MODERNIDADES LATINOAMERICANAS: DE LO MESTIZO-BARROCO A LO ABIGARRADO-CH'IXI

PELAYO GUIJARRO GALINDO
Universidad de Granada

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.

(Benjamin: *Sobre el concepto de historia*)

Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria de una sustancia histórica.

(Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, 147)

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende abordar la cuestión de las *modernidades latinoamericanas*[202] desde el horizonte especulativo de la *Filosofía de la Historia.* Lo dividiremos en dos secciones, un primer apartado desde el que enmarcar la problemática dentro de la distinción entre lo que llamaremos *Historia tradicional* e *Historia crítica*, y un segundo apartado en el que presentaremos una lectura *crítica* de la(s*) modernidad(es) latinoamericana(s).*

Para ello comenzaremos remontándonos a la concepción de la *Historia Universal* que defienden autores como Hegel o Marx, postulada como una suerte de *proceso lineal, progresista* y *teleológico*. Frente a esta

[202] Aunque tal vez resultarían preferibles otro designador epistemológicamente más inocente, como puede ser el de 'nuestra América', en mor de la inteligibilidad me he decantado por utilizar el término de 'Latinoamérica' –por una mera cuestión de convencionalidad–, para referirme a esa amplísima región geográfica que de forma –igual de artificiosa que cualquier Estado-nación–, englobar a una multitud de pueblos y culturas del todo inabarcables.

concepción *tradicional* de la Historia, defenderemos una interpretación *crítico-reconstructiva* inspirada tanto en las *constelaciones de sentido* de Benjamin como en las *imágenes del mundo* de Heidegger.

A continuación, pasaremos a contraponer dos de las propuestas, a nuestro parecer, más sugerentes en torno al lugar que ocupa Latinoamérica en el actual debate acerca de la legitimidad de la Modernidad. Primero nos centraremos en la propuesta que plantea Bolívar Echeverría de la modernidad en términos *Barrocos*, para posteriormente buscar las semejanzas y diferencias con la defensa que Silvia Rivera Cusicanqui hace de su carácter *abigarrado*. En este sentido, veremos que el concepto clave para ambos será el de *Mestizaje*.

1.1. HISTORIA TRADICIONAL VS HISTORIA CRÍTICA

Antes de zambullirnos en las discusiones que se han producido desde Latinoamérica a propósito de la vigencia del proyecto de la Modernidad, es menester comenzar situando dicha problemática en el horizonte especulativo de la *Filosofia de la Historia* ante la necesidad de desarticular algunos de los prejuicios que han terminado enquistándose como de 'sentido común'; a saber, que la Historia es un proceso 1) *lineal*, 2). *progresivo* y 3). *teleológico*.

1.2. LOS PRESUPUESTOS METAFÍSICOS EN LA NOCION TRADICIONAL DE HISTORIA UNIVERSAL

En este sentido, conviene comenzar remontándose a los orígenes de la Historia como disciplina autónoma –sin pretender por ello incurrir en falacias genealógicas o reduccionistas–, únicamente con la intención de comprender las bases sobre las que se asienta la noción tradicional de Historia. Si bien, se trata de un fenómeno muy complejo que encuentra precedentes en autores como Bacon, Voltaire o Kant, un gran número de estudiosos han visto en la fundación de la Universidad de Berlín a comienzos del siglo XIX el caldo de cultivo propicio para el florecimiento del concepto moderno de *Historia Universal*. En este sentido, Koselleck señalará que

> "el surgimiento de una cierta autonomía de la historia puede atribuirse a esa burguesía culta que, a la vez, se dotaba de una identidad propia al

> acuñar una autoconciencia histórica" (Koselleck 2016, p. 107); y en palabras de Horkheimer: "Las ideas mediante las que la burguesía explica su propio orden" (Horkheimer 2017, p. 49)[203].

Ahora bien, para comprender estos tres prejuicios sobre los que se erige la noción tradicional de Historia, no podemos eludir la referencia a Hegel (2004) y más concretamente a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que impartió en dicha universidad alrededor de 1830[204]. De modo taquigráfico podríamos decir que en ellas se refiere a la Historia como un *proceso dialéctico* en el que tiene lugar una *progresiva* lucha de contradictorios que da como resultado una *síntesis* (*Aufhebung*) a través de la cual se va manifestando paulatinamente el *Espíritu Absoluto*. En palabras de Koselleck:

> 'la historia', en cuanto colectivo singular de todas las historias individuales, no sólo es resultado de la reflexión racional, sino que es ella misma el modo de manifestarse el espíritu que se despliega en el trabajo de la historia universa. 'Este proceso de ayudar al espíritu a llegar a sí mismo hasta su concepto es la historia' (Koselleck 2016, p. 71).

