernización” de carácter neoliberal.

Los estragos en la cultura política resultantes de la globalización impulsada por la reconfiguración capitalista en su versión transnacional, pero bien arraigada en lo occidental-estadounidense, que supuso cambios en el proceso de producción-consumo y en el comercio internacional, tienen en la *uniformización* y *homogeneización* una impronta que signará los valores de uso, los símbolos y la *forma* del ser social que se logra mediante el cultivo de la identidad que ocurre al llevar a cabo el ciclo de la reproducción social. Es frente a este proceso que la amenaza sentida por los pueblos, las comuni-

dades, los grupos, conduce a refugiarse o replegarse en sus identidades ancestrales, concibiéndolas como el patrimonio o santuario intocado dentro del cual refugiarse y volver a situarse para resistir al embate que acomete la modernización en su forma globalizada. La desesperación en la que este proceso global pone a los pueblos permite comprender la acentuada e insistente reivindicación de la “identidad”; desesperación que ineludiblemente conducirá a concebir de un modo equívoco tanto los fundamentos del problema como la resolución del mismo.

Ante la tendencial regresión a la que lleva el acoso globalizante, la vida política de los países latinoamericanos no se orienta hacia invocar una identidad colectiva unitaria y sustancializada –al modo de las sociedades europeas en plena decadencia posmoderna– desde la cual se pretendan remontar sus efectos uniformizadores. El carácter mestizo de las sociedades latinoamericanas busca resoluciones según sus dos constituciones identidades contrapuestas. Por un lado, la de la “América criolla” que se juega en la posibilidad de “integrar” –para “superar”– los proyectos de humanidad que han creado las poblaciones indígenas y africanas del continente. Por otro, la presunta resolución desde estos, la proveniente de esa “América profunda” que ve en sus propuestas de mundo la salida a la crisis de la cultura política contemporánea. La pretensión por hallar salidas según los sentidos de las culturas indígenas y africanas asentadas en América Latina –las cuales tuvieron que aceptar y resistir la presencia de la cultura moderna europea– es concebido por Bolívar Echeverría como un “fundamentalismo premodernizante”,³³ el cual opera básicamente desde el prejuicio que no deja ver que estos proyectos de humanidad si bien son *necesarios*, no son suficientes para reemplazar el esquema civilizatorio que impuso la modernidad capitalista.

³³ ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 69.

Esta insuficiencia, a decir de Echeverría, procede de una de las razones civilizatorias por las que se origina la modernidad: la revolución en el campo instrumental que transformó radicalmente la relación de lo humano con la naturaleza³⁴. De tal modo, “la modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas [las formas identitarias arcaicas] busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos *dispositivos propios* que comienzan a fallar”³⁵.

En este sentido es que las dos resoluciones que parece ofrecer la vida política de las naciones latinoamericanas son cuestionables, pues ninguna de esas *formas* identitarias representan un esbozo consistente que permita superar la crisis referida.

Lo que puede disponer un esquema de resolución es el *contenido procesual* encontrado en la formación de estos dos tipos de identidades. Las características de la identidad latinoamericana, que la hacen aparecer como una “identidad en vilo”, está basada en un mestizaje al modo de la *evanescencia*, según la hemos tratado en el apartado anterior. Para enfrentar la crisis cultural e identitaria se requiere de la reinscripción de un mestizaje cultural de un carácter *distinto* al mestizaje impuesto y funcional al apareamiento del estado-nación,

³⁴ Este proceso revolucionario “plantea como *posible* una relación de lo humano a lo otro que ya no es la *tradicional*”, es decir, la modernidad introduce un dispositivo técnico que transforma las condiciones materiales en las que se había vivido hasta antes de su aparición; significa que de las condiciones de existencia basadas en una escasez *absoluta* de recursos para la subsistencia —en las que el ser humano se reproduce socialmente bajo una permanente hostilidad entre él y la naturaleza— se transita hacia condiciones de escasez *relativa*, llevando a cabo una “reconstitución esencial del sustrato sobre el que se levantaron las identidades culturales arcaicas o primeras” —en las que el ser humano se puede reproducir en relación con la naturaleza en términos de *igualdad*, ECHEVERRÍA, Bolívar, *Vuelta de Siglo*, Ediciones Era, México, 2006, p. 205.

³⁵ *Ibidem*.

aquel que fungiendo como ideologema buscaba el “blanqueamiento” e “integración” pseudoarmoniosa de las identidades ancestrales en el proyecto de modernización estatal.

