

**Sociedad,  
cultura y literatura**

Carlos Arcos Cabrera, compilador

# Sociedad, cultura y literatura



**FLACSO**  
ECUADOR



Ministerio  
de Cultura

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

**Ministerio de Cultura del Ecuador**

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

[www.ministeriodecultura.gov.ec](http://www.ministeriodecultura.gov.ec)

ISBN: 978-9978-67-207-5

Cuidado de la edición: Bolívar Lucio y Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Rispergraf

Quito, Ecuador, 2009

1ª. edición: junio 2009

# Índice

Presentación .....	9
Introducción .....	11
PARTE I	
Martins Pena e o dilema de uma sensibilidade popular numa sociedade escravista .....	43
Antonio Herculano Lopes	
Humberto Salvador y la entrada de Sigmund Freud en las letras ecuatorianas .....	55
Fernando Balseca	
El problema de la subjetividad en <i>Autorretrato de memoria</i> de Gonzalo Millán .....	73
Biviana Hernández	
Cuerpo, sensualidad y erotismo: espacio de resistencia desde el cual las narradoras centroamericanas impugnan los mandatos simbólico-culturales .....	89
Consuelo Meza Márquez	
Diferenças culturais e dilemas da representação .....	105
Diana I. Klinger	

Opiniones cruzadas sobre veinte años de narcotráfico en Colombia .....	121
Gabriela Pólit Dueñas	
Entre un tapete persa, un Cadillac y Walden. <i>Las Hojas Muertas</i> de Bárbara Jacobs .....	135
Hélène Ratner Zaragoza	
“Caracas, ciudad multicultural de los noventa en las novelas: <i>La Última Cena</i> de Stefanía Mosca (1957) y <i>Trance</i> de Isabel González (1963)” .....	151
Laura Febres de Ayala	
<i>Hasta no verte Jesús mío</i> (1969) de Elena Poniatowska: ¿testimonio o Literatura contestataria? .....	169
María Miele de Guerra	
Dimensões sensíveis da brasilidade modernista; eboços de uma genealogia literária .....	179
Mônica Pimenta Velloso	
Desde la sumisión a la rebeldía: El deseo de sujeto femenino y su negación como estrategia de subversión en la obra de María Carolina Geel .....	193
Pamela Baeza Acevedo	
Cinco imágenes, un ensayo y su propia refutación .....	211
Ramiro Noriega Fernández	
Letras judaicas americanas: diálogo norte/sur en las autobiografías de Ariel Dorfman e Ilan Stavans .....	229
Rodrigo Cánovas	
Reordenando el margen discursivo de la violencia. <i>Los Santos Malandros</i> : una nueva representación simbólica/medial en Venezuela .....	243
Dariuska González	

**La construcción del sujeto cultural en el discurso y metadiscurso poético y visual mapuche** ..... 255  
Sonia Betancour

**El modelo mito-poético del mundo en la cultura quechua durante el Tahuantín Suyu** ..... 271  
Ileana Almeida

**Estrategias del discurso artístico mapuche como proyecto de autonomía estético-cultural** ..... 283  
Mabel García Barrera

**Traducción y literatura chicana: ¿cuán efectiva puede ser la adaptación?** ..... 303  
Judith Hernández

## PARTE 2

**Cine, performatividad y resistencia. Apuntes para la crítica del documental indigenista en Ecuador** ..... 321  
Christian León

**Modernismo brasileiro e mídias audiovisuais: antropofagia globalizada** ..... 337  
Sonia Cristina Lino

**¿Recuerdas Juan?: el rastro del olvido en una película de J. Carlos Rulfo** ..... 351  
Sua Dabeida Baquero

**Energúmenos, best-sellers y cintas de vídeo: mal y subdesarrollo en El exorcista y Satanás** ..... 365  
Emilio José Gallardo Saborido

PARTE 3

<i>Entre la ira y la esperanza:</i> una escritura y lectura desde la interdisciplinariedad . . . . .	385
Michael Handelsman	
<b>La polémica periodística y la formación de la inteligencia en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX . . . . .</b>	<b>399</b>
Germán Alexander Porras Vanegas	
<b>Tradição e Modernidade no Brasil Rural de Maria Isaura Pereira de Queiroz . . . . .</b>	<b>409</b>
Aline Marinho Lopes	
<b>El barroco y la modernidad latinoamericana. Una lectura a la obra de Bolívar Echeverría . . . . .</b>	<b>421</b>
Gustavo Morello	
<b>Pensamento crítico latino-americano e os projetos de sociedade na visão dos uruguaios Rodó e Vaz Ferreira e do peruano Mariátegui . . . . .</b>	<b>437</b>
Sonia Ranincheski	
<b>Sociología, literatura e fome: um retrato da intolerância . . . . .</b>	<b>453</b>
Tânia Elias Magno da Silva	

