

Entre lo decolonial y lo barroco: interpelaciones marxistas a las teorizaciones culturalistas y decoloniales sobre la modernidad

Between the decolonial and the baroque: marxist interpellations to the culturalist and decolonial theories on modernity

RICARDO OROZCO*

Universidad Nacional Autónoma de México, México
ricardorozco@live.com.mx

RESUMEN

El objetivo de este texto abrir un diálogo, hasta ahora muy poco explorado, entre los estudios culturales y decoloniales, por un lado; y las derivaciones barrocas del discurso crítico de Marx, por el otro. Ello, con el propósito de mostrar la manera en que determinadas corrientes discursivas de los estudios culturales y de la decolonialidad tienden a sustancializar y relativizar su comprensión de la modernidad vigente; llegando al punto de transmutar un ethos específico en una versión alternativa de modernidad.

Palabras clave: Ethos, modernidad, capitalismo, barroco, decolonización, valor de uso.

ABSTRACT

The aim of this text is to open a dialogue, so far little explored, between cultural and decolonial studies, on the one hand; and the Baroque derivations of Marx's critical discourse, on the other. This is to show how certain discursive currents of cultural studies and decoloniality tend to substantialize and relativize their understanding of modernity in force; reaching the point of transmuting a specific ethos in an alternative version of modernity.

Keywords: Ethos, modernity, capitalism, baroque, decolonization, value of use.

* Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido: 06/03/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada..
Alejo Carpentier

En el proceso de (re)producción de un lenguaje propio de su epistemología, los estudios decoloniales han orientado sus propuestas analíticas hacia la absoluta negación del origen y el carácter ontológico, específicamente occidental, en general; europeo, en particular; de la modernidad capitalista en curso. Ello, con la intención de negar la *universalización* de otro universalismo eurocentrista más, por un lado; y por el otro, con el claro objetivo de visibilizar el hecho de que las poblaciones colonizadas del mundo también cuentan con sus propias versiones —Otras— de modernidad.

El problema con dicha analítica es, no obstante, que disuelve con facilidad la diferencia que existe entre una propuesta o proyecto de modernidad, generada desde la especificidad cultural de un sujeto comunitario colonizado, y el ethos con el que las poblaciones colonizadas sobreviven —ya interiorizando o resistiendo— al curso de la modernidad decididamente capitalista, aún vigente.

En este sentido, lejos que descolonizar a la modernidad capitalista, las propuestas categoriales vigentes, extraídas del núcleo decolonial-culturalista, redundan en la pura apropiación del término, como estrategia reivindicativa del potencial civilizatorio que contiene cada sociedad en su sustancia, pues mantienen intocado el imperativo de deconstruir los rasgos estructurales de aquella que la fundan y sostienen como una forma particular de totalización de la experiencia de la vida.

En principio, este problema no deriva, en términos generales, de las variaciones presentes en lo que se comprende por modernidad: el grueso de la crítica ex-céntrica a las discursividades que afirman, de manera militante, el sentido de la categoría como el estadio permanente —o acaso aún inacabado—, cualitativa y cuantitativamente superior en la historia del progreso de la humanidad, parte del reconocimiento de que aquella modernidad se funda en su relación —alguna vez contingente— con el racionalismo occidental, lato sensu; europeo, en particular.

De modo que, por encima de la clara abstracción en la que es introducida la categoría, convirtiéndola en una suerte de a priori histórico al que únicamente se le debe injertar una codificación cultural particular, un espíritu de época; y al margen de la multiplicidad de caracterizaciones y situaciones espacio-temporales que la rodean, es posible identificar un amplio consenso edificado alrededor de la visibilización de esas otras caras —ocultas— de la modernidad que se materializan en el colonialismo, la violencia civilizatoria, el excepcionalismo identitario, la aniquilación de la diferencia, etcétera.

Los puntos de discusión, más bien, sobrevienen cuando se trata de profundizar en determinadas caracterizaciones de la modernidad a partir de rasgos más específicos, pues es en este proceso, y sobre todo, en su imperativo implícito de buscar alternativas, propuestas de modernidades-Otras, en donde los sustancialismos son estructurados, y también, en donde las formalidades privativas de diferentes ethos son diluidas, sustituidas o superpuestas a aquellos¹.

1 En sus escritos, Eduardo Restrepo suele ser enfático en la importancia que reviste el trabajo de

De aquí que algunos de los posicionamientos más difundidos, aceptados y problemáticos —aunque no debido a la profundidad o a la densidad de la problematización que ofrecen sobre la materia en cuestión— sean los que asumen, con independencia del hecho de situar o no a la génesis de la modernidad en curso en el marco de la Ilustración, que la modernidad se define, en sus núcleos axial, político e histórico, por la imbricación de cinco dimensiones concretas de la socialidad humana; a saber: la libertad, la igualdad, la fraternidad, la democracia y la justicia².