Ese *otro* mestizaje cultural es condición de posibilidad de la consecución del *universalismo concreto*,³⁶ de modo que puedan ir hacia delante —en lugar de retroceder exclusivizándose— las diversas identidades humanas que basan su reproducción social en la lógica de la “forma natural” o de “valor de uso”; pues su enclaustramiento en una autorreferencialidad hace a las comunidades reacias a concebir un universalismo diferente que pueda tomar en cuenta las *humanidades singulares*, aquellas mismas que son sacrificadas a la tendencia expansiva y universalizadora (abstracta) del mercado.³⁷

³⁶ La concepción del *universalismo concreto* que Bolívar Echeverría construye para abordar las cuestiones planteadas en este escrito tienen una fuente explícita fundamental en un aporte de Wilhelm von Humboldt en relación a la idea de la “unidad del espíritu humano”, que se distancia radicalmente de la del universalismo abstracto. Para Humboldt la *diversidad concreta* de las lenguas es la vía propia de la manifestación y plenitud de la razón universal. Más específicamente, la identidad *elemental*, la diferencia de género básico de las distintas lenguas humanas consiste en “la *peculiaridad* con que cada una de ellas plantea la simbolización originaria o fundante que es la clave de la construcción del mundo de la vida”. Esta peculiaridad sería una “*subcodificación* necesaria de esta simbolización lingüística, dado que ella no ha podido constituirse como tal si no es a partir de una *situación concreta* primero natural y luego *histórica*, que la hizo posible y la dejó marcada para siempre”. A esto Echeverría añade que la configuración de la *identidad* rebasa lo meramente lingüístico, afirmando que la *reproducción social* (el circuito producción-consumo) en su conjunto posee una dimensión semiótica en la que el lenguaje es sólo una veta, y que en su concreción expresará la decantación histórica de una estrategia de constitución de lo humano para su supervivencia, una elección civilizatoria. ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 57.

³⁷ Un pensador en la misma tradición de Echeverría, Henri Lefebvre —de quien el ecuatoriano nutre sobremanera su tratamiento sobre la modernidad y la reproducción social—, ayuda a esclarecer la noción de universalismo concreto cuando afirma: “un individuo, por ejemplo un *ser humano*, sólo se comprende verdaderamente si se descubren, por una parte, sus particu-

La *realidad evanescente* de las culturas debe ser reivindicada en el contexto de la tendencia a la exclusivización de las identidades criollas o arcaicas según el modo del apartheid³⁸ y de ese otro fenómeno derivado como “pseudouniversalismo arcaico”.³⁹ Si ello es así se está respondiendo al reto que plantea la *esencia* de la modernidad a las formas identitarias tradicionales, pues su tendencia fundamental la lleva a provocar una “revolución cultural”:

[mediante la cual se] invita claramente a la invención de *nuevos tipos* de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales. Es el reto fabuloso que trae la modernidad: levantar nuevas formas de lo humano que *no* estén atadas, como lo han estado las formas arcaicas, a un episodio de hominización acotado por la amenaza de aniquilamiento, planteada por la naturaleza.⁴⁰

Como lo presentamos en el primer apartado, Malintzin de 1519-1520 prefiguró un mestizaje cultural *activo* que buscó trascender las formas identitarias existentes para dar paso a

laridades, sus *singularidades*, y, por otra parte, sus rasgos más generales. ¿Pero, cómo tomar conciencia de las unas si no es por medio de los otros?”, LEFEBVRE, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1982, p. 131.

³⁸ En este sentido son profundamente coincidentes las consideraciones de Edouard Glissant —planteadas con ulterioridad a las de Echeverría—, como se constata en la aseveración siguiente: “la criollización [o mestizaje cultural] es imprevisible, es imposible que se establezca, que se detenga, que se incluya dentro de unas esencias, dentro de identidades absolutas”, GLISSANT, Édouard, *Tratado del todo-mundo*, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2006, p. 28 [1ª ed. *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*, Gallimard, Paris, 1997].

³⁹ Echeverría concibe mediante este concepto un “localismo amplificado que mira en la otredad de todos los otros una simple variación o metamorfosis de la identidad desde la que se plantea”, ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2005, p. 26.

⁴⁰ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica / Editorial Itaca, 2010, p. 205.

una forma nueva, diferente; la misma Malintzin que hoy sólo puede tener vigencia como *figura mítica*, como modelo ejemplar a quien le es propia una identificación con todas las formas identitarias concretas,⁴¹ pues simboliza la “identidad en vilo” ya referida, “adecuada no sólo al carácter evanescente de toda identidad, sino a la nueva pero ya larga historia del mundo como *historia universal*”.⁴² Echeverría sugiere que la posibilidad de un universalismo *diferente* está en conexión con la construcción de una *modernidad alternativa*; una que supere la *forma capitalista* de la modernidad “realmente existente”,⁴³ la cual restableció artificialmente las condiciones de