# El barroco y la modernidad latinoamericana. Una lectura a la obra de Bolívar Echeverría

Gustavo Morello\*

## Introducción

Es un diagnóstico compartido por la mayoría de los intelectuales contemporáneos, hablar de una crisis de la modernidad occidental. Bolívar Echeverría se ubica entre los que plantean la crisis como el resultado de la frustración de las promesas modernas. La modernidad, que asumió la inagotabilidad de los recursos naturales, el sometimiento del azar por la ciencia y la desacralización del orden social re-creado por la política burguesa, entró en crisis al constatar el fracaso del poder de la ciencia sobre el mundo y de la política sobre la sociedad (Echeverría, 1996:1,5; 1998:49; 2000:14).

El problema que agrava esta crisis es la convicción que el capitalismo debe ser el soporte indispensable de la vida civilizada, y que a pesar de sus deficiencias, se adaptará lo suficiente como para imponerse como el único modo de construir civilización. Pero si una modernidad no capitalista es impensable, la continuidad de esta modernidad es inviable: su dinámica nos victimiza a todos (Echeverría, 2001b, 2003: 113).

Mediante paráfrasis a diversas afirmaciones de Echeverría, tomadas de distintas partes de una obra plural (y que en cada caso señalaremos como fuente) se intentará presentar, de un modo orgánico, el derrotero de su pensamiento sobre el barroco en tanto que modernidad alternativa. Este análisis nos puede ayudar a pensar caminos que critiquen y asuman algunos elementos de la modernidad occidental a la hora de recrear una modernidad propia.

---

\* Universidad Católica de Córdoba.



## La modernidad

La modernidad, que fue una opción puntual de la civilización humana, se ha transformado en esencial. Sin ella nuestra civilización se vuelve inconsistente (Echeverría, 2000: 34). La modernidad es ineludible, indiscutida. El debate sobre si es *alternativa, híbrida, pos*, es sobre adjetivos; lo sustantivo es siempre la modernidad.

Echeverría afirma que el hecho dramático que estructuró y motorizó la historia de la humanidad es la escasez. El intento de dominar y “racionalizar” la naturaleza estaba motivado en la necesidad de alimentar a Europa. El descubrimiento de América puso en tela de juicio el hecho maldito de la escasez, planteando la posibilidad de un modo de relacionarse con lo otro que no sea luchar por recursos. La civilización europea enfrentó un estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles (Echeverría, 2000: 146).

La modernidad fue una configuración histórica que dominó a la sociedad europea en el siglo XVI y se caracterizó por proyectos históricos variados. La más operativa de todas sus variantes fue la de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: el proceso capitalista de producción y consumo de la riqueza social (Echeverría, 2000: 144-147).

### *El capitalismo*

El encuentro entre modernidad (la posibilidad inédita de abundancia y emancipación) y capitalismo (como mediación real para su concreción) es lo que marca la vida moderna. Animada por una radical transformación de las fuerzas productivas, la Modernidad promete abundancia, emancipación y laicismo. Pero esa promesa se cumple a medias, porque el capitalismo la desvirtúa sistemáticamente. Cuando hablamos de crisis de modernidad nos referimos, en realidad, a la de esta versión capitalista, nor-europea y puritana, en tanto que su propuesta civilizatoria sólo puede desarrollarse destruyendo lo que la fundó (el trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza) y exacerbando un destino destructivo que le hará perder su razón de ser (Echeverría, 2000: 34-35, 149, 155).

### *Abundancia*

Esta versión de modernidad, con la tríada del trabajo-consumo-acumulación, lleva en sí una contradicción que no se puede resolver: la conquista de la abundancia sólo es posible mediante la organización de la vida económica de tal manera que impida ese fundamento; la abundancia que promete se apoya en la construcción permanente de nuevas necesidades. La tarea primordial de la economía capitalista es perpetuar, a como dé lugar, la insatisfacción y la escasez. El capitalismo promueve en la sociedad europea un proyecto diseñado para potenciar las oportunidades de libertad, pero sólo le da “libertad de consumo” (Echeverría, 2000: 141,147-148,168).

El encuentro del “espíritu del capitalismo” (entendido como un comportamiento humano ambicioso, racionalizador y emprendedor), con la ética del puritanismo (vista como una mera ascética individual de trabajo duro y placer sublimado) es una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación de capital. Echeverría sostiene que la relectura puritana de la religión cristiana traduce las demandas de la productividad capitalista en autodisciplina individual, insistiendo en el “ahorrar ahora para disfrutar después”.

