

# Radicalidad y crítica del buen vivir: una lectura desde Bolívar Echeverría

## *Radicalism and Criticism of Good-Living: A Reading from Bolívar Echeverría*

Eleder Piñeiro Aguiar

---

Centro Investigación.  
Universidad San Gregorio  
de Portoviejo, Ecuador.  
elederpa1983@gmail.com

### RESUMEN

El objetivo de este texto es posicionar el pensamiento del filósofo Bolívar Echeverría con ciertos aspectos del régimen ecuatoriano del Buen Vivir, sobre todo en lo referente a la radicalidad de su propuesta por ser contestatario al régimen capitalista occidental. Para ello utilizaremos el análisis de contenido de entrevistas en profundidad, realizadas a discípulos del autor ecuatoriano Bolívar Echeverría y puestas en relación con ciertos conceptos de su pensamiento crítico. Con esto, buscamos por un lado actualizar el marxismo crítico latinoamericano encabezado por este autor y relacionarlo con el denominado socialismo del siglo XXI; y además, se avanzará en la comprensión del Buen Vivir como propuesta alternativa a la hegemonía neoliberal al calor de los análisis de Bolívar Echeverría y de algunos de sus analistas más cercanos.

**PALABRAS CLAVE:** modernidad, pensamiento crítico, ciudadanía, política, Ecuador.

---

### ABSTRACT

*The aim of this paper is to position Bolívar Echeverría philosopher's thought with certain aspects of Ecuadorean regime of good-living, especially regarding radicalism of his proposal for being rebellious to the West Capitalist regime. We are going to use the content analysis of deep interviews made to followers of the Ecuadorean author which were put into relation with certain concepts of his critical thought. This way, we try to update Latin-American critical Marxism headed by this author and to relate it with the so-called Socialism of the Twenty-one Century and besides to advance in the understanding of the good-living as an alternative proposal to the neoliberal hegemony at the light of Bolívar Echeverría's analysis and of some of his closest analysts .*

**KEYWORDS:** citizenship, Ecuador, modernity, critical thought, politics.

RECIBIDO: 19/01/2016  
ACEPTADO: 07/04/2016  
CLASIFICACIÓN JEL: A19, A39

## Introducción

Bolívar Echeverría considera importantes los factores geográficos y culturales en el nacimiento de las formas de pensar, tanto en lo tocante a las teorías como a las ideas, algo que viene motivado por la lectura minuciosa de uno de los tantos referentes en su obra: Walter Benjamin. La importancia de rescatar la obra de este filósofo ecuatoriano se manifiesta por la actualidad de su pensamiento a la hora de conocer las contradicciones del capitalismo, la relevancia del marxismo crítico en la formación de la teorización política, la generación de una idea de Latinoamérica integral y crítica con el eurocentrismo, y la capacidad de pensar los avances en la política y conceptualización de la ciudadanía, aspectos que atañen al Ecuador en los últimos tiempos. En otras palabras, se trata de dar visibilidad a la identidad ecuatoriana relativa al pensamiento filosófico-político desde el análisis académico y sus posibles lecturas en la práctica política.

Luego del fallecimiento de Bolívar Echeverría en 2010, se han ido sucediendo diferentes homenajes que han concretado, desde la academia, la radicalidad de su pensamiento; entre estos se encuentran el Coloquio Bolívar Echeverría 2014, en FLACSO, con sede en Ecuador; la creación del Seminario Permanente de Pensamiento Crítico Latinoamericano Bolívar Echeverría, en CIESPAL –el cual propone que de la obra de Bolívar Echeverría se «derivan polémicas, tanto en el campo de las ciencias sociales, como debates de política estratégica alternativa» (CIESPAL, 2015)–; o la organización de un acto en el Instituto de Altos Estudios Nacionales, en septiembre de 2014, titulado «Bolívar Echeverría: trascendencia en impacto para América Latina en el Siglo XXI», que dio entre otros resultados un libro del mismo título (Arizmendi, Peña y Lillo y Piñeiro (coords.), 2015).

En este texto rescataremos algunos de los aportes del pensador nacido en Riobamba, que puedan ser útiles para comprender el contexto político en una fase de crisis de la hegemonía neoliberal, al tomar como base el análisis e interpretación teórica de algunas de sus obras y de los textos y discursos de ciertos discípulos que han compartido trayectoria académica y profesional con Bolívar Echeverría.