Y son problemáticos porque lejos de considerar a cada una de estas nociones —junto con sus respectivas representaciones materiales— como partes integrantes, no determinantes, de una unidad mucho más abarcadora y totalizante, los colocan como piedras de toque sobre las cuales montan a la modernidad misma; a niveles tales que, con frecuencia, la distinción entre cualquiera de estas categorías y el concepto propio de modernidad se reduce a nada, se anula.

En consecuencia, no resulta difícil encontrar análisis en los que se definen y sentencian a las crisis y al fin de la modernidad partiendo del supuesto de que aquellas se presentan cuando cualquiera de estos cinco pilares se ve alterado o interrumpido en su función por fuerzas o dinámicas ajenas a su lógica interna; mientras que aquel, por su parte, se produce cuando los niveles de perturbación o disfuncionalidad de todos los elementos rebasan un punto de no-retorno a su cauce de normalidad.

Pero no sólo, pues inclusive en los casos en que se pretende corregir la plana al eurocentrismo, a través de la introducción de la invención de la americanidad (Wallerstein & Quijano, 1992) en la ecuación, ampliando los márgenes espacio-temporales de la génesis de la modernidad al siglo XV; lo más que se logra es aseverar que la copresencia de América —y sus culturas— en la producción, consolidación y mantenimiento del programa civilizatorio de la modernidad nunca se ha limitado, en realidad, a una mera recepción tardía de la racionalidad occidental debido a su condición periférica, sino que, por lo contrario, ha jugado un papel determinante en los mismos, toda vez que, en ambos lados del Atlántico, se habrían formado, simultáneamente, idénticas tendencias en el pensamiento científico, en las ideologías políticas vigentes y en los objetos de estudio; así como programas de investigación equivalentes, publicaciones comunes, etcétera (Martínez Mora, 2012).

En este sentido, reivindicar el paralelismo, la simultaneidad del proceso de modernización americana frente a su par europeo intenta recuperar la importancia de su rol fundante —oculto por el velo de la colonialidad— con el claro propósito de mostrar que los relatos difusionistas (estos son, aquellos en los que se acredita que el origen de la modernidad se sitúa en Europa, espacio-tiempo particular desde

desustancializar la comprensión que se tiene de la modernidad, con independencia de si ese entendimiento apela a algún relato difusionista o a uno que problematice sobre las modernidades múltiples. En términos generales, Restrepo fundamenta esta posición argumentando que una definición sustancialista de la modernidad siempre identifica un contenido, en abstracto o concreto, desde donde ésta adquiere una identidad sustantiva. En ese sentido, a la pregunta que cuestiona qué es modernidad, los abordajes sustancialistas refieren a dimensiones que van desde lo epistémico hasta lo ontológico. Por ello, Restrepo propone un abordaje —al que él mismo denomina «eventualización»— que, antes de preguntar qué es modernidad, se aleje de cualquier estrategia definicional, poniendo en juego, por lo contrario, qué es lo que se enuncia y materializa, históricamente, sobre la misma. El problema con este posicionamiento es, por supuesto, que pasa por alto que en la modernidad capitalista —y en cualquier otra versión de modernidad—, en tanto forma civilizacional que adopta el cuerpo social, el contenido de ésta se define justo por su forma. De ahí que la deconstrucción de su contenido, cuestionando elementos centrales de la misma (como el antropocentrismo y el progresismo) se, al mismo tiempo, la deconstrucción de su forma. Vid. (Restrepo, 2008).

² Tal es la apuesta del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1988), considerado, dentro de la red de estudios sobre la modernidad/colonialidad/decolonialidad, el teórico fundador de dichos estudios por el abordaje que realizó en torno de la colonialidad del poder.

donde se va extendiendo, universalizando el campo de positividad, de verdad-poder de los supuestos que la sustentan) no rompen con las epistemes que alimentan la interioridad del discurso moderno hegemónico.

Así pues, si la premisa es que la modernidad es un proceso que ya estaba en curso, al mismo tiempo, tanto en América como en Europa se concluye, por un lado, que es debido a que en ambos tiempos-espacios también estaban en curso los mismos procesos constituyentes, genésicos de ésta, con independencia de los canales de comunicación entre europeos y americanos; y por el otro, que si la modernidad en América terminó por cristalizarse como una promesa de liberación y bienestar incumplida fue por causa de la descomposición que introdujeron en ella las relaciones de colonialidad centro-periferia³.