La asociación entre ética protestante y capitalismo, más la convicción de que es imposible una modernidad no capitalista, han hecho que se piense que la única forma de ordenar las fuerzas de producción en la sociedad humana es la dada por esta ética del trabajo y la sublimación del disfrute. Es contra este modo de ordenar la vida que reaccionará el barroco (Echeverría, 2000: 36,109,172).

### *Emancipación*

La respuesta capitalista a la economía europea lleva consigo una transformación política. El capitalismo transformó la antigua sociedad rural. La socialización que implementa la modernidad trata a los individuos como productores/consumidores de la riqueza social que, a su vez, es entendida como aquello que en última instancia puede representarse en dinero (Echeverría, 1996: 3-4). El individualismo es el modelo de socialización

de la modernidad capitalista. El individuo social es el propietario privado que no puede identificarse como miembro de una comunidad concreta, que se encuentra en una situación básica de a-socialidad. Las relaciones que se establecen son reflejos del comportamiento que las mercancías tienen en el mercado; la socialidad se constituye bajo el modelo del intercambio y la enajenación. La membresía en la sociedad mercantil no es natural como en las comunidades arcaicas, sino artificial: es la membresía que da la propiedad privada. Sólo es tolerado en la comunidad quien genera con su trabajo algo valorado por el mercado. Todos somos culpables mientras no nos redimamos por el trabajo productivo (Echeverría, 2000: 154; 2001a: 156; 2002a).

Esta carencia de una comunidad de referencia es uno de los rasgos distintivos de la condición del hombre moderno. El desarraigo remite a una experiencia de ausencia de la fuente última del sentido de la vida. La necesidad social de poner algo en lugar de la comunidad destruida se satisface con una re-sintetización de la identidad comunitaria en una organización meramente funcional: son con-ciudadanos los co-propietarios asociados en la “empresa estatal”. El individualismo capitalista tiene su complemento en el nacionalismo moderno. El cultivo de la identidad de cada comunidad llega a convertirse en una re-invencción de la misma. Nunca antes, afirma Echeverría, las comunidades se preocuparon tanto por su singularidad (2000:154-158).

### *Laicismo*

La promesa moderna de abundancia y emancipación era laica porque suponía que la política reemplazaría a la religión. El capitalismo no sólo no cumplió su promesa de laicismo sino que, por el contrario, interiorizó una forma depurada de lo eclesiástico. La sociedad capitalista, para reproducirse como ‘asamblea de individuos’, necesita la intervención de ‘objetos sobre naturales’. La ‘mercancía’ es un fetiche sin el carácter sagrado que lo haría genuino (Echeverría, 2002a). Estos nuevos dioses están dotados del poder de: crear relaciones humanas allí donde no las hay, los individuos aislados se transforman en productores y consumidores; y poner

orden en la sociedad a través de la mano oculta del mercado, que posee una perspectiva ‘más profunda’ y tiene ‘la última palabra’. El capitalismo profesa su fe en la acumulación del capital y postula que el mercado religará a todos los propietarios formando una sociedad que buscará el bienestar a través del progreso.

Para el individuo burgués la mejor manera de velar por el bien común, de ‘hacer política’, es que cada uno cuide sus propios intereses y deje que la mano oculta del mercado se encargue de transformar el egoísmo privado en bien público. Lo que supone el discurso capitalista es que la puesta en práctica de lo político<sup>1</sup> es monopolio de la política ‘pura’ ejercida por ‘técnicos’, y que el mercado es la providencia autárquica y autónoma de las religiones que detenta la capacidad de guiarlos por la historia, evitando las debilidades humanas. La religiosidad primitiva, con un dios evidente para todos y personificado, se transformó en la modernidad capitalista en una religiosidad ilustrada, críptica, centrada en un dios que sólo se percibe en sintonía con la marcha de los negocios (Echeverría, 1996: 1-3; 2002a).

### ¿Por qué el barroco?

¿Puede haber una versión de modernidad, una “promesa de abundancia y emancipación”, que no sea *dicha* de manera capitalista? Para buscar una respuesta, Echeverría recurre al barroco pero no como quien busca las raíces de una identidad amenazada. Su apelación al siglo XVII americano tiene que ver con un intento de indagar en el fenómeno de “transición suspendida” entre un mundo cultural y otro. Un momento en el que se hace difícil elegir un determinado universo de sentido porque todo aparece válido. Nada es tan bueno como para ser tomado, ni tan malo como para ser desechado. Hay una guerra sorda entre universos de sentido, que pone en disputa todos los contenidos cualitativos del mundo, y priva de un criterio de elección *hic et nunc*. Todo es igualmente válido e igualmen-

---

1 Lo político es la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad; y está presente tanto en la acción de las instituciones políticas como en la vida cotidiana, en lo lúdico, lo festivo y lo estético (Echeverría, 1996: 1).

te insostenible. Este “empate radical” entre universos de sentidos hace que la ambivalencia sea fundante, ontológica; toda consistencia puede ser evanescente (Echeverría, 2000: 126, 174-175). Es precisamente esta ambivalencia ontológica, o transición suspendida, lo que hace a nuestro siglo cercano al barroco.