## Metodología

Para el análisis de la conceptualización política de Bolívar Echeverría, se han utilizado dos fuentes principales. La fuente secundaria proviene de la lectura de algunas de sus obras más relevantes y de algunos de sus allegados (académicos y familiares), reflejados en la literatura citada. La fuente primaria está basada en 8 entrevistas realizadas a los conferencistas del evento celebrado en el Instituto de Altos Estudios Nacionales, mencionado en la introducción, y cuyo objetivo principal fue conocer la

interpretación que personas cercanas al pensamiento del filósofo tenían acerca de tres categorías principales: ciudadanía, política, Buen Vivir.

El método utilizado, que se fundamenta en la relación entre estas dos fuentes, se basó en el análisis e interpretación de contenido de estas entrevistas, respecto a la teorización surgida en algunos textos que son considerados relevantes para conocer el pensamiento de Echeverría, específicamente su forma de pensar la Modernidad y la relación entre la política y «lo político», además de sus repercusiones en el contexto ecuatoriano actual.

## Resultados

La distinción entre la política y «lo político» que realiza el autor ecuatoriano posee actualidad en pos de pensar Latinoamérica a partir de una revisión exhaustiva del marxismo crítico. Las implicaciones que esto puede tener en la lectura de la ciudadanía dentro del contexto actual del Ecuador resultan pertinentes, pues este país andino, tras la Constitución de Montecristi (2008) y la generación de un régimen de desarrollo basado en el Buen Vivir, se define por algunos de sus creadores como un «socialismo del Siglo XXI». Por tanto, se hace necesario conceptualizar la radicalidad del pensamiento denominado progresista, de izquierdas o crítico, al calor de autores que han sabido fundamentar teóricamente la radicalidad y la crítica, como sucede con Echeverría.

Primeramente, la política se referiría en principio a la lucha por el poder, como es concebida por los partidos políticos. En segundo lugar, lo político constituye un campo más amplio.

Se trata de salir del ámbito estatal y plantear términos sociales más extensos, trazar la autarquía del sujeto, diseñar la movilización social y programar una política desde las bases. Según Echeverría, lo que está en juego dentro del ámbito de la política no tiene su sustancia en sí. En este sentido sigue a Marx, quien expresa que la política atiende a otros intereses: económicos, sociales, culturales. La idea de Foucault de la existencia de múltiples relaciones de poder –la de los súbditos con el príncipe o la de los ciudadanos con el Estado– podría emparentarse con esto, sin ser idéntica a la idea de política, entendida en un sentido amplio por el pensador ecuatoriano. Sin embargo, no solo se trata de relaciones de poder, como defendería Foucault, sino de un análisis estructural, histórico y relacional de todas las motivaciones políticas que mueven a una sociedad, hecho perceptiblemente más amplio que las relaciones institucionales o interpersonales.

A todo esto se suma, según Aguirre Rojas, que cuando Bolívar Echeverría era interrogado acerca de los gobiernos progresistas gestados en América Latina, sostenía que esta era una forma remozada de capitalismo, pues desafortunadamente no trascendían el sistema de la modernidad capitalista, seguían teniendo explotación, continuaban generando pobreza y contradicciones. Entre su núcleo cercano, se refería a las reformas actuales en Ecuador y en otros países, como «keynesianismo salesiano reformado» (Entrevista personal a Raquel Serur, septiembre 2014).

Uno de los grandes objetivos anticapitalistas en la obra de Bolívar Echeverría era la destrucción de esta sociedad individualista y la creación de una nueva sociedad basada en una comunidad superior. Según Jorge Gasca, en relación con la obra de Echeverría al calor de las transformaciones ciudadanas, sostiene: «el sujeto social se completa como “humano” mediante la autoformación individual y colectiva en la medida en que se da forma a sí mismo y a su existencia colectiva, a su socialidad, con lo cual establece su determinación política» (Gasca (ed.), 2013, p. 13).

Tal vez por esa unión necesaria de lo colectivo y lo individual, Echeverría, en los últimos años, se preocupó por los movimientos indígenas de Latinoamérica. En este sentido, relacionado con la distinción entre política y «lo político», Isaac García Venegas comenta sobre el autor ecuatoriano:

pensaba que la discusión de la ciudadanía tal como se entiende en la mayoría de los países es más de orden liberal, con leyes, derechos, voto... y me parece que a él esa parte no le convenía del todo. Pensaba esa dimensión que uno pone en juego cotidianamente en torno a lo político. Y eso te permite reconstruir tu sociedad incluso violentando al Estado. Esta más ahí que en una formación de una ciudadanía formal. A él le gustaba la gente movilizada. Pero cuando el movimiento se organizaba y aparecía un líder, Bolívar Echeverría se distanciaba de esos procesos. Le interesaba el estallido [...] Lo político tiene que ver con esas reivindicaciones tradicionales que a una sociedad le han permitido ser y llegar a ser lo que es. Su obra es una defensa de procesos de historicidad arrasados por el capital, que por medio de abstracciones los destruye. Son abstracciones que carecen de historicidad (Isaac García Venegas, Entrevista personal, septiembre 2014).