A expensas de las continuas disputas que se siguen manteniendo en torno a la correcta interpretación de la mencionada *síntesis* (*Aufhebung*), bien como *integración* o como *cancelación* de los pasados, en Hegel encontramos un ejemplo paradigmático de esta noción de *Historia Universal* que reúne los tres prejuicios anteriormente

---

[203] Conviene tener presente esta observación de Koselleck cuando analicemos la instrumentalización de la historia pre-colonial por parte de las élites criollas como estrategia de autolegiminación durante los procesos de independencia y constitución como Repúblicas. Un discurso hegemónico todavía vigente que se asienta sobre el tema de la Raza y el Mestizaje como fundamento de la actual Modernidad Latinoamericana.

[204] Para un análisis pormenorizado de esta problemática resulta sumamente recomendable el ensayo de Susan Buck-Morss: Hegel, Haití y la Historia Universal. Si bien, en palabras de la propia autora, la obra no suscribe nuestra tesis acerca de la existencia de una 'pluralidad de modernidades alternativas', encontramos una lúcida crítica a las interpretaciones eurocéntricas de Hegel y el concepto de Historia Universal que se desprende de su sistema. El siguiente fragmento sintetiza bastante bien el espíritu del mismo: "Conceptualmente, la lucha revolucionaria de los esclavos que derrocan a su propia servidumbre y establece un Estado constitucional provee la bisagra teórica que transporta el análisis de Hegel desde el terreno infinitamente expansivo de la economía colonial hasta el plano de la historia mundial, la cual él define como la realización y la concienciación de la libertad: una solución teórica que se estaba llevando a cabo en la práctica en el Haití de aquel preciso momento" (Buck-Morss 2013, pp. 30-32).

mencionados. Por un lado, se concibe como 1). un *proceso lineal* por el cual las *Tesis* previamente expuestas no pueden ser recuperadas en un futuro como *Antítesis*, sino que en el mejor de los casos quedan 'subsumidas'; 2). Por otra parte, este proceso es un permanente *progreso* o perfeccionamiento en el que no se concibe la posibilidad de que se produzca un 'retroceso' en términos de empeoramiento: "la historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o del progreso social" (Koselleck 2016, p. 33); 3). y, por último, encontraríamos un componente *teleológico* al postular la existencia de un *Telos* o fin último en forma de *Espíritu Absoluto* que se va desplegando.

A la vista de esta particular *metafísica de la Historia*, Koselleck señala que, si bien la Historia como disciplina autónoma se trata de uno de los logros más significativos de la Ilustración, no se puede despojar de su aurea sacra *–herencia judeocristiana–* manifiesta en las expectativas escatológicas de Salvación (Heilgeschichte):

> "La expectativa de salvación permanecía inherente a ciertas franjas del concepto de historia y atravesaba los partidos más diversos, impregnado desde el protestantismo fiel al Estado prusiano hasta el socialismo" (Koselleck 2016, p. 96).

Respecto al asunto del proceso de secularización de los Estados Modernos puede consultarse mi trabajo (Guijarro 2021), no obstante, ahora nos interesa centrarnos en el polo socialista de la cuestión que resalta Koselleck. Si bien Marx y la mayor parte de sus discípulos –en la medida en que suscriben el *materialismo histórico*– se mostrarán bastante críticos con el sistema hegeliano al considerarlo como un mero 'constructo idealista', seguirán participando de esta concepción de la historia en términos 1). *lineales*, 2). *progresistas* y 3). *teleológicos*; vaticinando que a través de la lucha de clases tendrá lugar una cancelación de los conflictos o intereses particulares, puesto que existen una serie de 'leyes objetivas' y 'fuerzas intrínsecas' en la Historia. En este sentido, como apunta Luis F. Aguilar Villanueva, habrá que aguardar hasta principios del s. XX para encontrar una concepción en términos *contingentes* de la historia como la que defiende Weber (2016a) en La ética protestante y el espíritu del capitalismo:

> En el mundo desencantado de Weber ha desaparecido el sentido objetivo de la historia, la existencia de una providencia inmanente, que es empero algo que poshegelianamente sobrevive en el materialismo histórico y en sus esperanzas de transformación social (Löwith, 2007: 205).

Por tanto, no parece nada descabellado extrapolar al concepto de *Historia Universal* la problemática de la 'legitimidad'[205] de la Modernidad que Carl Schmitt planteaba en *Teología Política*:

> "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. […] Solo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas de los últimos siglos" (Schmitt 2009, p. 37).