En última instancia, este tipo de analíticas agotan su discursividad en la defensa de que la modernidad, definida por la aleación de la libertad, la igualdad, la fraternidad, la democracia y la justicia en un mismo proyecto de socialidad, es una posibilidad civilizacional e histórica presente en cada una de las comunidades humanas que habitan el planeta; de tal suerte que, ante las crisis de la modernidad, ante sus perturbaciones o degeneraciones se concluye —como en los términos en que Aimé Césaire (2006) concluyó que la semilla de los autoritarismos, de los totalitarismos, del nacionalsocialismo y el fascismo ya se encontraba germinando en la experiencia colonial, en el crimen, absuelto en su inhumanidad por la blanquitud de su motivación, del hombre blanco en contra del hombre negro— que la salida, la superación de la modernidad pasa, en principio, por la (re)definición de eso que significa libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia; pero esta vez desde la experiencia concreta de otras culturas, como las periféricas.

Lo problemático de este proceder es, no obstante, que tiende a concentrarse en evidenciar, además de a esas otras nociones de libertad, igualdad, democracia, etc., que se piensan y practican en otras regiones del mundo, los orígenes primeros, es decir, las verdaderas fuentes de profusión enunciativa de donde el occidentalismo extrajo aquellas palabras para apropiárselas y hacerlas pasar por inventos, transformaciones o descubrimientos suyos.

Y es que si bien es cierto que pelear por la potestad primera de una categoría, o por la experiencia primigenia de una relación social, visibiliza una vastedad de objetos de estudio y de problemáticas no-resueltas —con la manera en que la historia es pensada, construida, aceptada y (re)producida, en primera instancia—, también lo es que, en términos de lo que se requiere para trascender a la modernidad vigente o para edificar una modernidad Otra, argumentar que la libertad, la igualdad o la democracia ya contaban con sus discursos propios, autóctonos —y con dimensiones de sentido por completo divergentes de las aceptadas en Europa—, en diferentes colectividades humanas antes de la expansión colonial de Occidente o, en su defecto, antes de que el mismo discurso emergiese en alguna de sus sociedades, no pasa de la mera ostentación del título, de la apropiación privada de los derechos de autoría.

En este sentido, que Partha Chatterje (2008) muestre lo avanzada y sistemática que era la producción de Saberes en torno al cuerpo poblacional y a la cultura en las regiones colonizadas, antes de que algo similar ocurriese en las academias metropolitanas; que Benedict Anderson (1983) compruebe que la teorización en torno de la Nación se halla primero en las élites criollas de América y

³ Es, en general, la posición que adopta Arturo Escobar (2010), uno de los principales críticos a los discursos difusionistas de la modernidad, desde la decolonialidad y los estudios culturales.

luego en los círculos de estudio de los países centrales; o que Sidney Mintz (1996) encontrara una rica y profunda tradición de pensamiento sobre la relación entre justicia y democracia, con raíces primero en las plantaciones caribeñas y después en las metrópolis europeas, por ejemplo, abona a discusiones como aquella que aborda el extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016) que occidente emprendió de manera simultánea a su empresa colonial, pero no ofrece, por sí mismo, una alternativa a la modernidad en curso.

Se supone que construir una valoración⁴ de los orígenes, en esta línea de ideas, coadyuva a desmontar los engranajes en los que se fija la idea de que cualquiera de las fallas de la modernidad en los espacios-tiempos externos o ajenos a aquel que es la fuente de su profusión responde a lo inacabado o incompleto del proceso de modernización o, en el mejor de los escenarios, a algún error provisional en la recepción, adaptación e interiorización de sus postulados.

Después de todo, si la modernidad en curso no es la única realmente existente, sino una versión que resultó de la temprana apropiación que hizo Europa de esa otra modernidad mucho más amplia, conformada por múltiples versiones de sí misma en situación, lo correcto sería concluir que el mal funcionamiento de aquella en una colectividad que no es su lugar primigenio de gestación se debe, antes que a esos errores de inadaptación, a que la validez de la modernidad, por cuanto euro-modernidad, es únicamente aplicable a Europa, y nada más.

De ahí se obtiene, por consiguiente, la aceptación de que en ciertas regiones del Sudeste asiático la defensa de las modernidades múltiples se materializa en proyectos de socialidad sustentados en una dimensión económica análoga a la occidental, pero con variaciones culturales en función del archivo histórico propio de los pueblos asiáticos; o de que en algunas comunidades de África, por su parte, lo moderno se reduzca al campo de dominio de las representaciones políticas y de los estatus de clase. Es decir, se obtiene la consideración de un cúmulo de pluri-versalidades desde las cuales, y en cada una de ellas, las poblaciones respectivas piensan y asumen el imaginario histórico de su propia modernidad en forma autorreferenciada.