Obsérvese que una de las protestas principales dadas al gobierno ecuatoriano en la actualidad es precisamente su constante personalización y su no aceptación de las críticas de las movilizaciones; este hecho secunda aún más la opción preferida por Bolívar Echeverría acerca de una política generada desde las bases. Los movimientos actuales, como el de las mareas ciudadanas en España; los presupuestos participativos de Río de Janeiro; los caracoles de la sierra Lacandona, en México; o los polos de desarrollo generados tras el Corralito en Argentina son algunos ejemplos de una política realizada desde las bases, de la cual Echeverría sería seguramente signatario, al menos en los procesos emergentes o de «estallido».

Para hablar de lo político en la obra de Bolívar Echeverría, es fundamental adentrarse en la conceptualización realizada por el autor acerca de la modernidad y del capitalismo. A decir de Jaime Breilh (2011), son cinco las tendencias que, según Echeverría, permiten la reproducción capitalista: «una perspectiva modernista antropocéntrica; un progresismo consumista; el urbanicismo; el economicismo; el utilitarismo» (Breilh, 2011, p. 395).

Echeverría entiende que son los vencedores quienes escriben la historia, lo que a su vez los legitima. Pero esta historia no es *la* historia, sino *una* historia. A la de los ganadores, Bolívar Echeverría solía referirse a esta «como

“el gran cuento” de la modernidad capitalista [...] porque es al mismo tiempo una gran construcción y una enorme falacia» (García Venegas, 2012, p. 27). Por tanto, resulta clave en su obra la separación que realiza entre modernidad y capitalismo.

La modernidad antecede en siglos al capitalismo, pues los avances técnicos son previos a la formación capitalista. En la revolución industrial, la asociación de la técnica y el capital llegan a su grado máximo, luego confundidas a lo largo de los siglos posteriores. En otras palabras, han existido y existen otras formas distintas de modernidad, a la forma enunciada por el capitalismo. Por ello, vemos ciertas conexiones entre la obra de Echeverría y algunas de las afirmaciones del Buen Vivir en Ecuador, sobre todo en lo relativo al continuado énfasis en constituir un «proyecto en construcción» (PNBV, 2010).

Asimismo es una falacia la equivalencia entre moderno-civilizado y capitalista. Pero Echeverría –a través del uso de la concepción de «larga duración» de Fernand Braudel; así como el «rastrear la historia a contrapelo» para reconocer la «nobleza del fracaso», aspectos que forman parte de la teorización realizada por Walter Benjamin– data el surgimiento de la modernidad no en el siglo xv, sino 500 años antes, en torno al siglo x, cuando comienzan a darse avances técnicos significativos en Europa, que luego devendrán en formas más complejas y constituirán el germen del capitalismo. «La disputa por el presente es también una disputa por los pasados que contiene» (Inclán, Millán y Linsalata, 2012, p. 19); es decir, trazar ciertas genealogías con ciertos intereses, crear y reforzar procesos originarios teñidos de pasado mítico son también actos políticos, no solo históricos.

La progresiva, y no lineal, acumulación de saberes tecnológicos y formas particulares de producción y consumo serán formas constitutivas de la modernidad, además de condiciones necesarias para el capitalismo. Echeverría distingue cuatro tipos de *ethos* para analizar la relación de modernidad y capitalismo. Estos no solo constituyen actitudes morales, sino también formas de soportar la vida cotidiana en la modernidad capitalista, pues el día a día hace insoportables las relaciones. Existen, por lo tanto, diversas maneras de enfrentar la producción y el consumo en la modernidad capitalista. El concepto de *ethos* es más amplio que el concepto de ideología de Marx, elemento este clave para entender el denominado socialismo del siglo xxi, ya que incluye, por un lado, el término de «falsa conciencia» y, por otro, se relaciona con la praxis cotidiana y las relaciones entre esta y los valores de uso asociados a producción y consumo. La praxis, a su vez, ha de entenderse en cada contexto histórico, pues no es nunca un universal, aspecto que el régimen del Buen Vivir ha sabido mostrar precisamente a través de la crítica a esa idea universal del eurocentrismo y sus creaciones estatales-nacionales. La importancia de lo «particular» y de la «heterogeneidad» es una constante en toda la obra de Echeverría frente a la pretendida homogeneización económica y cultural, supuesto que desde el aporte andino posterior a las constituciones recientes de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) se ha tratado de incluir.