Y, en esta misma dirección, apunta Otto Brunner, uno de los fundadores –junto con Koselleck– de la *Historia conceptual* (*Begriffsgeschichte*). En su esfuerzo por deglutir los fundamentos y subterfugios del mundo moderno afirma:

> El concepto de 'universo' en ella implícito se basa en la antigua representación del *orbis terrarum* y su equiparación con el *Imperium Romanum* y la 'Cristiandad', un concepto que después fue transferido a su sector propiamente occidental, a la 'Europa' en ella originada y, finalmente, al 'mundo occidental' que tiene a Europa por centro (Brunner 1991, p. 23).

En definitiva, podríamos concluir que uno de los resultados del mencionado 'proceso de desencantamiento del mundo' del que nos habla Weber que se lleva a cabo en la Modernidad Ilustrada, sería el concepto de *Historia Universal* como traducción secularizada del 'tiempo mesiánico' característico –parafraseando a Heidegger– de la onto-teo-logía judeocristiana Occidental (Heidegger 2001a), o como señala su discípulo:

> La creencia en el 'desarrollo' y en el 'progreso' *objetivos.* Esa creencia se postula como necesaria 'cuando surge la necesidad' de otorgar 'al acontecer del destino de la humanidad, vaciado religiosamente, un 'sentido' *terrenal* y *no obstante objetivo* (Koselleck 2016, pp. 171-172).

[205] Para un tratamiento en profundidad de la cuestión consúltese el estudio de Hans Blumenberg (2000).

De ahí la urgencia por plantear una alternativa *crítico reconstructiva* a esta noción de *Historia Tradicional* que, en última instancia, no sería más que una suerte de *Teología Histórica*. En palabras de Patocka:

> La humanidad europea se ha acostumbrado tanto a esta concepción cristiana del sentido de la historia y del universo que no consigue desprenderse de algunos de sus rasgos esenciales. Ni siquiera lo logra cuando han dejado de resultarle significativos los conceptos cristianos fundamentales de un Dios creador, salvador y juez, y cuando sigue buscando el sentido en un concepto cristiano secularizado, donde el hombre o la humanidad entran en escena y pasan a ocupar el lugar de Dios (Patocka, 2016, pp. 109-110).

2. LA TAREA CRÍTICO RECONSTRUCTIVA DEL HISTORIADOR

Podemos encontrar un primer acercamiento a la noción de *historia crítica* en la distinción que Nietzsche (2015) establece entre *historia monumental*, *historia anticuaria* e *historia crítica* en la *segunda Consideración intempestiva*. De ahí en adelante un nutrido y variopinto grupo de pensadores se han referido a la cuestión a lo largo del siglo XX. A continuación, de entre todos ellos nos interesará rescatar algunas observaciones realizadas por Heidegger y Benjamin.

En un famoso texto que publica Heidegger en 1939, se refiere a la Modernidad como la Época de la imagen del mundo. Allí explicará el mencionado 'proceso de desencantamiento del mundo' como una conversión de la metafísica cristiana en *Imagen del mundo*:

> "La imagen del mundo se cristianiza y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos" (Heidegger 2018, p. 64).

Para Heidegger esta revalorización de la *imagen* como categoría epistemológica tiene que ver con que la esencia de la modernidad consiste en la irrupción de la *subjetividad* y la capacidad que tiene para auto-representar(se):

> "La esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en subjectum […] El fenómeno fundamental de

> la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen" (Heidegger 2018, pp. 76-77).

Si bien nos encontramos de antemano *arrojados* en un 'horizonte-de-sentido' o 'tradición' –en nuestro caso particular sería el de la *onto-teología judeocristiana*– que precondiciona nuestra *imagen del mundo*, esto no quiere decir que esta sea la única posible. Por el contrario, Heidegger nos dice que la verdadera esencial del hombre consiste en *habitar poéticamente* (Heidegger 2001b):

> "Como sujeto representador, el hombre fantasea, es decir, se mueve en la imaginatio, en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen" (Heidegger 2018, p. 86).

De tal modo que, puesto que pueden llegar a coexistir diferentes 'visiones del mundo' confrontadas entre sí, podemos considerar como un auténtico 'desafío poetológico' la tarea de (re)construir la historia[206].