La clave hermenéutica de Echeverría es estética. El barroco es para él, el resultado de la tensión entre la imposibilidad de superar el canon clásico y la incapacidad de resignarse. Es una “voluntad de forma” específica, una determinada manera de comportarse ante la necesidad de organizar cualquier realidad. Esta voluntad de forma está atrapada entre dos tendencias opuestas: la del desencanto respecto de las posibilidades clásicas, y la afirmación de ese desencanto del canon clásico, como insuperable. La técnica barroca parte del respeto de lo clásico, pero desencantada por la insuficiencia del mismo frente a la nueva sustancia vital, apuesta a la influencia que la sustancia nueva pueda tener sobre el antiguo principio; que lo nuevo sea lo que restaure la vigencia de lo antiguo, y que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno.

El barroco esconde la tensión entre la convivencia del tradicionalismo y lo novedoso, de conservadurismo y rebelión. Afirma la trasgresión como síntesis del rechazo y la fidelidad al modelo tradicional, haciendo del rechazo instrumento de fidelidad (Echeverría, 2000: 44, 110-111).

La estética barroca diluye los límites entre el mundo real y el de la ilusión. Es diferente porque pretende serlo: su forma es una estrategia propia de construcción del mundo como teatro, un lugar en el que toda acción para ser tal tiene que ser una escenificación, ponerse a sí misma como una simulación de lo que realmente podría ser. El hombre de la modernidad barroca toma distancia respecto de sí mismo; vive creándose como personaje (Echeverría, 2000: 195-196).

## El ethos barroco

Un *ethos histórico* es un comportamiento social que responde a contradicciones propias de un momento en el cual una sociedad afirma su singularidad, un conflicto histórico y las respuestas que éste recibe. Según

Echeverría, esa respuesta está conformada tanto por los usos y costumbres objetivos que protegen a la existencia humana de esa contradicción, como por las identidades subjetivas que la protegen individualmente. El *ethos* surge cuando las contradicciones se convierten en un drama histórico en el que se produce un empate de posturas antagónicas: una postura progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, a la que sin embargo no puede eliminar, y en la que debe buscar ayuda para enfrentar la vida que la desborda. Es un estado de desfallecimiento de la forma vencedora, de triunfo y debilidad, por un lado; y de resistencia de la forma vencida, de derrota y fuerza, por otro. La respuesta a esa guerra de sentidos por estructurar el conjunto de la vida y del mundo origina el *ethos* que guiará a la comunidad durante un tiempo, estableciendo pautas para la organización de la vida social y la construcción del mundo de la vida. El *ethos* no es algo fijo o sustancializado (como el concepto de nación o raza) sino una historia de acontecimientos concretos, abiertos, ajenos a todo intento de acotarlos (Echeverría, 2000: 37,47,89,91,162).

En tanto que estrategia de construcción del mundo de la vida que enfrenta y resuelve la carencia de sentido, el *ethos* moderno tendría varias modalidades de sí mismo, una de las cuales es el barroco, con un paradigma formal específico. La actualidad de lo barroco reside, para Echeverría, en la fuerza con que manifiesta en el plano profundo de la vida cultural, tanto la incongruencia de la modernidad capitalista cuanto la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa (Echeverría, 2000:12-13,106,118).

Este *ethos* nace entre los perdedores, como una forma de vivir la realidad de pobreza y desesperación sin resignarse; construyendo un mundo imaginario en el que se reconstruye el valor destruido. Como no puede contra la devastación capitalista, la intenta superar teatralizando la existencia. Al instalarse en lo imaginario surge esa 'magia' que convierte al mundo en 'maravilloso'. Es un mundo rico, creador de formas, pero desde un vacío que reconoce ineludible y desde una existencia que sabe precaria (Echeverría, 2003: 107-109).

Este *ethos*, al no estar comprometido con el proyecto civilizatorio capitalista, se mantiene al margen del productivismo exagerado que ese proyecto implica. La toma de distancia se logra al enfatizar lo estético, y no

las fuerzas de producción, como energía fundamental de construcción del mundo; la belleza se transforma en un elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo. El barroco rechaza la austeridad implícita en el proyecto capitalista de acumular para lograr emancipación y abundancia. Es una “voluntad de forma”, un modo de organizar el mundo de la vida que resiste sin oponerse al modo capitalista de comportarse (Echeverría, 2000: 48,58,108,186). Lo propio del *ethos* barroco es su capacidad de desafiar y parodiar la economía burguesa en su característica fundacional: la administración tacaña de los bienes (Echeverría, 2000: 15-16). Pero su actitud no es nostálgica: sabe que es imposible regresar más atrás de la transformación moderna y su liberación de las formas. La integración de lo imaginario en la vida prevalece sobre la huida fuera de la vida hacia lo imaginario. Pone entre paréntesis lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo con el fin de superarlo y soportarlo (Echeverría, 2000: 13,107,214,219).