La cuestión es que esta presunta des-sustancialización de la naturaleza y el telos de la modernidad no se cumple: primero, porque la única operación que de verdad se pone en marcha es el desplazamiento de la sustancialidad de un uni-versalismo con pretensiones de universalidad a un universalismo que se particulariza en múltiples formalidades culturales⁵; y segundo, porque lo que se está pensando como una suspensión ontológica de la modernidad, por un lado; y como una elaboración de modernidades alternativas, sobre compromisos éticos y políticos ajenos a la matriz axial occidental, a partir de esa supresión, por el otro; no pasa de mero descentramiento de los principios organizativos de la sociedad global, de tal suerte que la métrica ya no comienza o termina, según sea el caso, en Occidente (Restrepo & Rojas, 2010).

4 La distinción entre valoración y valorización no es azarosa: la primera parte de la crítica de Nietzsche a la civilización occidental, la segunda surge de la crítica de Marx al capitalismo moderno.

5 Arturo Escobar (2010), por ejemplo, es uno de los principales defensores, desde los estudios decoloniales con bases etnográficas. En su estudio titulado *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*, Escobar articula las nociones de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad, entendiéndolas como categorías distintas que designan procesos y fenómenos sociales distintos. Así pues, con la primera, Escobar plantea la pluralización del concepto de modernidad, mientras que, con la segunda, busca poner en juego ya no únicamente una propuesta analítica, sino un programa político que justo busque el descentramiento de la modernidad de corte europeo como eje organizador de cualquier otra propuesta de modernidad alrededor del mundo.

Por supuesto, descentrar la orientación de la Historia de la humanidad no es sinónimo de un movimiento de abstracción de las epistemes que alimentan a la lógica de la modernidad desde su interioridad.

La modernidad en curso sí es una modernidad realmente existente y específica de las formas sociales occidentales; esto es, de su modo de Ser-en-el-mundo. Negar este hecho no únicamente no ayuda a deconstruir y superar el proyecto de civilización vigente, sino que, además, invisibiliza lo específico de éste que lo revela como una manera de decodificar el código general de lo humano —de su socialidad, en sentido amplio—, por completo contraria a esas otras posibilidades de decodificación que sí implican la puesta en marcha de modernidades Otras.

En este sentido, observar y conceder que la modernidad vigente nació en Europa, difuminándose con posterioridad por el resto del orbe —y derivando, en un caso particular, en una versión contigua, paralela y yuxtapuesta con epicentro en el modo estadounidense de vida⁶; no es sucumbir ante el eurocentrismo ni ceder frente a la idea de que lo que hay es lo que existe, y a ello no hay alternativas.

Más bien, es aceptar, por lo contrario, que esta versión de modernidad —decididamente capitalista— es, en su núcleo y en su telos, un proyecto de civilización cuya única característica redundante en fragmentar al sujeto social, individual y comunitario, tanto en lo concerniente a su proceso de (re)productibilidad social general cuanto en lo que respecta a su interacción con otros sujetos, individuales y comunitarios. Por eso, definir a la modernidad capitalista a partir de esas grandes mercancías denominadas libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia, o similares y derivados, termina en un sinsentido que lleva a conclusiones falsas.

La modernidad, lejos de estos elementos —mismo que, en rigor, son subsumidos por ésta—, se funda en una racionalidad más profunda y duradera que, además, es la misma que posibilita la emergencia del capital como relación social hegemónica. Se funda, pues, en esa racionalidad que es responsable del desencantamiento del mundo, y lo que la hace auténticamente occidental es que en lugar de haberse estructurado para dar forma a sociedades con una exageración y magnificación del sujeto social comunitario, frente a su mismidad individual, produjo su análogo absoluto, aunque no por ello menos avasallador que la saturación a la que se opuso: engendró la total fragmentación del sujeto comunitario e individual como tales (Echeverría, 2010).

Ahora bien, es evidente que la Ilustración fue posible sólo gracias a que el desencantamiento del mundo ya se encontraba operando como razón instrumental, y no al revés: que la desvaloración del universo de sentido de la socialidad humana emergió después de que la Ilustración liberó al sujeto de las cadenas que le representaban sus supersticiones e imaginarios míticos. De hecho, en estricto, la revolución que produce a la modernidad no es ninguna que se halle en los últimos cinco siglos —a pesar de que la invención de la americanidad, hace quinientos años, es el segundo suceso ontológico que la consolida en cuanto modernidad capitalista.

En efecto, la revolución de la modernidad no es un hecho que sea posible encontrar en la teorización sobre las formas de gobierno o alrededor de los derechos del hombre y el ciudadano. Antes bien, es una revolución técnica, de orden valorativo, que desenvuelve toda su potencialidad en el terreno de lo político, antes que en cualquier programa de la política. Una revolución, en suma, puramente

6 La modernidad americana, a la que se refiere Bolívar Echeverría (2009).

formal, de la coherencia interna, siempre transitoria, que define el carácter particular «[...] de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana» (Echeverría, 2011: 70).