Pese a las manifiestas reticencias que mostraron los diferentes representantes de la Escuela de Frankfurt (Adorno 1991), no resultaría descabellado encontrar una cierta simpatía e incluso influencia en las *Tesis sobre el concepto de Historia* que Benjamin dejaría sin publicar tras su muerte en 1940. En ellas plantea el potencial emancipador de las 'imágenes dialécticas', en tanto *constelaciones de sentido* que se contraponen a las asépticas 'imágenes del historicismo' construidas en un espacio homogéneo y vacío a partir de la mera amalgama o concatenación de unos acontecimientos que se van soslayándose los unos sobre los otros como si se tratase de los eslabones de una cadena: "La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío" (Benjamin, Tesis XVII). En este sentido, la tarea del historiador comprometido con el pasado consistirá en 'cepillar la historia a contrapelo', rompiendo con el *continuum* de la historia para salir al rescate de la *visión de los vencidos*[207]:

---

[206] Este es un rasgo que Silvia Rivera Cusicanqui resalta del poeta-astrólogo que aparece en el Waman Puma.

[207] Tomo esta expresión del título de la conocida obra de Miguel León-Portilla: Visión de los vencidos que, junto con su obra: El Reverso de la conquista, representan un magnífico

> Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, Tesis III).

De esta manera Benjamin se plantea una nueva forma de *hacer* la historia, zafándose del carácter lineal y progresista, cuya angustia ejemplifica en la tesis IX bajo la figura alegórica del *Angelus Novus* de Paul Klee: "Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (Benjamin, Tesis IX).

Por tanto, podemos decir que el proyecto de la Modernidad Ilustrada en tanto 'productora' de *imágenes de mundo* o *contestaciones de sentido* tiene un irrenunciable carácter emancipador en la medida que sea capaz de superar los presupuestos metafísicos *–linealidad, progreso* y *teleología–* que se ocultan tras el concepto tradicional de *Historia Universal*.

3. MODERNIDAD Y MESTIZAJE EN LATINOAMERICANA

Al calor de esta distinción entre *historia tradicional* e *historia crítica*, en este apartado nos proponemos realizar una relectura del lugar que ocupa Latinoamérica en la Modernidad. Para ello resultará fundamental comenzar realizando una brevísima aclaración acerca de su incorporación a la modernidad, diferenciando claramente entre dos momentos determinantes, 1). uno a finales del siglo XV y principios del siglo XVI con la toma de conciencia en occidente de la existencia de un 'mundo nuevo' y las sucesivas campañas expansionistas asociadas al mismo; 2) el otro tendrá lugar a comienzos del siglo XIX, esta vez, tras la toma de conciencia por parte de unos criollos mestizos que, una vez solventadas las iniciales tensiones entre los diferentes proyectos independentistas, terminaran convirtiéndose en los fundadores de una variopinta constelación de Estados-nación republicanos que, salvo algunas variaciones fronterizas, guarda bastante semejanza con el actual mapa político del

intento de reconstrucción de la historia de la conquista de México en clave indigenista, tomando como fuentes documentales el fragmentario legado que se ha conseguido conservar.

continente. Será crucial comprender que los principales damnificados en ambos procesos serán las diferentes comunidades indígenas.

Si bien existe un nutrido grupo de autores –como puedan ser Leopoldo Zea, Luis Villoro o Enrique Dussel, por citar solo algunos de los más conocidos– que se han encargado de plantear una reformulación crítica de la *modernidad(es) latinoamericana(s)*. No obstante, en lo que sigue nos centraremos en sopesar los 'horizontes emancipativos' –hasta cierto punto contrapuestos–, que nos plantean, por un lado, la vía de la *modernidad barroca* explorada por Bolívar Echeverría y, por el otro, la *modernidad ch'ixi* defendida por Silvia Rivera Cusicanqui.

4. LA MODERNIDAD BARROCA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Bolívar Echeverría entiende por Modernidad un *proyecto civilizatorio* que nace en Europa en el siglo XVI y comienza a expandirse con rapidez por todo el globo: "por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de la totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI" (Echeverría 2011, p. 144). Ahora bien, aunque en la actualidad el *esquema civilizatorio* hegemónico es el de una *modernidad capitalista,* reflejo de la 'ética protestante' que florece en el Norte Europa a raíz de la Reforma luterana; a diferencia de lo que pensaba el propio Weber, para Echeverría este no sería el destino *hierocrático* e ineludible (Weber 2016b, pp. 185-187) al que necesariamente estaría abocada la humanidad.

Por el contrario, la presunta crisis de la Modernidad no sería otra cosa que el socavamiento de los principios sobre los que se asienta una de las imágenes particulares de la misma, a saber, la de la *modernidad capitalista*. No obstante, el proyecto de la modernidad no es una realidad monolítica y unidireccional que se agota con el actual sistema capitalista, sino más bien un fenómeno mucho más complejo que permite presentar diferentes versiones de sí mismo:

> Bajo esta suposición, la modernidad no sería 'un proyecto inacabado'; sería un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas solo desde una

> perspectiva y en un solo sentido, dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente (Echeverría 1997, p. 137).