⁴¹ El filósofo italiano ligado al *autonomismo*, Franco Berardi “Bifo”, en una conferencia dictada en 2010 en Goldsmiths, University of London, refiere al original aporte de Bolívar Echeverría en torno a la Malinche, y a la necesidad y actualidad de su *figura mítica* expresando lo siguiente: “Ella representa la mezcla de culturas, la emergencia de un nuevo México, una nueva historia de un nuevo mundo. La creación de una nueva subjetividad [...]. Debemos convertirnos en la Malinche —hemos perdido nuestra alma colectiva, ya no somos nosotros mismos— en el marco de las infinitas verdades que el semio-capital crea (el mestizaje del lenguaje). Nuestra identidad ya no existe históricamente [...]. *Debemos* empezar de nuevo como la Malinche.” [“She represents the mixing of cultures, the emergence of a new Mexico, a new history of a new world. The creation of a new subjectivity [...]. We must become Malinche —we have lost our collective soul, we are no more ourselves— within the framework of infinite truths that semio-capital creates (the mestization of language). Our identity no longer exists historically [...]. We *must* start again like Malinche”], BERARDI [Bifo], Franco, “The Soul At Work: From Alienation to Autonomy”, Conferencia del 2 de marzo de 2010, traducción propia, JGM.

⁴² ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 70.

⁴³ En el texto titulado “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, Echeverría presenta una serie de tesis que buscan proyectar la *posibilidad* de una modernidad diferente, teniendo como fundamento una máxima de Leibniz que dice: “todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible”. De tal modo estas tesis intentan detectar tal posibilidad primero “a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y

escasez absoluta coartando así su *potencialidad* de revolucionar identidades, de procesos de mestizaje germinadores de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano.⁴⁴ Sólo de este modo se podrían superar cuestiones respectivas a la crisis de la cultura política contemporánea, como es la de ese “fundamentalismo del tercer mundo” que defiende aberrantemente las virtudes “propias”, o la del universalismo *abstracto* de la humanidad moderno-capitalista que construye su idea uniformizadora del “hombre en general” con los restos petrificados de las humanidades singulares.⁴⁵

segundo, mediante un juego de conceptos que intentan desmontar teóricamente ese hecho [...] [haciendo] una distinción entre la *configuración* o forma de presencia actual de una realidad histórica [...] y su esencia o forma de presencia ‘permanente’, en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura [...]”, *ibídem*, p. 137. Muy probablemente la percepción de esta referencia a Leibniz en el texto de Echeverría, le lleva a argumentar a Berardi lo siguiente: “El filósofo mexicano [sic] Bolívar Echeverría identifica una segunda corriente, la cultura barroca moderna (sobre la cual Deleuze escribió de forma elocuente con referencia a Leibniz). ¡Por ese motivo todos deberían dejar de leer Spinoza y leer Leibniz en su lugar! Pero es también el escritor sobre la multiplicación de los mundos y la multiplicación de la coherencia/consistencia/regularidad productiva. Leibniz es el pensador apropiado de la fase recombinante del capitalismo, por lo tanto es esencial para entender la mutación del capitalismo” [“the mexican philosopher Bolívar Echeverría identifies a second stream, a Baroque culture of modernity (which Deleuze wrote so eloquently about with reference to Leibniz). This is why you should all please stop reading Spinoza and read Leibniz instead! but he is also the writing about the multiplication of worlds and the multiplication of productive consistency. Leibniz is the appropriate thinker of the recombinant phase of capitalism, therefore Leibniz is essential to understanding capitalism’s mutation.”], BERARDI, “The Soul”, 2010, traducción propia, JGM.

⁴⁴ Nuevamente Lefebvre para matizar filosóficamente la idea de Echeverría: “La individualidad humana está compuesta por singularidades y particularidades envueltas en los rasgos universales del hombre o de los seres vivos, y *lo universal* sólo aparece y *sólo* se manifiesta en esas *singularidades*”. LEFEBVRE, *Lógica*, 1982, p. 163.

⁴⁵ El filósofo martiniqués Édouard Glissant, una vez más en consonancia con Echeverría, reconoce que “siempre han perdurado lugares de criolliza-

Addenda sobre el universalismo propio del capital

En concordancia con una idea presentada por Bolívar Echeverría en el prólogo de *La modernidad de lo barroco* (2005), acerca de que su teoría de la modernidad sería la búsqueda por “ampliar la ‘crítica de la economía política’ elaborada por Karl Marx hacia una teoría crítica del conjunto de la vida moderna”, nos parece necesario añadir algunas consideraciones en torno a *lo económico* que actúan en coherencia con los planteamientos antes presentados en relación a la historia cultural. Esta intención se asienta en la necesidad de responder a una serie de cuestionamientos hoy vueltos lugares comunes, en relación a un presunto eurocentrismo “epistémico” en el pensamiento de Karl Marx, el cual lo volvería impotente para dar cuenta de las historias marginales, de las minorías y las singularidades que la globalización neoliberal detona y multiplica, y para esbozar posibilidades de una modernidad alternativa que conlleve un *universalismo concreto*.