La hipótesis de Echeverría es que si el barroco dio forma a otra modernidad histórica, se puede imaginar como realizable una modernidad que no se estructure en torno a la tríada capitalista de producción-circulación-consumo (Echeverría, 2000: 36).

## La modernidad en América Latina

Echeverría establece que nuestra modernidad barroca es mestiza, una creación de nuevas formas a partir de formas anteriores. El análisis de los fenómenos de mestizaje es complicado porque tiene que ver más con el ‘reverso’ o la ‘corrupción’ de lo abiertamente sostenido (Echeverría, 2000: 81; 2001b; 2003: 104). La modernidad latinoamericana aparece en la deformación de la trasgresión: a la vez que acepta el modelo impuesto (y en ese sentido es aparentemente fiel) se opone a él rechazándolo (y aquí es aparentemente revolucionario). Comprender la singularidad de la civilización latinoamericana depende en gran parte del estudio de las de-construcciones que sufren las identidades y la fidelidad creativa a esas de-construcciones.

El mestizaje, como civilización americana propia, se dio desde el XVII hasta mediados del XVIII. En el siglo barroco, la vida social americana otorgó una importancia desproporcionada al desplazamiento imaginario de un orden que no podía transformar; desafiando la escala de valores modernos en un plano secular y estético (Echeverría, 2000: 185).

El predominio del *ethos barroco* en este momento cultural de la España americana en esas sociedades construidas sobre la destrucción y la conquista de las culturas indígenas, inspiró la creación amplia y profunda de nuevas formas. La respuesta barroca al reclamo moderno de abundancia y emancipación se produjo, entre otros ámbitos, en lo que Echeverría llamará el “proyecto tácito criollo”. Si bien este intento fue doblegado por el proyecto del despotismo ilustrado siguió, siempre inacabado, en la parte baja de la sociedad latinoamericana, en la cual el mestizaje cultural y el criollismo popular generan nuevas formas para el mundo de la vida, sin perder la matriz civilizatoria europea (Echeverría, 2000: 48,58,75-77; 2001b).

### *Una modernidad mestiza*

Los europeos que llegan a México en 1520 sólo concebían la relación con el otro como la negación absoluta de su identidad. La idea de dar forma al mundo de las culturas amerindias no era sólo diferente a la europea, implicaba una elección de sentido distinta que subrayaba la continuidad entre lo humano y lo otro. La mentalidad americana consideraba absurda la idea europea de la naturaleza como diferente del sujeto, como un objeto inerte y pasivo, moldeable por la actividad humana. Había un abismo entre estos dos modos de concebir el mundo y de dar forma a la vida. La extrañeza de españoles e indios era radical (Echeverría, 2000: 29-30, 52).

El ‘encuentro’ se dio mediante un proceso de sometimiento del otro y el intento de suplantar una cultura por la imposición de otra. Este proceso, que debió terminarse con la destrucción formal del derrotado, tendrá obstáculos insuperables en la historia latinoamericana. El límite a este proyecto de conquista absoluta surgió por los cambios en la geopolítica europea. La derrota de la Gran Armada (1588) clausuró la posibilidad in-



tentada en el siglo XVI de que la España americana se construyera como una prolongación de la europea. Durante el siglo XVII los españoles americanos debieron aceptar la idea del abandono de la metrópoli. Vencedores sobre la civilización nativa, el enclave americano de civilización europea amenazaba con extinguirse, exhausto por una tarea que no podía cumplir solo. Las civilizaciones originales estaban en una situación peor. Su presencia como cosmovisiones político religiosas que regían el mundo de la vida había terminado; quedaron restos de culturas destrozadas que dependían de las instituciones europeas para seguir con vida. Unos y otros se juntaron para enfrentar la estrategia del *apartheid*<sup>2</sup>: los unía la voluntad de civilización en medio del peligro de la barbarie. Desgastado e inadecuado, el esquema civilizatorio europeo era el que sobrevivía organizando el mundo de la vida. El esquema nativo no había sido sustituido ni estaba aniquilado, pero tampoco estaba en condiciones de disputarle la primacía (Echeverría, 2000: 53-54; 2001b).