De tal suerte que, con redefinir algunas categorías —ya sean éstas libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia u otras más— no se cambia en nada el carácter de este proyecto civilizatorio. Porque lo que en realidad está en juego en su interior es la manera en que los sujetos sociales, individuales y comunitarios, (re) producen su socialidad, el universo de sentido de su existencia, expresado como valoración de la misma en los actos productivos/consuntivos que la afirman.

Es así que se requiere decolonizar las formas de (re)productibilidad social, entendiendo que si no se lleva a cabo tal imperativo no únicamente se estará redundando en reformismos que llevan a la ilusión de haber trascendido a estadios cualitativa y cuantitativamente diferentes —o superiores, si se cree en la progresiva y unidireccional linealidad del tiempo—; justo como durante el siglo XX los reformismos dependentistas, socialdemócratas y soviéticos condujeron a la ilusión de que el socialismo realmente existente era, en realidad, socialismo.

¿Por dónde empezar, entonces, a decolonizar la forma moderna capitalista de (re)producción de la socialidad humana? Si la modernidad capitalista es el resultado de una racionalidad instrumental, de un desencantamiento del mundo, es claro que el primer pilar que hay que deconstruir es el del humanismo, por cuanto antropocentrismo, pues es alrededor de éste que gira la idea de que la voluntad de sentido en la vida del sujeto social se afirma a sí misma en la permanente (re)creación de un universo o cosmos autónomo y, simultáneamente, antagónico a otro ontológico subordinado al rol de pura reserva natural de bienes de consumo.

Pero no sólo, pues, además, también es imperativo deshacerse del progresismo, es decir, de la noción espacio-temporal de progreso, comprendida como la práctica ininterrumpida de superposición de las dinámicas de sustitución de lo viejo por lo nuevo, por encima de aquellas que restituyen a lo viejo como lo nuevo, o, dependiendo de los imaginarios dominantes, como lo permanente, aunque mutable. Y es que lo cierto es que este modelo de historicidad, sobre el cual se montan los relatos de la evolución de las sustancias sociales, es, asimismo, el andamiaje que justifica y valida la destrucción de los modos de Ser-en-el-mundo de los remanentes de comunidades colonizadas en la periferia.

Se trata, pues, de que al desestructurar al antropocentrismo y al progresismo en un solo movimiento se consiga, por derivación, desarticular la tendencia hacia la individualización del proceso de socialización de los sujetos. Así, la constitución de la identidad de éstos deja de transitar por ese «centro de sintetización abstracto» (Echeverría, 2011: 80) de su existencia que los reduce a meros productores/consumidores privados de mercancías, esto es, deja de transitar por un universo de objetos desvalorados como valores de uso; privilegiando, por lo contrario, la constitución de sujetos sociales a partir de fuentes concretas de socialidad que devengan en identidades cualitativamente diferenciadas.

Ahora bien, hasta aquí es claro que los análisis de las modernidades múltiples, extraídos de las vertientes decoloniales y de los estudios culturales americanos, al haber centrado su atención en la posibilidad de desplazar la real potestad de los valores uni-versales del centro hacia las periferias, hicieron caso omiso de lo necesario que es evidenciar que, en efecto, la forma vigente de socialidad humana, subsumida, dominada, comandada por los requerimientos de (re)producción del capital, es un engendro específico de una manera occidental muy particular de codificación y decodificación del código general de lo humano.

La relativización contextual de los elementos sustanciales que definen a lo moderno y de las condiciones que posibilitaron su emergencia llega a tal grado en las discursividades de la decolonialidad y de los estudios culturales en la región que, en última instancia, terminan, por un lado, anulando la diferencia abismal que existe entre un proyecto de modernidad y el ethos, es decir, el carácter o la estrategia ontológica, con la cual una sujetidad sobrevive a la modernidad en curso; y por el otro, consecuencia a su vez de lo anterior, (re)produciendo a la modernidad capitalista misma —aunque desde una supuesta posición crítica que pretende superarla.

Y lo cierto es que no para sorprenderse: en tanto principio histórico de organización del universo de sentido, por sí y para sí, dentro del cual una sujetidad comunitaria desenvuelve su experiencia vivencial, el ethos, o mejor dicho, los ethe a los que recurren las diversas colectividades que habitan el planeta aparentan, o por lo menos eso parece al observar lo barroco en la modernidad, que, de alguna manera, construyen un mundo Otro dentro del propio mundo moderno capitalista. Por ello la tendencia a buscar alternativas en las poblaciones representativas de esta forma de arreglar el espacio y ordenar el tiempo, en suma, de jerarquizar el plano de la forma por encima del plano del contenido, resulta abrumadora.