Es en una compilación de textos intitulada *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007), libro paradigmático del pensamiento decolonial coordinado por dos miembros del grupo «Modernidad/Colonialidad», los filósofos Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, que aparece un artículo bajo la autoría de este último, del cual tomamos un pasaje expresivo de su concepción:

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza

ción (los mestizajes culturales), pero que la criollización que *boy* nos interesa tiene que ver con la totalidad-mundo, cuando ya se ha dado (sobre todo por obra de las culturas occidentales en expansión, es decir, debido a las colonizaciones) esa totalidad”, GLISSANT, *Tratado*, 2006, p. 28.

el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad (sic) cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento.⁴⁶

Mediante un apunte lo más acotado posible a las ideas de Marx, con la única intención de abonar a la desmistificación del pensamiento marxiano y de reubicarlo como fundamental en el debate en torno a las problemáticas de la cultura política contemporánea antes expuestas, es que procedemos a contra-argumentar las afirmaciones de Grosfoguel en torno al pensador de Tréveris.

En un texto de 1859 intitulado “Trabajo asalariado y capital”, Marx hacía la siguiente afirmación:

Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en *capital*. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por *sí dinero*, ni el azúcar el precio del azúcar.⁴⁷ (2000, p. 162-163)

⁴⁶ GROSFUGUEL, Ramón, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, p. 69, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSFUGUEL (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores / Universidad. Central- Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 63-77.

⁴⁷ MARX, Karl, *Trabajo asalariado y capital*, pp. 162-163, en MARX, K. y F. ENGELS, *Obras Escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1976, Tomo I, pp. [145]-178.

Pero ¿bajo qué condiciones es que el negro se convierte en esclavo? Antes de poder responder cabe una consideración ontológico-histórica sobre la actividad constitutiva del mundo de vida válida para *todo* ser humano. Dice Marx:

En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que actúan también los unos sobre los otros. No pueden producir sin asociarse de un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades [...] *Las relaciones de producción forman en conjunto lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico, una sociedad de carácter peculiar y distintivo.*⁴⁸

Una vez que se tiene en cuenta la actividad mediante la cual el ser humano efectiviza su *existencia* y da sentido a su mundo, dando forma a las relaciones que establece con los otros y con lo Otro (naturaleza) en condiciones siempre determinadas, se puede comenzar a caracterizar *lo específico* de la sociedad de la que tratamos *aquí*. Para llevar a cabo tal especificación, desde los *Manuscritos económico-filosóficos* Karl Marx daba una indicación metodológica fundamental para abordar la cuestión:

No nos situemos como el economista, cuando trata de explicar algo, en un estadio primitivo imaginario. Estos estados primitivos no explican nada. No hacen más que desplazar el problema a una gris y nebulosa lejanía [...] Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.⁴⁹

Asumiendo este postulado metodológico podemos afirmar *mutatis mutandis* que el hecho económico que constata no sólo la vigencia de relaciones sociales del *mismo tipo* que

⁴⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁴⁹ MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp. 595-596, en MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Obras fundamentales*, Colección dirigida por Wenceslao Roces, tomo 1, MARX, Carlos, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. [555]-668.

existían desde el tiempo de Marx sino su despliegue y complejización, y, aún más, su amplitud hoy estrictamente *mundial*, es el hecho de la *propiedad privada* el cual asimismo presupone el de la *enajenación*.⁵⁰ Es sobre este hecho básico que se levanta la sociedad capitalista,⁵¹ lo cual, naturalmente, de ninguna manera es designio de Marx.

⁵⁰ “El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se *desvaloriza* el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y hace esto, además en la misma producción en que produce mercancías en general. Este hecho sólo expresa lo siguiente: que el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la *desrealización* del trabajador, la objetivación se manifiesta como la *pérdida y servidumbre del objeto*, la apropiación como *enajenación*, como *alienación* [...]. El quid de este vasallaje está en que sólo en cuanto *trabajador* puede subsistir como *sujeto físico* y sólo en cuanto *sujeto físico* es trabajador”. Ibídem, pp. 596-597.

⁵¹ En la *Crítica del programa de Gotha* se apunta lo siguiente: “La ‘sociedad actual’ es la sociedad capitalista que existe en todos los países civilizados más o menos libres de aditamentos medievales, más o menos modificada por las particularidades del desarrollo histórico de cada país, más o menos desarrollada. Por el contrario, el ‘Estado actual’ cambia con las fronteras de cada país. En el Imperio prusiano-alemán es otro que en Suiza, en Inglaterra, otro que en Estados Unidos. ‘El Estado actual’ es, por tanto, una ficción. Sin embargo, los distintos Estados de los distintos países civilizados, pese a la abigarrada diversidad de sus formas, tienen de *común* el que todos ellos se asientan sobre las bases de moderna sociedad burguesa, aunque ésta se halle en unos sitios más desarrollada que en otros, en el sentido capitalista”, MARX, Carlos, *Crítica del Programa de Gotha*, p. 22, en MARX y ENGELS, *Obras Escogidas*, 1976, Tomo III, pp. [5]-27.