Con esta ingeniosa interpretación del carácter plural de la modernidad, Echevarría consigue distanciarse tanto de las lecturas cecinas de los 'realistas trágicos' que sucumben ante el consagrado lema neoliberal: 'no hay alternativa' (Fukuyama 2015; Fisher 2016); como también al igualmente preocupante 'eurocentrismo' del que todavía adolecen ciertas propuestas 'reformistas' (Habermas 2002). Echeverría considera el horizonte de una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable, y para ello realizará un análisis histórico de lo que ha sido la modernidad.

Pese a compartir la ya mencionada lectura que hace Weber del origen del capitalismo a raíz de la Reforma protestante iniciada por Lutero en el norte de Europa, considerará un error –característico del historicismo reduccionista imperante en la época– intentar explicar la *Época de la imagen del mundo* únicamente en base a un fenómeno local. Prácticamente de forma paralela, a raíz del Concilio de Trento se está *construyendo* en el Sur de Europa una *imagen contrareformista* impulsada por la Iglesia postridentina. En base a su potencial carácter utópico emancipador, Echeverría se propone rescatar esta *modernidad barroca* que precisamente se fragua como reacción a los fundamentos de la ética protestante. Ahora bien, es importante tener claro que esta será solamente una de las múltiples dimensiones de la modernidad:

> "El mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo–, las distintas versiones del ethos moderno configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos 'arqueológicos' o de decantación histórica" (Echeverría 2011, p. 40).

A la luz de los expuesto, serán dos las razones que plantea Echeverría en defensa de la *modernidad barroca* como alternativa a la actual *modernidad capitalista*: 1). la inicial incorporación a la modernidad de lo que actualmente conocemos como Latinoamérica es llevaba a cabo a través de las potencias coloniales ibéricas: España y Portugal; 2) De entre los diferentes 'ethos modernos' que distingue Echeverría: *Realista, Romántico, Clásico* y *Barroco* (Echeverría 2011, pp. 90-91), en

la ‘voluntad de forma’ que caracteriza a esta último verá la posibilidad de re-fundar un proyecto de *modernidad postcapitalista*:

> El ethos barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en “bueno” el “lado malo” por el que, según Hegel, avanza la historia (Echeverría 2011, p. 40).

Con la llegada de los primeros conquistadores españoles y portugueses, los diversos territorios latinoamericanos comienzan a formar parte de los dominios del Imperio y con ello se produce un doble proceso de entrada en la Modernidad. Por un lado, el efecto manifiesto sería el de la ‘modernización de América’ que se lleva a cabo por medio de una serie de políticas coloniales como el extractivismo de los recursos naturales, la encomienda o la tratada de esclavos. Pero, por otro lado, tiene lugar un fenómeno análogo que podríamos denominar como ‘americanización de la modernidad’, por el cual la cultura dominante, en la medida en que encuentra resistencias, se ve obligada a asimilar elementos ajenos. Por tanto, será debido a su carácter *mestizo* que la *modernidad barroca* no puede, ni debe, entenderse como una mera calcomanía occidental. Ahora bien, para determinar el grado de legitimidad que le conferimos a esta alternativa debemos de someter a examen el concepto de *mestizaje* que plantea Echeverría, puesto que se trata de un elemento consustancial a su *modernidad barroca*.

La cuestión del mestizaje ha sido un asunto constitutivo de lo latinoamericano desde los primeros tiempos coloniales. Un primer ejemplo de ello lo podemos encontrar en los conocidos como ‘cuadros de castas’ que, desde la ‘sociología de la imagen’, se podrían abordar como testimonio de las clasificaciones racionales de la época. Pero también durante los siglos XVI y XVII autores como Carlos de Sigüenza y Góngora(1984)[208] o Francisco Xavier Clavigero (2019) comenzaron a sentar las bases de lo que posteriormente cristalizará como ‘patriotismo criollo’, a saber, un movimiento de empoderamiento de las minorías blancas nacidas en América que se autopercibían como los legítimos

[208] Al respecto puede consultarse el estudio crítico de Antonio Lorente Medina (1996).

herederos de la antigüedad clásica indígena (Pagden 1991, pp. 26 y 147), o como dirá el mismo Echeverría: “Se elabora a partir del estado nacional como la entidad monopolizadora de la re-socialización de los individuos en el sentido del capitalismo” (Echeverría 2011, 165).