El punto de arranque de todo esto es el análisis que el estudioso realiza al concepto marxista de valor de uso, al cual contraponen la teoría del lingüista Saussure. Existen diversos sistemas de signos, como son los de consumo y producción. A estos se asocian diversos valores de uso. La capacidad para desarrollar estos sistemas y las relaciones entre ellos es el eje central de la distinción de los cuatro *ethos*. En otras palabras, no existe un universalismo (lenguaje) sino diferentes particularidades (hablas).

A Echeverría, retomando el análisis de Benjamin, le interesa «una crítica del eurocentrismo (filosófico). Se propone no solo investigar en general los efectos de la producción de mercancías sobre el proceso de conocimiento, sino destacar las diferencias que existen según la región» (Gandler, 2008, p. 273). No es que los países de la periferia deban esperar para continuar la evolución lineal hacia la modernidad, sino que ya existen –y siempre han existido– otras formas de modernidad. Cada una de esas formas trata de hacer soportable de diversas maneras los elementos casi insostenibles de las relaciones socioeconómicas y culturales, que surgen de cuatro zonas concretas, asociadas a diferentes impulsos del capitalismo: mediterráneo, países nórdicos, occidente y centro-Europa.

- El *ethos* realista es propio de zonas con dominio cultural protestante. Es el dominante hoy día a escala global. Toma como natural y eficaz al capitalismo; además, la contradicción capitalista entre la tendencia al aumento de la producción y el consumo, por una parte, y la tendencia a la destrucción, por otra, es negada por este *ethos*. Es decir, se produce una toma de posición con implicaciones globales materiales. Se habla de la imposibilidad de existencia de un mundo alternativo, a la vez que se consideran positivas las relaciones socioeconómicas reinantes e imperantes a escala global. El *american dream* es consustancial a este.
- El *ethos* romántico proviene del impulso capitalista venido de los países de la Europa Central. Niega, como el anterior, la identidad entre producción de valor y producción de valor de uso; inclusive afirma, frente al *ethos* realista, que el valor de uso también puede conducir al bienestar y a la felicidad. Mediante este, los capitalistas son tomados como los verdaderos héroes, los empresarios triunfadores, los aventureros capaces de superar riesgos. Se enaltece el valor de uso, al pasar por alto que esto favorece al propio valor. El *selfmade man* y el espíritu empresarial son mitos que entrarían bajo esta conceptualización.
- El *ethos* clásico asume como un hecho espontáneo la subordinación de la vida social a la historia del valor. La espontaneidad social del capitalismo se percibe como una necesidad de trascendencia. Se percibe la explotación pero no es combatida, sino que se reforman ciertas condiciones en pos de continuar la explotación.
- El *ethos* barroco prevalece en territorios culturalmente asociados al catolicismo y es el que realiza la resistencia más plena al capitalismo.

El proyecto civilizatorio es capitalista, pero basado en una visión de vida proveniente del catolicismo. Existe un «intento de la Iglesia católica de construir una modernidad propia, religiosa, que giraba en torno a la revitalización de la fe» (Echeverría, 1994, p. 29). Este *ethos* no es en sí mismo anticapitalista, pero sí puede ser utilizado en acciones que generen modernidades poscapitalistas. Cuando Ecuador se define saliendo de la «larga noche neoliberal», puede haber ciertas conexiones con este tipo de *ethos*, pues se propone un nuevo plan de desarrollo distinto al expuesto por el *stablishment* capitalista.