Ahora bien, como el propio Marx demostraba desde los escritos tempranos (los ya citados *Manuscritos económico-filosóficos*) hasta la época de “madurez” con *El Capital*, la economía política, por medio de sus cultivadores, parten del hecho de la propiedad privada o de cualquier otra *forma económica* propia de la sociedad capitalista pero *no la explican*. Lo que se llega a hacer es captar “el proceso *material* de la propiedad privada, que ésta recorre en realidad, en formas generales y abstractas, que luego rigen para ella como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes, es decir, no demuestra cómo brotan de la esencia de la propiedad privada”.⁵² Tales leyes serán lo que permitirá a los poseedores de mercancías reconocerse jurídicamente como *propietarios privados* y bajo la *forma del contrato* establecer relaciones entre *voluntades*. Sin embargo, “el *contenido* de tal relación jurídica o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma”.⁵³ Lo dado, lo no comprendido por la economía política es el principio de realidad que conmina al propietario privado a subsistir como sujeto físico en tanto que *trabajador*,⁵⁴ en el que la realización del trabajo comparece como desrealización del trabajador; actividad que de no ser cumplida por este lo puede “privar de la realidad hasta la muerte por hambre”.⁵⁵ Esta enajenación *contenida* en la esencia del trabajo es lo que *oculta* la economía política, al no considerar la relación directa que media entre el trabajador (el trabajo) y la producción.⁵⁶

⁵²MARX, *Manuscritos*, 1982, p. 595.

⁵³MARX, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I/Vol.1, Siglo Veintiuno Editores, México, 2008, p. 103.

⁵⁴ Este trabajador en su forma determinada como *obrero* “no tiene patria”, dicen Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*.

⁵⁵ MARX, *Manuscritos*, 1982, p. 596.

⁵⁶ *Ibidem*. El desarrollo de esta consideración, con las mediaciones conceptuales añadidas, permitirá a Bolívar Echeverría afirmar que “antes que la riqueza, lo que *la economía mercantil sobredeterminada por el capitalismo reproduce prioritariamente es una relación social de explotación* en calidad de

Una vez hechas estas acotaciones ya se puede comprender el procedimiento que siguen los pensadores decoloniales al criticar (inconsistentemente) a Marx, a bien de evadir simultáneamente la crítica de la sociedad capitalista desde sus hechos básicos. Con ello incurren en el mismo equívoco que Proudhon, el cual es denunciado por Marx en *El Capital* cuando indica que éste “comienza por extraer su *ideal de justicia*, la “justice éternelle” [justicia eterna], de las relaciones jurídicas correspondientes a la producción de mercancías, con lo cual, digámoslo incidentalmente, aporta la consoladora prueba para todo burgués filisteo de que la forma *de la producción de mercancías es tan eterna como la justicia*”.⁵⁷ Cuando los pensadores decoloniales desplazan el análisis ontológico-histórico de la problemática en virtud del análisis “epistémico”, pasan de largo por la discusión necesaria para hacer crítica radical de la sociedad moderna: la discusión en torno de la *propiedad privada* capitalista. De tal modo pueden identificar propiedad, individualidad y personalidad, pues para ellos la idea de “yo” o de “nosotros”, lleva inherente la idea de “mío” o “nuestro”.⁵⁸ Así entonces los críticos decolonia-

mediación necesaria de la relación productiva entre el hombre y el medio de producción”, ECHEVERRÍA, *Las ilusiones*, 1997, p. 59, cursivas añadidas JGM.

⁵⁷ MARX, *El Capital*, 2008, p. 104.

⁵⁸ Karl Marx en *La ideología alemana*, en polémica con Max Stirner, apunta lo siguiente: “Para el burgués es facilísimo, empleando su lenguaje vernacular, demostrar que las relaciones mercantiles se confunden con relaciones individuales y aún con las relaciones humanas en general, pues ese lenguaje vernacular es por sí mismo un producto burgués, que hace del regateo, tanto en el mundo tangible como en el mundo del lenguaje, el eje sobre el cual giran todas las cosas”, cit. en RIÁZANOV, David, [MARX y ENGELS], *Biografía del manifiesto comunista*, Compañía General de Ediciones, S.A., México, 1964, p. 191. La cita de Riázanov corresponde al comentario de Marx sobre Stirner publicado por Bernstein en su edición *Documentos de socialismo*, t. III, pp. 362-363. El comentario a Stirner es lo que tiempo después, en 1932, se conocería ya como capítulo “San Max” en *La ideología alemana*.

les proceden “epistémicamente” de la misma manera como los cultivadores de la economía política lo hacían en el siglo XVIII en referencia a las formas socio-económicas consolidadas: tomándolas *post festum* [después de los acontecimientos], a partir de los resultados del desarrollo histórico obviando *su* génesis,⁵⁹ dejando permanecer estas formas sociales en su *apariencia* de objetividad e incurriendo así en una naturalización del humano en tanto que propietario privado *ergo* como poseedor de mercancías, en una presunta situación de *igualdad* respecto de sus congéneres.