Y la cuestión es, sin embargo, que ninguno de estos ethe son modos de experimentar el hecho capitalista que se abstraigan del logos propio de una racionalidad que continúa afirmándose a sí por medio de la crítica de sí misma, y reproduciendo al capitalismo moderno en ese movimiento.

Por supuesto los ethe en la modernidad no son nunca los mismos, y sólo son comprensibles genéricamente en la medida en que cierto número de los mismos forma, al abstraer sus rasgos más característicos, un conjunto relativamente coherente.

Un ethos específico se define a sí mismo por la relación que establece con la modernidad capitalista; de tal suerte que, apelando a ese uso excesivo de abstracción, cuatro son las modalidades genéricas en que una colectividad despliega lo concreto de su propia identidad frente a la desvaloración que el desencantamiento del mundo provoca. A saber: a) una experiencia de afirmación militante del hecho capitalista, y de la desvaloración de los valores de uso, como estadio natural e inevitable del proceso de evolución civilizatoria de la humanidad; b) otra experiencia de naturalización de la modernidad capitalista igual de militante que la anterior, pero diferente de ella por intermediación de una dinámica de transfiguración de la desvaloración del valor en su contrario: concediendo que una y otra son apenas variaciones de la misma forma natural del valor; c) una tercera vía que apela al recurso de la resignación ante una totalización de la vida que es considerada por aquella inapelable, y frente a la cual apenas y se conforma con dejarse llevar por la espontaneidad de un destino trascendente y necesario; d) y una cuarta versión, que no acepta la desvaloración de los valores de uso pero trata de afirmarlos partiendo, paradójicamente, de la aceptación de que toda valoración se encuentra ya vencida⁷.

Llevándolos al límite de su simplificación, el primer ethos representa en sí mismo el carácter de la modernidad capitalista, fungiendo como fuente de su profusión. Sociedades como la estadounidense son su más clara y viva materialización.

⁷ Estas cuatro versiones se corresponden con el cuádruple ethe histórico de la modernidad que el filósofo marxista Bolívar Echeverría (2000) trabajó sistemáticamente como su propia contribución al discurso crítico de Marx, desde América Latina. Así pues, el primero es el ethos realista; el segundo, el ethos romántico; el tercero, el ethos clásico; y el cuarto, el ethos barroco.

El segundo ethos se corresponde con esas sociedades que son parte de la periferia de del propio centro global, altivas en el despliegue de un reformismo que se asume como la necesaria corrección a lo peor del liberalismo económico más atroz; el tercero, a su vez, se corresponde con esa tercera vía revolucionaria que satura la cotidianidad con la reivindicación de la importancia que reviste el valor de uso para la continuación de la especie humana, pero sosteniéndose en su posición dentro de la economía-mundo capitalista a través de la (re)producción de capital. El cuarto ethos, por su parte, se reduce al absurdo de elegir simultáneamente a ambos extremos y conjugarlos dentro de la misma ecuación, a la manera en que sucede con las comunidades originarias que se insertan en los suburbios.

De lo anterior se obtiene la comprensión de que en ninguno de los cuatro ethe se ponen en juego nociones sobre libertad, igualdad, democracia, fraternidad y justicia —o similares y derivadas—, pero tampoco aspectos como el antropocentrismo o el progresismo característico del abandono del sujeto a dotar de valores el universo de sentido de su existencia. Y ello, pese a que las estrategias o los procesos de interiorización y naturalización de la modernidad capitalista que se ponen en juego, en los cuatro, varían de uno a otro. Por un lado, en los primeros tres ethe la lógica de la desvaloración de los valores de uso y de la autovalorización del valor abstracto nunca se trasciende, por lo que la posibilidad de extraer o performar una modernidad alternativa a partir de una ontología realista, romántica o clásica se aprecia inoperable⁸.

Por el otro, el cuarto ethos parece amenazar a ambos hechos, en la medida en que los satura. *El juego*⁹, *la fiesta*¹⁰ y *el arte*¹¹, como observara en algún momento Bolívar Echeverría, parecen inscribirse de mejor manera en este ethos: potenciando la posibilidad de llevar la existencia de la humanidad a una dimensión sagrada, al límite, o en ruptura del decadente reciclamiento de la cotidianidad; es decir, potenciando el momento del cultivo autocrítico de la identidad del sujeto, y de su mismidad comunitaria, por fuera de la avasallante subsunción que la autovaloriza-

8 No debe dejar de observarse que las sociedades soviéticas y las naciones recién independizadas en las periferias, durante la segunda mitad del siglo XX, a pesar de todo su reformismo y de sus revoluciones nacieron y continuaron siendo tan modernas y tan capitalistas como Estados Unidos, Francia y Reino Unido.