Cuadro de castas (Anónimo, s. XVIII)

Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia de México

https://www.lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/8409-8409-10-241348-cuadro-de-castas.html?lugar_id=475

Echeverría no se vanagloria de forma ingenua acerca de la naturaleza del *mestizaje*, como previamente habría hecho Vasconcelos (2007) en su conocida obra titulada la *Raza Cósmica*, sino que más bien la defiende en tanto 'estrategia de supervivencia' que se vieron obligados a adoptar los indígenas y los africanos esclavos. No obstante, Echeverría parecería estar entendiendo el *mestizaje* desde una lectura hegeliana de la historia como el polo integrativo de la *Aufhebung*: "El código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido" (Echeverría 2011, p. 55). Por lo tanto, aunque a primera vista el 'ethos barroco' pueda parecer una alternativa de liberación sugerente dado su 'espíritu metafórico' o 'sabiduría conceptuosa' frente al estéril descriptivismo del historicismo. Corremos el riesgo de volver a quedar enredados en simples reformulaciones de una *modernidad criolla* que, si bien puede llegar hasta a denostar el capitalista e inclusive el nacionalista, continua legitimada por el 'discurso racializado' del mestizaje en el que las voces de la subalternidad son asimiladas de forma meramente pasiva.

5. LA MODERNIDAD CH'ICHI DE SILVIA RIVERA CUSICANQUI

En sintonía con lo expuesto por Bolívar Echeverría, en 2010 Silvia Rivera Cusicanqui junto con el Colectivo Ch'ixi, presentan en el Museo Reina Sofia la exposición: *Principio Potosí Reverso.* La instalación es una suerte de 'mirada a la totalidad' desde Bolivia, en la que se combinan una serie de obras tanto del periodo colonial –fundamentalmente conocido como *Barroco andino*– pero también contemporáneo. Se trataría, por tanto, de un 'saber situado' en busca de una 'episteme propia' denominada: *barroco ch'ixi*. Una 'constelación de imágenes' que, lejos de discursos arcaicos y nostálgicos, se propone mostrar la vigencia de la 'memoria colectiva' del pasado ante la acuciante tarea de encontrar alternativas a un presente en crisis. En este sentido, la apuesta por las imágenes pasa por su potencial crítico-emancipador:

> "Las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo" (Cusicanqui 2014, p. 5).

Por tanto, *Principio Potosí Reverso* será el ensayo de una teoría iconográfica que se propone denunciar a través del peculiar carácter subversivo con el que cuentan las 'imágenes dialécticas', la situación de colonialidad que, al igual que Bolivia, continua vigente en numerosos territorios a lo largo y ancho del globo terrestre. Cusicanqui en su búsqueda de una modernidad propia, reconoce la deuda que guarda con Echeverría:

> "A las múltiples expresiones de resistencia y adaptación creativa, una de cuyas materialidades fue el 'barroco mestizo', que nosotros llamamos 'barroco ch'ixi', cuya apuesta por el valor de uso destaca Bolívar Echeverría" (Cusicanqui 2015, p. 61).

Es digno de resaltar que este interés de nuestra autora por el mundo indígena es previo a la mercantilización que se está llevando a cabo en las últimas décadas por parte de las grandes universidades estadounidenses bajo el seudónimo de *postcolonial studies.* Para Cusicanqui este tipo de epistemología solo tiene sentido como resultado de un profundo diálogo y compromiso con las fuerzas sociales insurgentes. Precisamente la publicación en 1984 de su libro *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980),* bien le valdrá el exilio durante varios años. Por el contrario, cuando teoría y praxis se encuentran desvinculados se corre el riesgo de caer en un mero exotismo folklorización o simple palabrería hueca desconectada de la realidad. Más peligroso resulta si esta se transforma en una estrategia de autolegitimación como sucedía en los tiempos de los criollos mestizos, y que en la actualidad podemos advertir en el uso 'extractivismo/plusvalía simbólico' que realizan los movimientos populistas cuando se apropian de forma instrumental de esa *potencia plebeya* (García Linera 2021) reduciéndola a un mero ornamento retórico. En este último sentido Cusicanqui ha acuñado la expresión de *ideologema nacionalista del mestizaje:* "He definido al mestizaje como un ideologema que permitió plasmar la ciudadanización forzada de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica" (Cusicanqui 2015, p. 94).

Partiendo de la idea de las *Comunidades imaginadas* que desarrolla Benedict Anderson (1991), Cusicanqui denuncia el 'colonialismo interno' que caracteriza a los 'mecanismos civilizatorios' con que la oligarquía pretende sustentar la ilusión de una *comunidad imaginada* entendida como *Nación mestiza*:

> Así culmina el proceso de nacionalización de la historia con la supresión de la condición de sujeto de la población indígena; la entronización del varón mestizo, occidental y cristiano, como modelo del nuevo ciudadano homogéneo que creará la revolución (Cusicanqui 2015, pp. 127-128).