Históricamente visto “la era capitalista sólo data del siglo XVI”, dice Marx, siendo la *expropiación* que despoja de la tierra (*medio* y *objeto* de trabajo) al trabajador el *fundamento* de todo el proceso. La historia de esa expropiación adopta *diversas tonalidades* en distintos países y recorre en una *sucesión diferente* y en *diversas épocas* históricas las *diversas fases*; historia que no obstante sus multilíneales desarrollos “ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego”.⁶⁰ Estos multilíneales desarrollos dan cuenta de que “el descubrimiento de las comarcas auríferas en América, el exterminio, la esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los *albores de la era de producción capitalista*”.⁶¹ Posteriormente, con el “siste-

⁵⁹ “Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud de valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, de modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico”, MARX, *El Capital*, 2008, p. 98.

⁶⁰ MARX, *El Capital*, tomo 1/vol. 3, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975, p. 894.

⁶¹ *Ibidem*, p. 939.

ma colonial cristiano” se seguirá constatando la creación de historia que induce el capital mediante los mismos trazos de sangre y fuego, al dar cuenta del trato dado a los nativos con el que se alcanzaban grados de violencia delirantes, por ejemplo, en las plantaciones de las Indias Occidentales destinadas al comercio de exportación o en países ricos en recursos y con población densa entregados al saqueo, como México y las Indias Orientales.⁶² Sobre esto es categórico el historiador William Howitt, conocedor del cristianismo y de sus relaciones con la colonización, al indicar que “los actos de *barbarie* y los inicuos *ultrajes* perpetrados por las llamadas *razas cristianas* en todas las regiones del mundo y contra todos los pueblos que pudieran subyugar, *no encuentran paralelo en ninguna era de la historia universal* y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que ésta fuera”.⁶³

Este sistema colonial, con toda su brutalidad,⁶⁴ hizo saltar todos los viejos ídolos por la borda proclamando simultáneamente “la producción de plusvalor como *fin último y único de la humanidad*”.⁶⁵ Con ello, la propiedad privada que hemos analizado previamente, la cual se erige mediante el trabajo propio, aislado, en el que el producto de éste se enfrenta al trabajador como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor; es desplazada por la *propiedad privada capitalista*, “que reposa en la *explotación* de trabajo ajeno, aunque formalmente libre”.⁶⁶

Ahora puede comprenderse que a partir de estos hechos básicos y sus consecuentes formas elementales, junto con todos estos procesos fundamentales constituyentes de la

⁶² *Ibíd.*

⁶³ Citado por Marx en *ibíd.*, p. 940.

⁶⁴ El carácter de este proceso es lo que conduce a Marx a afirmar: “*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*”. *Ibíd.*, cursivas en el original.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 943.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 952.

llamada “acumulación originaria”, se erigió la sociedad moderna hoy universal y planetarizada.⁶⁷ Puesto que, como afirma Marx, “el capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa”,⁶⁸ a ello se debe el triunfo de la *modernidad capitalista* como esquema civilizatorio universal, ante el cual la *historia humana* comparece como “*universalización* definitiva de la medida en que ella es un *acontecer compartido*”.⁶⁹

Con lo dicho hasta aquí y discrepando de lo que sostiene Grosfoguel en torno a que Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado *europeo*, sostenemos que más bien lo hace desde los distintos proyectos concretos de humanidad, los cuales debido al despliegue del capitalismo hacia su mundialización hoy empíricamente verificada son convertidos en una humanidad abstracta y proletarizada⁷⁰. En este sentido, a la máxima de que “el trabajador no tiene

⁶⁷ “*Tante molis erat* [tantos esfuerzos se requirieron] para asistir al parto de las ‘leyes naturales eternas’ que rigen al modo capitalista de producción, para consumir el proceso de escisión entre los trabajadores y las condiciones de trabajo, transformando, en uno de los polos, los medios de producción y de subsistencia sociales en *capital*, y en el polo opuesto la masa del pueblo en *asalariados*, en ‘pobres laboriosos’ libres, ese *producto artificial de la historia moderna*. Si el dinero, como dice Augier, ‘viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla’, el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”, *Ibíd.*, p. 950.

⁶⁸ MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005, p. 28.

⁶⁹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2005, p. 20.