9 Bolívar Echeverría señala que, de entre el universo de posibilidades a través de las cuales el sujeto social es capaz de romper con la lógica vigente de la modernidad capitalista, la potencialidad que presenta el momento revolucionario, en general; y el momento de ruptura o sagrado en el proceso de reproducción de la socialidad, en particular; ocupan lugares de primer orden. Sin embargo, estos sólo se presentan cuando la tensión en el cuerpo social es tanta que obliga tanto a sujetos individuales cuanto comunitarios a presentarse ante la posibilidad de su renovación o de su extinción. De ahí que para Echeverría sea imperante observar esos momentos que, en el marco de la experiencia cotidiana de la vida, desplieguen una capacidad similar, aunque reducida en su alcance a puros destellos inconexos. En ese sentido, uno de los primeros esquemas en los que Echeverría percibe esa potencialidad se desarrolla en el juego, y afirma: «El juego, el comportamiento en ruptura que muestra de la manera más abstracta el esquema más autocrítico de la actividad cultural, consigue que se inviertan, aunque sea por un instante, los papeles que el azar, por un lado, como caos o carencia absoluta de orden, y la necesidad, por otro, como norma o regularidad absoluta, desempeñan complementariamente en su contraposición» (Echeverría, 2010: 175).

10 Una segunda potencialidad se encontraría en los momentos festivos de la vida, sobre lo cual, Bolívar Echeverría afirma: «En la ruptura festiva de la rutina el esquema de uso autocrítico del código que presenta el comportamiento humano es diferente. La irrupción del momento extraordinario es en este caso mucho más compleja porque no conmueve a la vigencia en general de toda ley, sino a la vigencia de una ley “encarnada”, la ley de la subcodificación identificadora del código. Lo que en la ruptura festiva entra en cuestión no es ya solamente la necesidad o naturalidad del código, sino la consistencia concreta del mismo, es decir, el contenido del compromiso que instaura la singularidad, individualidad, “mismidad” o identidad de un sujeto en una situación histórica determinada» (Echeverría, 2010: 177).

11 Por último, se encontraría la experiencia poética o estética, de la cual, Echeverría sentencia: «En la experiencia poética o estética, el ser humano intenta revivir aquella experiencia de plenitud que tuvo mediante el trance en su visita al escenario festivo, pero pretende hacerlo sin el recurso a ceremonias, ritos ni drogas: retrotrayéndola al escenario de la “conciencia objetiva”, normal, rutinaria. Intenta revivirla a través de dispositivos especiales que se concentran en el oficio del artista, destinados a alcanzar una reproducción o una mimetización de la perfección del objeto festivo» (Echeverría, 2010: 180).

ción del valor ejerce sobre su (re)productibilidad social (Echeverría, 2010).

Sin embargo, el problema aquí es, no obstante, que incluso lo barroco resulta insuficiente, pues en la medida en que apela al tercero excluido —ni la negación ni la afirmación—, apenas redundante en la traslación de la reificación del valor de uso a una mera exageración de la forma, pese a que aún en esta sea el valor abstracto el que consolide su vigencia por encima (Echeverría, 2000).

En última instancia, recurrir a las estrategias de supervivencia humana a la modernidad capitalista, con la pretensión de extraer de ellas versiones múltiples de modernidades alternativas, tiende a redundar en el reciclamiento de esa misma modernidad debido a que el contenido que se extrae mantiene en sí la sustancia de las series y conjuntos de condensaciones que, en primera instancia, surgieron como un contenido cultural concreto, orientado a la superación de todas las contradicciones efectivas existentes entre las necesidades de renovación del cuerpo social y los límites que, simultáneamente, se le imponen.

¿Cómo originar, entonces, modernidades Otras? Quizá el primer paso que habría que emprender sea no rehuir a la necesaria tarea de mirar fuera de los márgenes de las sociedades modernas; lo que lleva a hallar las alternativas al orden social vigente en los remanentes de las culturas originarias que el proceso de colonización no devastó, y que la resistencia que presentaron al avance de la modernidad, y del capitalismo que la subsume, les ha permitido mantener una lógica de su proceso de (re)productibilidad social en donde el mundo aún mantiene vivos sus valores supremos y el uso de éstos con un sentido social-natural.