### Discusión

En una lectura colonial de la obra de Echeverría puede asumirse que el concepto de limpieza de sangre que marcaba a sujetos «otros» (musulmanes, judíos, mujeres acusadas de brujería, etc.) en la Península Ibérica, el cual traspasó las fronteras hacia el Nuevo Continente y fue consustancial al racismo moderno, va en la línea trazada por el *ethos* barroco. Más las implicaciones subversivas y de resistencia del mundo indígena en la obra de Echeverría, desde nuestro punto de vista, son más profundas, no solo dialécticas y referidas a la sumisión, el dominio, la explotación y la exclusión, sino que tienen capacidad generadora y agencias alternativas. A pesar de que los cuatro *ethos* poseen el axioma de coexistir en y con el capitalismo, el barroco permite vivir contra el capitalismo. Se deja abierta la puerta a la interpretación de las protestas indígenas que se producen en Ecuador y en el contexto latinoamericano en general, si no entrasen precisamente en ese *ethos* barroco. La línea de continuidad con lo sucedido en las realidades indígenas hace siglos se encuentra servida.

La España decadente de fines del siglo *xvi* genera una pérdida de interés por Latinoamérica. También existe una pérdida de vitalidad del mundo indígena tras decenios de conquista y genocidio (Ortega y Pacheco, 2013, p. 124). La supervivencia de estos en ese periodo pasa por lo conceptualizado por Echeverría como el proceso de «códigofagia», según el cual, para coexistir interculturalmente, unos códigos han de ser devorados por otros.

El código indígena pasa a ser devorado por el europeo, pero a su vez «el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad» (Echeverría, 2006, p. 214). En otras palabras, la supervivencia no es mera aceptación, sino que existe una agencia creadora y reivindicativa hacia Occidente, una construcción basada en el barroquismo de «inventar una vida dentro de la muerte». Frente a otros teóricos que ven en el mestizaje o en la hibridación procesos positivos, contrato, mezcla o combinación, pacto o negociación, el estudioso ecuatoriano lo enfoca como un fenómeno violento, pero inconcluso todavía. Así sucede en la actualidad, por ejemplo, con las reivindicaciones del Yasuní, las luchas Mapuches, los aborígenes australianos, etc. Esto eleva el plano filosófico de Echeverría al pensamiento antropológico de reconocer la asimetría constitutiva de la modernidad, y evita caer en la folclorización

y el esencialismo de la construcción nacional y ciudadana al interior de Estados, como Ecuador, que se reconocen plurinacionales.

La afirmación acerca de la supuesta pureza de los indios que actualmente resisten resulta mentirosa, pues ya no existe un solo indio puro, ni en los Andes ni en Chiapas ni en ninguna parte; todos se mestizaron a su manera, «devoraron» el código occidental en la medida de sus posibilidades, y hoy se constituyen también ya en sociedades mestizas.<sup>1</sup>

En otras palabras quizá más crudas, no existen pueblos no contactados, no hay sociedades que vivan en el neolítico, todos somos contemporáneos. En cualquier caso, según Echeverría, «el proceso de ciudadanía, con el paso de los años, y una vez independizadas las colonias, tiene al racismo como germen de la Modernidad; y le sucede una nueva modalidad que conceptualiza como blanquitud: la visibilidad de la identidad étnica capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación» (Echeverría, 2010, p. 62).

No se trata solamente de rasgos fenotípicos sobredeterminados por el color de la piel, sino de interiorizar aspectos culturales e identificarse con ellos, en los cuales lo nórdico-europeo-anglosajón estaría en la cúspide de la pirámide racial. Esto permite reconocer un racismo que es constitutivo de la modernidad, «los negros, los orientales o los latinos que den muestras de “buen comportamiento” en términos de la modernidad capitalista norteamericana pasan a participar de la blanquitud» (Echeverría, 2010, p. 65). La inclusión en el último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) de nuevas categorías de autoadscripción, ya no solo mestiza, indígena o afro, sino montubia, elimina en cierto sentido ese componente de blanquitud, pues aumenta la heterogeneidad y la diversidad al interior del estado ecuatoriano.

## Conclusiones

Bolívar Echeverría, en paralelismo al elemento disciplinario teorizado por Foucault, concibe una serie de exigencias que posibilitan una vida «civilizada», al generar subjetividades con este fin. Constituyen pues técnicas individuales de comportamiento social, cultural, económico y político, construidas y éticamente visibilizadas como funcionales al «paradigma del hombre-blanco-propietario-heterosexual», que hablan de cuerpos basados en «recato, disimulo y sobriedad» (López Álvarez, 2011, p. 57-58). Demostrar la inocencia e insertarse en el «nosotros» es constitutivo de la modernidad. No hay blanquitudes, en plural, sino un único y totalizador proceso de blanquitud, en singular, pues se trata de consolidar un sistema.

Esta idea será clave para comprender la identidad moderna y las formas de ciudadanía asociadas a los estados-nación surgidos tras la independencia.