⁷⁰ En el distanciamiento que buscan hacer respecto de Marx –quien, por cierto, cabe recordarlo busca la abolición de la sociedad capitalista y por tanto de sus omnilaterales violencias y opresiones– pierden de vista la *especificación* de los seres humanos en un tiempo-espacio concretos en el que son tendencialmente homogeneizados, uniformizados y subsumidos en una universalidad abstracta mercantil-mundial-gran-industrial, existiendo “naturalmente” como propietarios privados de su fuerza de trabajo en disposición permanente para ser vendida.

patria” podríamos añadir que tampoco tiene raza, pero no porque Marx desprecie las identidades singulares y los proyectos de humanidad diversamente concretos, sino porque para la sociedad capitalista y su mercado los sujetos *sólo* comparecen como trabajadores “formalmente libres”, “iguales” ante la ley cuando se disponen “voluntariamente” a contratar para intercambiar mercancías económicas, culturales, políticas, emocionales, simbólicas, afectivas, etc. Después de que la dinámica del mercado al reprimir el aspecto de valor de uso, o lo que es lo mismo, la dimensión concreta-cualitativa del mundo de la vida de las distintas humanidades singulares pre-modernas o no-modernas, llega a un *grado cero* de la identidad del ser humano *moderno* para inmediatamente constituir un *grado primero* de concreción universal-abstracta bajo la forma de “hombre en general”.⁷¹

Tenemos entonces que la propia *historia* le contraargumenta a Grosfoguel en torno al universalismo concreto sesgado de eurocentrismo, economicismo y clasismo que él cree encontrar en Marx.⁷² Pero es el pensador de Tréveris

⁷¹ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010.

⁷² Como se concluye en el reciente e importante estudio del sociólogo y politólogo estadounidense Kevin B. Anderson, titulado *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (2010): “Sin duda, Marx no era un filósofo de la diferencia en el sentido posmoderno; la crítica de una sola entidad global, el capital, estaba en el centro de toda su empresa intelectual. Pero centralidad no significaba univocidad o exclusividad. La teoría social del Marx maduro giraba en torno a un concepto de totalidad que no sólo ofrece un margen considerable para la particularidad y la diferencia, sino también en ocasiones hizo a esos particulares –raza, etnia o nacionalidad– determinantes para la totalidad [...]. Por un lado, Marx analizó cómo el poder del capital dominaba el mundo. Este se introdujo en todas las sociedades y creó un sistema mundial universalizante de la industria y el comercio, por primera vez, y con ella una nueva clase universal de oprimidos, la clase obrera industrial. Pero, por otro lado, en el desarrollo de esta teoría universalizante de la historia y la sociedad, Marx –como hago hincapié en este libro– se

esforzó para evitar los universales formales y abstractos. Una y otra vez, trató de resolver las formas concretas en que los poderes universalizadores del capital y la clase se manifiestan en las sociedades o grupos sociales en particular, ya sea en las sociedades no-occidentales que aún no están totalmente penetradas por el capital como Rusia y la India, o en las interacciones específicas de la conciencia de la clase obrera con el origen étnico, la raza, y el nacionalismo en los países industrialmente más desarrollados. [...] A nivel de la interrelación existente entre la clase con la raza, etnicidad y nacionalismo, muchas de las conclusiones teóricas de Marx son directamente relevante para nosotros hoy en día. [...] Una vez más, la fuerza de la perspectiva teórica de Marx reside en su negativa a separar estas cuestiones de la crítica del capital, algo que les da un contexto más amplio, sin colapsar el origen étnico, la raza, la nacionalidad o en la clase. [...] Ya sea (1) como una dialéctica multilineal de desarrollo social o (2) como un ejemplo heurístico que ofrece indicaciones sobre la teorización de los movimientos indígenas de hoy en día en la faceta del capitalismo global o (3) como una teorización de la clase en relación con la raza, el origen étnico y el nacionalismo, creo que los escritos de Marx que han sido el foco de este libro ofrecen algunos puntos de vista importantes para hoy”, ANDERSON, Kevin B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago & London, 2010, pp. 244-245, traducción propia [To be sure, Marx was not a philosopher of difference in the postmodernist sense, for the critique of a single overarching entity, capital, was at the center of his entire intellectual enterprise. But centrality did not mean univocality or exclusivity. Marx’s mature social theory revolved around a concept of totality that not only offered considerable scope for particularity and difference but also on occasion made those particulars –race, ethnicity, or nationality– determinants for the totality. [...] On the one hand, Marx analyzed how the power of capital dominated the globe. It reached into every society and created a universalizing worldwide system of industry and trade for the first time, and with it a new universal class of the oppressed, the industrial working class. But on the other hand, in developing this universalizing theory of history and society, Marx –as emphasized in this book– strove to avoid formalistic and abstract universals. Again and again, he attempted to work out the specific ways in which the universalizing powers of capital and class were manifesting themselves in particular societies or social groups, whether in non-Western societies not yet fully penetrated by capital like Russia and India, or in the specific interactions of working-class consciousness with ethnicity, race, and nationalism in the industrially more-developed countries. [...]