Es justo ahí —nicho, además, de los estudios culturales y de la decolonialidad— en donde la potencialidad de múltiples modernidades se encuentra en una suerte de estado de latencia —aunque no por ello ausente de la praxis social efectiva—, siempre asechada por el avance de la modernidad capitalista, pero lo suficientemente ajena a ésta como para desenvolverse en escalas, en espacios-tiempos considerables. Y es que de lo que se trata no es de fundar ningún tipo de sociedad teológica, ni de regresar a ningún momento pasado de la Historia en el que la saturación ritual de las sociedades premodernas (o mejor, antecoloniales) se restituya. No es el objetivo, pues, indigenizar a todos los no-indígenas, a partir de las culturas originarias que les sean más próximas al mito de su fundación por cuanto sociedad. Y tampoco lo es refundar la gran Tenochtitlan o Machu Pichu, con toda la serie de sustratos culturales mítico-mágicos que daban coherencia interna a su propia codificación del código general de lo humano.

Más bien, el punto sería encontrar y exponenciar esas fracturas de la realidad para edificar sobre los vacíos que dejen una dinámica de (re)producción social que termine con el estado de excepción de dación de sentido que gobierna la vida presente. Pero siempre en correspondencia con la coherencia cultural interna de cada comunidad; de tal suerte que esa serie de acontecimientos que solemos observar en el avance de la historia por fin se nos muere, por fin lo reconozcamos, como «una catástrofe única» (Benjamin, 2008: 44) alimentada por las ruinas de una multiplicidad de formas de vida normalizadas, reducidas a la unidimensionalidad capitalista del Ser (Marcuse, 2010).

Reflexiones finales

Una reflexión final sobre este tema tiene que poner en el centro del debate, necesariamente, la imperiosa necesidad de recuperar el cuestionamiento sobre las

formas de (re)producción social, como fundamento, fuente y objetivo, al mismo tiempo, de cualquier esfuerzo por cambiar el orden de cosas vigente.

Hace poco menos de medio siglo, Jean-Paul Sartre afirmó que es necesario comprender «[...] que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad, sólo se explica por ella» (Sartre, 1963: 291). Hoy, más que nunca, es preciso recuperar esta aguda observación para entender, como humanidad, y de una vez por todas, que nuestra realidad no se construye, y definitivamente no reside, en ningún tipo de núcleo substancial con mascarata de a priori histórico.

La coherencia de lo que hace humano al Ser-humano es puramente formal, y porque la naturaleza de toda formalidad es comportarse de manera evanescente, transitoria, es que las posibilidades de construir modernidades Otras, alejadas de los rasgos más nefastos, violentos y aniquiladores de la modernidad presente, son tan finitas como la sujetividad del sujeto lo es.

Pero reconocer esta verdad, este Saber-poder que se afirma como una verdad-poder, en términos de Foucault, no debe conducir a la negación de que la modernidad presente, la modernidad capitalista, es una forma específica de codificación/decodificación cultural, identitaria, pues, que tiene su génesis y punto de profusión en un modo de Ser-en-el-mundo específicamente occidental. Porque lo cierto es que negar este hecho es negar, por completo y de manera intransigente, la historia de la colonialidad aún en curso.

Es cierto, la modernidad, como fenómeno y categoría, en abstracto, no debe entenderse en términos sustancialistas, es decir, en términos del reconocimiento de una supuesta identidad de la modernidad que se suponga preexistente a los poderes y los Saberes que la inventan. Sin embargo, no sustancializar el entendimiento de la modernidad no debe abandonar la crítica a su forma, pues es en la forma en donde se encuentra el contenido de ésta. No se trata, pues, de la pretender que con la pura reivindicación de la categoría se desplaza su materialidad y su contenido a los cuerpos sociales desde los cuales se reivindica, sino de reconocer que en la modernidad capitalista vigente hay una praxis social efectiva y una cualidad realmente existente que hacen de ella un movimiento histórico, civilizacional, muy particular, pero también muy dinámico que determina procesos sociales igual de específicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the spread of Nationalism*. United Kingdom: Verso.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UACM.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal.

Chatterje, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Argentina: Siglo XXI Editores-CLACSO.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones ERA.

Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, B. (comp.). (2009). *La americanización de la modernidad*. México: Ediciones ERA.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Colombia: Enviación Editores.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo», *Tabula Rasa*, (24), 123-143.

Marcuse, H. (2010). *El hombre Unidimensional*. México: Ariel.

Mintz, S. (1996). *Dulzura y poder*. México: Siglo XXI Editores.

Mora Martínez, R. (2012). *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*. México: CIALC-UNAM.

Quijano, A. (1988). *Modernidad identidad y Utopía en América Latina*. Perú: Sociedad & Política Ediciones.

Restrepo, E. (2008). *Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault*. *Tabula Rasa*, (8), 111-132.

Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad Javeriana.

Sartre, J-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Argentina: Editorial Losada.