El otro obstáculo, característico de la modernidad latinoamericana, fue la influencia de ciertos evangelizadores europeos en América, que fueron una instancia crítica a la conquista al afirmar la humanidad de los indios. Al plantear la posibilidad de un mínimo respeto a la otra cultura se abrió un proceso de mestizaje que frenó o desvió el proceso de conquista. El siglo XVI está marcado por la ambigüedad del conquistador y el evangelizador, el de la anulación de la historia ‘americana’ y la presencia de la utopía renacentista. La ambigüedad terminó cuando se impusieron los conquistadores desatando un proceso de destrucción que venció a la voluntad utópica de los reformadores católicos que veían en América la tierra de cultivo de una nueva humanidad llamada a reengendrar a Europa. El mestizaje se dio, a partir del fracaso de los esquemas técnicos de la civilización occidental provenientes de la península, en la vida práctica del trabajo y del disfrute cotidiano (Echeverría, 2001a: 153; 2001b).

A partir del siglo XVII aparecerán en la América colonial indios ‘integrados’ a las ciudades, quienes serán los agentes del mestizaje cultural,

---

2 En la situación de apartheid, la mejor relación a que aspira el ‘dueño’ con el ‘nativo’ es la no relación, el pacto de no agresión. El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador: no puede decir ‘no’. Pero el ‘dueño’ tampoco puede acceder a la significación del ‘sí’ del dominado, a ser reconocido por su asentimiento (Echeverría, 2000: 55).a

generando un modo de convivencia moderno, plural, principalmente informal que crece contra la política de *apartheid* sostenida por el *establishment* colonial. Convencidos de la imposibilidad de reconstruir su mundo pre-hispánico, sabían que lo único que podían hacer para mantenerse con vida era construir, con los que los habían conquistado, una vida más o menos civilizada, seudo europea que les permitiera, tanto a indios como a españoles abandonados, escapar de la barbarie. Los indios integrados, junto con los criollos mestizos, son quienes construyen una modernidad de dinámica barroca intentando restaurar la civilización posible, despertando y reproduciendo su viabilidad original, pero construyendo algo diferente: Latinoamérica. La única salida fue reinventarse ‘a lo europeo’, teniendo en cuenta esa realidad que era lo prehispánico. Frente a una situación histórica catastrófica (la destrucción de su civilización y la imposibilidad de reconstruirla; y la incapacidad de los españoles para completar la modernidad prometida) se dio una respuesta que afirmaba los dos términos de la dicotomía: la modernidad y las ruinas. La solución fue representar teatralmente la vida europea, inventar un mundo en el que, según Echeverría, todavía estamos (2001a: 154; 2003: 105; 2004: 126). La sociedad mestiza, incapaz de derrotar las formas institucionales del legado colonial y sustituirlas por algo nuevo, elige la estrategia de usar las formas institucionales establecidas, pero dándoles un *telos* distinto, ajeno al que tenían. El código del conquistador tiene que refuncionalizarse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido.

Surge así un ‘proyecto’ espontáneo de construcción civilizatoria, de representación de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias con los esbozos de forma de las civilizaciones naturales. Allí, razona Echeverría, la estrategia del mestizaje cultural es barroca. El ‘no’ para expresarse debe seguir un camino rebuscado, se construye indirectamente y por inversión. Transforma aquello que concebía como un reino de “contra-valores”, en algo “re-valorizado” (Echeverría, 2000: 50-56,61,82,96,181).

Para Echeverría la contradicción del capitalismo está en el cruce de dos lógicas distintas: la del consumo y la del ahorro; y es frente a este problema que él despliega el ethos barroco. El barroco no afirma ni asume este

planteo, resiste definirse. No es que se abstenga, sino que toma partido por los dos contrarios a la vez, por el tercero excluido. Elegir esta posibilidad, que es imposible, significa vivir otro mundo dentro de este mundo, poner al mundo tal como es entre paréntesis. El hombre del barroco intentará vivir su vida en esa construcción. Acepta las leyes de la circulación mercantil, pero lo hace al mismo tiempo que las impugna con su transgresión, de tal modo que las refuncionaliza. Con esta estrategia, el ethos barroco cerró el paso a la concepción “puritana” (Echeverría, 2000: 46,176-177,194).

### *Esta modernidad latinoamericana*

Lo que hallaremos en las formulaciones políticas o filosóficas será la aparente aceptación de las ‘formas’ ajenas. La efectividad del proyecto criollo se ve, en cambio, en la corrupción de esas formas. La estrategia de ir más allá de la alternativa sumisión/rebeldía está en la base de las realidades históricas más importantes del siglo XVII americano; en la puesta en vigencia de una legalidad sustitutiva, en una institucionalidad paralela, en una economía informal sobrepuesta a la oficial. La proclividad a “legalidades paralelas”, a reglas que “no existen” pero que son efectivas y regulan nuestra vida se explican por esta forma de construir la vida social (Echeverría, 2000: 49,182).