quien directamente puede contra-argumentar al pensador puertorriqueño sobre la presunta ausencia epistémica de “diversalidad” en su pensamiento; su propia proyección del universalismo concreto rebasa los límites que la sociedad capitalista y su mercado mundial imponen, aun cuando dentro de ella misma lo contiene en *potencia*. Dice Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*:

La superación de la propiedad privada representa, por tanto, la plena *emancipación* de todos los sentidos y cualidades del hombre; pero representa esta emancipación precisamente por cuanto que estos sentidos y cualidades se han convertido en *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. [...] El hombre sólo deja de perderse en su objeto cuando éste se convierte para él en objeto *humano* o en hombre objetivo. Lo cual sólo es posible cuando se convierte para él en objeto *social* y cuando él mismo se convierte en un ser social, del mismo modo que la sociedad se convierte en esencia para él en este objeto. [...] Es la existencia de *su* objeto, la naturaleza *humanizada*, lo que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espirituales, a los sentidos prácticos (a la voluntad, el amor, etc.), en una palabra, al sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos.⁷³

Y, finalmente, en los *Grundrisse*:

At the level of the intersectionality of class with race, ethnicity, and nationalism, many of Marx’s theoretical conclusions are more directly relevant to us today. [...] Again, the strength of Marx’s theoretical perspective lies in his refusal to separate these issues from the critique of capital, something that gives them a broader context, without collapsing ethnicity, race, or nationality into class. [...] Whether as (1) a multilinear dialectic of social development or (2) as a heuristic example that offers indications about the theorization of today’s indigenous movements in the face of global capitalism or (3) as a theorization of class in relation to race, ethnicity, and nationalism, I believe that the writings by Marx that have been the focus of this book offer some important vantage points for today].

⁷³ MARX, *Manuscritos*, 1982, pp. 621-622.

En el *mercado mundial*, el *nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo también *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*, se han desarrollado a un nivel tal que su formación contiene ya simultáneamente la condición para su superación. [...] Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible *esta* individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades”.⁷⁴

Bibliografía

ANDERSON, Kevin B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago & London, 2010.

BERARDI [Bifo], Franco, “The Soul At Work: From Alienation to Autonomy”, Conferencia del 2 de marzo de 2010, en *Goldsmiths, University of London*. En línea:

<https://totalassaultonculture.wordpress.com/2010/03/04/franco-bifo-berardi-the-soul-at-work-from-alienation-to-autonomy/>

_____, “Malinche e l'automa”, 2014, consultado en <https://www.alfabeta2.it/2014/09/28/malinche-lautoma/>

CRESPO, Horacio, “En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana”, en RÍOS MÉNDEZ, Norma de los e Irene SÁNCHEZ RAMOS (coords.), *América Latina. Historia, realidades y desafíos*, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, México, 2006.

DERRIDA, Jacques, *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.

⁷⁴ MARX, *Elementos*, 2005, pp. 89-90.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM / El Equilibrista, México, 1997.

_____, *Valor de uso y utopía*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998.

_____, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2005.

_____, *Vuelta de Siglo*, Ediciones Era, México, 2006.

_____, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica / Editorial Itaca, 2010.

_____, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010.

_____, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, Editorial Itaca, México, 2011.

GLISSANT, Edouard, *Tratado del todo-mundo*, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2006 [1^e ed. *Traité du Tout-Monde, Poétique iv*, Gallimard, Paris, 1997].

GROSGOUEL, Ramón, “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSGOUEL (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores / Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 63-77.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Alberto Rivera, Editorial Trotta, Madrid, 2014.

KOFLER, Leo, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.

LEFEBVRE, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1982.

MARX, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I/vol. 3, Siglo Veintiuno Editores, México, 1975.

_____, *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx y Engels, *Obras Escogidas*, 1976, tomo III, pp. [5]-27.

_____, “Trabajo asalariado y capital”, en MARX y ENGELS, *Obras Escogidas*, 1976, tomo I, pp. [145]-178.

_____, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Obras fundamentales*, colección dirigida por Wenceslao Roces, tomo I, MARX, Carlos, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. [555]-668.

_____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

_____, *El Capital. Crítica de la economía política*, tomo I/vol.1, Siglo Veintiuno Editores, México, 2008.

ORTEGA REINA, Jaime y Víctor Hugo PACHECO CHÁVEZ, “Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina”, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 2, primavera 2013, Universitat de Barcelona, pp. 120-136.

RIÁZANOV, David, [MARX y ENGELS], *Biografía del manifiesto comunista*, Compañía General de Ediciones, S.A., México, 1964.