Ahora bien, para que esta nacionalización de indios y mujeres como 'multitudes homogéneas' tenga éxito resultará crucial asegurar un buen funcionamiento del 'sistema pedagógico nacional-colonial', por el cual, a través de una sistemática 'política del olvido' se les convierte en perfectos analfabetos funcionales privados del potencial crítico-emancipador que tienen sus 'memorias colectivas' del pasado, a la par que, en clave foucaultiana, se 'domestican los cuerpos' para asegurar un desarrollo óptimo de sus nuevas funciones como campesinos y criadoras: "Como metas fundamentales de la escuela indígena el convertir a los indios en agricultores integrados al mercado y al hogar campesino en un modelo de higiene y modos de vida modernos" (Cusicanqui 2015, p. 102).

Ante semejante panorama, Cusicanqui nos invita a practicar una suerte de 'artesanía intelectual' y alejarnos del actual fetichismo conceptual que, parafraseando a Octavio Paz (1950), en lugar de 'designar' se utiliza para 'encubrir' la realidad. Un buen ejemplo de este intento por aprender nuestro tiempo a través de imágenes y conceptos propios sería José Carlos Mariátegui (1976) que, pese a ser un gran conocedor de la tradición socialista europea, se reusó a simplemente trasplantar las nociones de clase obrera, proletariado o campesinado como explicación de las condiciones de injusticia y opresión que sacudían la realidad peruana.

Para comprender la alternativa que nos propone Cusicanqui, será fundamental tener presenta tanto la crítica a la noción de *Historia Universal* que hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo, como al

mencionado carácter blanqueador de este *ideologema nacionalista del mestizaje.*

En las últimas décadas un nuevo sujeto histórico ha comenzado a abrirse paso y para comprender su 'imagen del mundo' debemos comenzar comprendiendo su particular relación con el pasado:

> "Desde mediados de los noventa vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles" (Cusicanqui 2018, p. 17).

Cusicanqui explica este despertar del indigenismo utilizando la expresión de 'furia acumulada' que desarrolla Bloch en el *Principio de Esperanza* (2007), en contraposición a la 'fuerzas mesiánicas' y 'leyes universales de la historia' a las que antaño se recurría para intentar explicar el transcurrir de la Historia. Desde la cosmovisión indígena no se concibe la historia en términos lineales o progresistas en donde los pasados queden clausurados, más bien al contrario, la tarea de este sujeto histórico sería la de recuperar y actualizar la memoria india del pasado:

> El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un 'principio esperanza' o 'conciencia anticipada' (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (Cusicanqui 2014, p. 55)

Ahora bien, ante la mencionada corrupción del lenguaje y monopolio de la industria cultural por parte de ideología oficial del mestizaje, Cusicanqui propone hacer uso de la 'sociología de la imagen' como método para la recuperación de una 'epistemología indígena' a partir del potencial crítico-emancipador que podemos encontrar en fuentes históricas como *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Waman Puma de Ayala (2006) o el *Álbum de Paisajes, Tipos Humanos y Costumbres de Bolivia* (1841-1869) de Melchor María Mercado (1991). Concretamente será en la figura del 'astrologo-poeta' donde Cusicanqui ve la posibilidad de reformular una modernidad plural capaz de hacerse cargo del abigarrado carácter de los diversos tipos humanos.

Ilustración del 'poeta astrologo indígena'

Fuente: Poma de Ayala, G. (Waman Puma). (2006).
El primer nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI.

En definitiva, la *modernidad ch'ixi* que defiende Cusicanqui se encargará de reparación de la memoria histórica mancillada, no para ser expuesta en las vitrinas de los museos de etnografía, sino como una

alternativa a esa otra modernidad hibrida o mestiza que en la actualidad siguen defendido autores como Néstor García Canclini (2001):

> La noción de 'hibridez' propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad […] La noción de ch'ixi, por el contrario, equivale a la de 'sociedad abigarrada' de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. (Cusicanqui 2014, p. 70)

6. CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto parece evidente que en las últimas décadas en Latinoamérica se está generando un cierto tipo de sensibilidad que puede favorecer la irrupción de un nuevo sujeto histórico. Si bien todavía se trata de un inofensivo rumor, a la larga podría suponer un cambio de paradigma respecto de la actual *modernidad capitalista*. No obstante, pese a lo esperanzador que pueda resultarnos todo ello, no debemos ser ingenuos. Por ahora solamente se trata de un movimiento residual que se encuentra franqueado a un lado por propaganda populista y, al otro, por una engañosa retórica folklorizante.