<sup>1</sup> Entrevista para la Freie Universität de Berlín, <[http://www.lai.fuberlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion\\_lateinamerikanischer\\_intellektueller/bolivar\\_echeverria/m/index.html](http://www.lai.fuberlin.de/forschung/lehrforschung/wissenproduktion_lateinamerikanischer_intellektueller/bolivar_echeverria/m/index.html)>.

La nacionalidad moderna requiere blanquitud, pues es preciso trascender las heterogeneidades étnicas; además, el racismo identitario promueve la blanquitud civilizatoria. Las implicaciones que esto ha tenido, y tiene hoy día, son múltiples. Por tanto, es en esta conceptualización desde la cual se puede aterrizar el entramado de Bolívar Echeverría con la teoría decolonial, o al menos con ciertas conceptualizaciones de algunos de sus teóricos.

La defensa de lo heterogéneo constituye una de las constantes en su obra, y en esta se hace presente con igual regularidad el concepto de resistencia. Para él, la conciencia revolucionaria era definida por estados de ánimo que pueden ser trasladados a los anhelos de la «revolución ciudadana», no construida desde una vanguardia hacia sus bases, sino al establecer aún más canales participativos y horizontales.

Echeverría no coloca al proletariado como núcleo central del proceso revolucionario, sino al pensar la radicalidad de una crítica a la modernidad, cuya base sea precisamente pensar una modernidad alternativa. Para ello, la distinción entre valor y valor de uso es fundamental, lo cual imprime consistencia al «deber ser» del buen vivir, que trata de rebajar el consumismo en aras de un consumo integral y sustentable, y permite crear, a raíz del profundo estudio de la contradicción de los valores, un horizonte capaz de transformar la sociedad. «En el origen y en la base del ser de izquierda se encuentra esta actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada» (Echeverría, 2006, p. 263).

Mostró que el capitalismo es imposible sin violencia (guerra, paz ficticia, expropiación de medios de producción, exclusión, etc.) y que la forma de resistir a esas violencias debe ser radical también, de ahí la actualidad de su pensamiento a la hora de concebir una Latinoamérica crítica y subversiva al capitalismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIZMENDI, L.; J. PEÑA Y LILLO y E. PIÑEIRO (coords.) (2015): *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito.
- BENJAMIN, W. (1940): «Tesis de filosofía de la historia», en W. Benjamin (1989), *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid.
- BREILH, J. (2011): «La subversión del buen vivir (rebeldía esclarecida para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra de Bolívar Echeverría)», *Salud colectiva*, vol. 7, n.º 3, septiembre-diciembre, Buenos Aires, pp. 389-397.
- CIESPAL (2015): «Bolívar Echeverría. Pensamiento crítico latinoamericano», CIESPAL, Quito, <<http://seminarios.ciespal.org/echeverria/>> [5/9/2015].
- ECHEVERRÍA, B. (1965): «De la posibilidad de cambio», *Pucuna*, n.º 6, Quito, pp. 26-33.
- ECHEVERRÍA, B. (1994): *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM / El Equilibrista, México.
- ECHEVERRÍA, B. (2006): *Vuelta de Siglo*, ERA, México.
- ECHEVERRÍA, B. (2010): *Modernidad y blanquitud*, ERA, México.

- ESCOBAR, A. (2003): «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano», *Tabula Rosa*, n.º 1, enero-diciembre, Bogotá, pp. 51-86.
- GANDLER, S. (2008): *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- GARCÍA VENEGAS, I. (2012): *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones, UNAM, México.
- GASCA SALAS, J. (ed.) (2013): *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Editorial Ítaca, México D. F.
- INCLÁN, D.; M. MILLÁN y L. LINSALATA (2012): «Apuesta por el “valor de uso”: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 42, Quito, pp. 19-32.
- LÓPEZ ÁLVAREZ TOSTADO, E. (2011): «Decolonizar el imaginario: reflexiones en torno a la herida colonial y el racismo en América Latina», *REALIS. Revista de Estudios Antiutilitaristas e Poscoloniais*, vol. 1, n.º 1, Pernambuco, pp. 42-62.
- ORTEGA REINA, J. y V. H. PACHECO CHÁVEZ (2013): «Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina» *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, n.º 2, Barcelona, pp. 120-136.
- Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2009-2017 (2010, Semplades, Quito).
- RESTREPO, E. y A. ROJAS (2010): *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