Los fenómenos demográficos del XVII son significativos: la población americana pasó a ser mayoritariamente mestiza, de todo tipo y color. La tendencia en baja es la de los “puros” ya sean estos indios, africanos o peninsulares, mientras que crecen las poblaciones cholos, criollas y mulatas. A nivel doméstico, se reconfiguran las relaciones de parentesco. La relación marital no se cuestionaba, pero ocultaba una ‘normalidad de penumbra’ permisiva respecto al género, la edad, la raza o la clase social de los cónyuges, mucho más ‘moderna’ que la legalidad impuesta (Echeverría, 2000: 51,63-64,105; 2001b).

La actividad económica, que a fines del XVI estaba en un ciclo regresivo, se diversifica y expande a comienzos del XVII, con producción de manufacturas, productos agrícolas, y una intensa relación comercial a lo

largo de todo el continente. Era una economía clandestina que se conectaba casi totalmente de contrabando con el mercado mundial, una economía informal, detectable en general con facilidad, pero difícil de punir en lo cotidiano. Ante las arcaicas regulaciones comerciales impuestas por la corona, el único modo posible de funcionamiento era el de la distorsión de la legalidad del mercado a la vez que se aceptaban las normas mandadas. La economía encontró su espacio en esa ‘catástrofe de legalidad’. Esa plenitud económica en medio de la nada legal es barroca. No hay economía en América Latina si no tenemos en cuenta el proceso ‘informal’ de producción y consumo, condenado por el ‘sistema’ pero funcional a él (Echeverría, 2003: 106,109).

En lo político la modernidad barroca se mostró como combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad. En la práctica cotidiana se ve un comportamiento peculiar frente a las normas: no someterse ni tampoco rebelarse; o someterse y rebelarse al mismo tiempo. La elección del tercero excluido era un recurso a la prefiguración de un futuro posible: por un lado la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes; por el otro la resistencia, la reivindicación de la particularidad americana. El modo de la política barroca, diferente del modo puritano pero igualmente genuino, sería la *dissimulazione*. Surge en un contexto de despotismo estatal, de corrupción, de inestabilidad legal en el que cualquier toma de partido directa lleva implícita la muerte. El ethos barroco evita una derrota heroica para la lección histórica pero inútil para la transformación. Se inventa una república virtual, con leyes “informales” que le sirven para disfrazar las que son impuestas. El planteo de la disimulación aconseja hacer concesiones en un plano bajo y evidente, como maniobra para ocultar la conquista en el plano superior e invisible, como un modo de hacer oposición efectiva en un contexto de dictadura y represión (Echeverría, 2000: 111,181).

Las elites latinoamericanas pretendieron crear nuevas identidades tomando distancia de la síntesis que resultó del mestizaje. Para eso imitaron lo europeo, tratando de que la actuación los convirtiera en lo que querían ser. Al negar la única identidad conformada en América Latina, se conciben como ‘antibarrocas’. Pero la creación de esas ‘repúblicas de ficción’ es en sí mismo un hecho barroco. Pretendieron ser estados nacio-

nales sabiendo que carecían de lo principal: una acumulación de capital nacional autosuficiente y competitivo con el mercado mundial. Estos estados nacionales, sin sustento histórico o económico, llenaron el vacío de poder real con caudillos militarizados. Cuando la política pretendió ignorar al poder real, por considerarlo “impuro” para los cánones “modernos” generó legalidades paralelas y monstruosas (Echeverría, 1996: 5; 2003: 112).

El resultado es un ejercicio periférico de lo político que no se deja reducir en ‘la política’, que mantiene su autonomía y se hace presente en el plano formal como impureza y clandestinidad; pero que obliga a la política a establecer tratos con ella, a veces ilegales y corruptos. La corrupción es una legalidad parasitaria necesaria para mantener la pretensión de ‘estados modernos’<sup>3</sup> (Echeverría, 1996: 5; 2003: 108).

### Hacia otra modernidad latinoamericana

En el barroco se dio el ascenso y el fracaso de un mundo histórico particular alternativo a la modernidad individualista, estructurado en torno a la vitalidad del capital, que dejó de existir cuando ese intento se transformó en una utopía irrealizable.

Como la propuesta capitalista es imposible en esta pobreza, nos quedó la estrategia barroca: exaltar el vacío, mantener la simulación. Disimulamos democracia, identidad nacional, sistema republicano, modernidad. Nos quedan modos que hacen referencia a una legalidad paralela; un capitalismo simulado, que niega lo que necesita: quiere ser moderno pero recurre ‘estructuralmente’ a lo parasitario. La trasgresión es funcional a la generación de riquezas exageradas, al interés de ciertos grupos que defienden sus patrones de acumulación.

---

3 Echeverría señala lo sucedido con Pablo Escobar como ejemplo de este sistema paralelo. Idolatrado en las poblaciones que controlaba porque les construía un mundo artificial de riquezas; nunca promovió una transformación social. Esta ‘seudo-institucionalidad’ parasitaria es funcional al capitalismo. Está ahí cuando se la necesita para calmar la miseria; y como lo hacen en términos autoritarios, tienen un funcionamiento más o menos ordenado (Echeverría, 2003: 108).

Este capitalismo mantiene la tensión con el proyecto mestizo, el cual ahora disimula su aceptación de las normas de mercado. Las formas modernas que nos quedan, pasadas por la escuela de la miseria, se deciden por las dos opciones, el modo del capitalismo liberal y la realidad latinoamericana. Esta dinámica da origen a un sistema que intenta ocultar las miserias del continente y a instituciones inadecuadas para resolverlas. La dificultad para ordenar (al modo capitalista) la economía informal con la que subsiste la mayoría del continente, puede ser entendida como la forma barroca de resistir a un ordenamiento institucional que es fundamentalmente ajeno.

Esta pervivencia del barroco nos hace plantearnos la posibilidad de que ese *ethos* inspire otra modernidad. La alternativa a esta modernidad no es resucitar una 'identidad' tal como la concibe cierto nacionalismo hispanista, sino revisar nuestras tensiones, confrontando la idea de identidad con la de *ethos*.

Si asumimos la identidad como algo abierto, si de-sustancializamos la idea de propietario privado y de nación, cuestionando estos rasgos identitarios propuestos por la modernidad capitalista, nos abrimos al campo más flexible y comprensivo del *ethos*. Un *ethos*, en tanto que principio desde el cual se resuelve la vida y la muerte, replanea las racionalidades posibles, dejando abierta una salida diferente a la propuesta por la Ilustración (Echeverría, 2002b: 54).

El problema que agrava la crisis de la modernidad es la convicción interiorizada de que el capitalismo es un soporte indispensable de la vida civilizada. Si un elemento de la modernidad es la concepción del sujeto como propietario privado, y este modo de modernidad se hace 'esencial', un pensamiento que intente explicar el mundo de la vida tiene que habérselas con la 'naturalidad' que la propiedad privada tiene en la construcción de nuestro 'mundo de la vida'. El problema es que la ilimitación de la propiedad privada en un mundo limitado, priva a la mayoría de la posibilidad de propiedad. La continuidad de esta modernidad hace de todos potenciales víctimas ¿Puede haber un sistema que nos dé abundancia y emancipación sin esta estructura de propiedad?

Una alternativa, a la que Echeverría llama socialista, postula la posibilidad de transformar las relaciones de producción y ponerlas en armonía con

las capacidades técnicas para reconstruir el sueño de la modernidad. Esto será posible con un cambio cualitativo en los esquemas de vida social, con la afirmación de esa vida social ante la naturaleza (lo otro) pero con una nueva relación frente a la naturaleza; un nuevo 'sistema civilizatorio' que tome nota de las 'zonas de fracaso' del capitalismo (Echeverría, 1998: 49).

La resistencia contra la modernidad capitalista no siempre tiene que darse en el ámbito político, sostiene Echeverría. La política podría reconstruirse desde la confianza y la solidaridad íntimas, de la reconstrucción de ciertos vínculos comunitarios que dicen 'no' a la modernidad establecida (Echeverría, 2001b; 2003: 113).

## Bibliografía

- Echeverría, Bolívar (1996). Lo político y la política. *Revista Chiapas*, n. 3. Tomado el 30 de agosto de 2005 de <http://www.ezln.org/revistachiapas>
- \_\_\_\_\_ (1998). Carlos Pereyra y los tiempos del 'desencanto'. *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México* 573-574: 47-49. Oct-nov. Universidad de México.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era (2).
- \_\_\_\_\_ (2001a). Una ambigüedad histórica. *Theoría* 11-12, 2001:151-156.
- \_\_\_\_\_ (2001b). Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Revista Chiapas* 11, 2001. Tomado de <http://www.ezln.org/revistachiapas> el 18-01-2006.
- \_\_\_\_\_ (2002a). La religión de los modernos. *Revista Fractal* jul-sep 2002, a. VII, n. VII. Tomado de <http://www.fractal.com.mx/F26echeverria.html> el 18-01-2006.
- \_\_\_\_\_ (2002b). El olmo y las peras. *Revista de la Universidad Autónoma de México* 610:52-55, abril. *Universidad de México*.
- \_\_\_\_\_ (2003). Barroco y modernidad alternativa. *Iconos* 17: 102-113, mayo.
- \_\_\_\_\_ (2004). ¿Un socialismo barroco? *Diánoia* XLIX (53): 125-127, noviembre.