Resulta evidente que esta esperanza en un nuevo tipo de modernidad de la que hablan autores como Bolívar Echeverría o Silvia Rivera Cusicanqui, no se sustenta ni sobre una ilusión infantil y romántica de volver a un pasado remoto, ni sobre un deseo revanchista y caprichoso por ocupar el sitio que actualmente ostenta el mestizo-criollo. Tampoco se trataría de una *Revolución* en tanto que 'acontecimiento' o 'Kairós' que se da a propósito de una crisis total que acarrea un cambio de 'paradigma radical'. Este sería otro de los mitos de la modernidad occidental a desmentir. La degeneración y sustitución de una *imagen del mundo* por otra es el resultado de un paulatino proceso que, si bien presenta momentos *críticos*, no suelen ser el resultado de irrupciones súbitas e inesperadas, sino que su éxito se fundamenta sobre una serie de condiciones previas –como las que acabamos de analizar en este trabajo– que la convierte en una alternativa viable.

7. REFERENCIAS

Adorno, Th. (1991). Actualidad de la filosofía. Paidós.

Anderson, B. (1991). Imagined communities. Reflections on the orgin and spread of nationalism. Verso.

Benjamin, W. Sobre el concepto de historia. Archivo Chile. Historia Político Social – Movimiento Popular. [8/04/2022]

http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc_frank_benjam0021.pdf

Bloch, E. (2007). Principio de esperanza. III vols. Trotta.

Blumenberg, H. (2000). La legibilidad del mundo. Paidós.

Brunner, O. (1991). Estructura interna de occidente. Alianza.

Buck-Morss, S. (2013). Hegel, Haití y la Historia Universal. Fondo de Cultura Económica.

Clavijero, F. X. (2019). Storia Antica Del Messico. Wentworth.

Echeverría, B. (1997). Las ilusiones de la modernidad. Universidad Nacional Autónoma de México.

Echeverría, B. (2011). La modernidad de lo barroco. Era.

Fisher, M. (2016). Realismo capitalista ¿No hay alternativa?. Caja Negra.

Fukuyama, F. (2015). ¿El Fin De La Historia? Y Otros Ensayos. Alianza.

García Canclini, N. (2001). Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Paidós.

García Linera, A. (2021). La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Prometeo.

Guijarro Galindo, P. (2021). Discusión en torno a la modernidad: genealogía de la dominación como ejercicio de gobierno en Max Weber y Michel Foucault. Poder y subjetivación en Michel Foucault. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 125-135.

Habermas, J. (2002). La modernidad, un proyecto incompleto. La posmodernidad. Kairós, 19-36.

Hegel, G.W.F. (2004). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza.

Heidegger, M. (2018). La época de la imagen del mundo. Caminos de bosque. Alianza, 63-90.

Heidegger, M. (2001a). Superación de la metafísica. Conferencias y artículos, 51-74.

Heidegger, M. (2001b). Poéticamente habita el hombre. Conferencias y artículos, 139-151.

Horkheimer, M. (2017). Teoría tradicional y teoría crítica. Paidós.

Koselleck, R. (2016). historia/Historia. Trotta.

Lorente Medina, A. (1996). La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (1992). Visión de los vencidos. Biblioteca americana.

León-Portilla, M. (1978). El reverso de la conquista. Joaquín Mortiz.

Löwith, K. (2017). Max Weber y Karl Marx. Gedisa.

Nietzsche, F. (2015). Consideraciones intempestivas. Alianza.

Mariátegui, J.C. (1976). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Grijalbo.

Mercado, M.M. (1991). Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia. Banco Central de Bolivia-ANB-BNB.

Pagden, A. (1991). El imperialismo español y la imaginación política. Estudio sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830). Planeta.

Patocka, J. (2016). Ensayos heréticos sobre filosofía de la Historia. Encuentro

Paz, O. (1950). El laberinto de la soledad. Cuadernos americanos.

Poma de Ayala, G. (Waman Puma). (2006). El primer nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI.

Schmitt, C. (2009). Teología Política. Trotta.

Sigüenza y Góngora, C. (1984). Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un príncipe. Seis obras. Biblioteca Ayacucho.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980). La mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Principio Potosí Reverso. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). Chíxinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta limón.

Vasconcelos, J. (2007). La raza cósmica. Porrúa.

Weber, M. (2016a). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza.

Weber, M. (2016b). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica.