

Catolicismo y modernidad latinoamericana. Una lectura desde Bolívar Echeverría

Gustavo Morello S.J.
Boston College

Analizaremos la modernidad Latinoamericana desde la perspectiva de Bolívar Echeverría¹ que vincula la filosofía con la historia de la cultura, proponiendo una teoría del entrecruzamiento histórico de las culturas que permite un cultivo crítico de la identidad. Su tesis principal afirma que la modernidad barroca y el mestizaje latinoamericano son una racionalidad diferente a la modernidad capitalista.² Frente a la crisis de la modernidad, su análisis del barroco como un intento de modernidad diferente nos puede ayudar a pensar caminos que critiquen y asuman algunos elementos de la modernidad occidental a la hora de recrear una modernidad autóctona.

La modernidad está en una crisis de la que solo saldrá si se transforma radicalmente. La desconfianza en la cultura del progreso como “fin de la historia” se manifiesta en varios

¹ Bolívar Echeverría (Riobamba, Ecuador 1941-Ciudad de México, 2010) fue doctor en Filosofía y magíster en Economía. Hizo sus estudios en la Universidad Libre de Berlín y, entre otras actividades, participó en el proyecto político cultural de Editorial Era de México. Allí trabajó en la publicación de la revista *Cuadernos políticos* y en la edición anotada de las *Obras escogidas* de Rosa Luxemburgo. Desarrolló su labor académica en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus investigaciones y publicaciones pertenecen al campo de la filosofía y la historia de la cultura. Los trabajos aquí analizados tienen que ver con el ámbito de la modernidad y el *ethos* del barroco.

² ARRIARÁN CUÉLLAR, S., “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, *Diánoia*, vol. XLIX, n° 53, Noviembre 2004, pp. 111-124, Universidad Nacional Autónoma de México.

ámbitos de nuestro mundo. Imaginada como un *american dream* para todos, la modernidad asumió que los recursos naturales eran inagotables, que la omnipotencia científica sometería el azar y que el hombre burgués sustituiría a Dios en su capacidad de crear y ordenar el mundo a través de la política. La crisis implica el final de la idea de la capacidad indefinida del ejercicio del poder sobre el mundo y de la actividad política como transformadora de lo social. La suposición dominante opaca la idea de que existe algo así como una comunidad que puede regular y definir de otra manera su vida de producción y consumo.³

El problema que agrava la crisis de la modernidad es la convicción interiorizada de que el capitalismo es el soporte indispensable de la vida civilizada; que a pesar de estas flaquezas, aparece como un fenómeno irreversible, que sobrevivirá a cualquier embate. Pero si una modernidad no capitalista es impensable, la continuidad capitalista de la modernidad nos hace a todos potenciales víctimas. La posibilidad de “otra modernidad” está en que la modernidad no es algo fijado de una vez y para siempre, sino que se actualiza permanentemente. Es una empresa en marcha, al igual que la capacidad humana de auto realizarse.⁴ ¿Es imaginable una

³ ECHEVERRÍA, Bolívar, “Lo político y la política”, *Revista Chiapas*, núm. 3, 1996, pp. 7-17. <http://www.ezln.org/revistachiapas>, Consultado 30/8/2005; ECHEVERRÍA, Bolívar, “Carlos Pereyra y los tiempos del ‘desencanto’. De la revolución a la modernización: un descentramiento”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 573-574, octubre-noviembre 1998, pp. 47-49, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 49; ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000, p. 14.

⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas”, en *Revista Chiapas*, núm. 11, Ediciones Era, México, 2001. <http://www.ezln.org/revistachiapas>, Consultado 18/1/2006; CERBINO, Mauro y José Antonio FIGUEROA, (2003) “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”, en

modernidad alternativa? Bolívar Echeverría responderá explorando lo que el barroco puede tener de crítica a la modernidad y, eventualmente, de propuesta alternativa.⁵

I. ¿Por qué hablar hoy de lo barroco?

Echeverría no solo recurre a lo barroco como quien va a las raíces o indaga en los antecedentes ancestrales. Para él, lo que vincula a nuestro siglo con el XVII es el fenómeno de transición entre un mundo cultural y otro. Ambos son siglos de “transición suspendida” en los que se hace difícil elegir. 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 igualmente insostenible. En virtud de este empate radical entre universos de sentidos concurrentes, la ambivalencia es fundante, ontológica; toda consistencia puede ser evanescente.⁶

La respuesta a esa guerra de sentidos por estructurar el conjunto de la vida y del mundo es lo que da origen a un *ethos*. Descrito como una estrategia de construcción del mundo de la vida que enfrenta y resuelve la carencia de sentido con las ideas de “trabajo y ahorro”, el *ethos* moderno tendría varias modalidades de sí mismo, una de las cuales es el barroco, con un paradigma formal específico. Si bien el barroco fue una modernidad superada por la modernidad capitalista, nos enseña que la modernidad que existe no fue en el pasado la única posible y que, por lo

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, n° 17, Mayo 2003, pp. 102-113, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Ecuador, p. 113.

⁵ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 12-15.

⁶ *Ibidem*, pp. 126, 174-175.

tanto, el capitalismo es sólo una de las posibilidades de civilización moderna.⁷ 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.

Si hay algo que distingue y vuelve fascinante al *ethos* barroco es su capacidad de amenazar, parodiar y juzgar la economía burguesa basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo.⁸ La hipótesis de Echeverría es que (a) si el barroquismo del comportamiento social y el del arte tienen sus raíces en un *ethos* barroco y (b) si éste se corresponde efectivamente con una de las posibles modernidades que anteceden a la actual y que perviven en ella pero considerando las diferencias, entonces (c) se puede imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo.⁹

La modernidad

La modernidad fue una opción puntual de la civilización humana, pero se ha transformado en esencial. Sin ella, nuestra civilización como tal se vuelve inconsistente.¹⁰ La modernidad es ineludible, de hecho indiscutida. El debate actual es saber si puede ser de otro modo, pero se trata siempre de modernidad: *alternativa, híbrida, pos, hiper*, son adjetivos; lo sustantivo es siempre la modernidad.

⁷ *Ibíd.*, pp. 12-13, 106, 118.

⁸ *Ibíd.*, pp. 15-16.

⁹ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 34.

Echeverría entiende la modernidad como un proyecto civilizatorio europeo, de larga duración, que se cumple de múltiples formas desde el siglo XII.¹¹ Afirma que el hecho dramático en la historia de la humanidad, lo que ha dado estructura a esa historia y la motoriza, es la escasez. La “racionalización” de la naturaleza, el intento de dominarla, estaba motivado en la necesidad de alimentar a Europa, de producir para vencer la escasez.

El descubrimiento de América puso en tela de juicio esta maldición *sine qua non* de la realidad humana, planteando la posibilidad de un modo distinto de relacionarse con lo otro. Es posible otro modelo que el bélico a la hora de repartir los bienes; un modelo diferente, en el que el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del Eros. La civilización europea enfrentó un estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles. Este impulso era exactamente contrario a lo que se venía dando en la historia.¹²

La modernidad fue una configuración histórica que dominó a la sociedad europea en el siglo XVI y se caracterizó por proyectos históricos variados. Las configuraciones históricas que tuvo la modernidad son las distintas respuestas que el occidente europeo se inventó con el fin de responder a esa novedad absoluta de abundancia de bienes y posibilidades de libertad.¹³ 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.¹⁴

¹¹ *Ibíd.*, p. 58.

¹² *Ibíd.*, p. 146.

¹³ En América Latina hubo distintas versiones de modernidad. La primera de ellas, a fines del XVI y durante el XVII, fue la modernización barroca; durante el XVIII aparece el intento de modernizar del colonialismo ilustrado; y en el XIX, la nacionalización republicana también tiene su proyecto. El capitalismo dependiente es la forma de modernizar del siglo XX. *Ibíd.*, p. 57.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 144-147.

Los motivos del asombro filosófico dejarán de ser los misterios supra terrenales. Lo que preocupará será la vida cotidiana, y el mundo de la vida. Más que en la política, el humanismo moderno despliega sus ímpetus de libertad en la técnica y la ciencia, entendidas como investigación y descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro. La creación del mundo moderno se asienta sobre el conocimiento científico. Los filósofos se preocuparon por la consistencia, la variedad y el alcance de la ciencia, considerándola como paradigmática. La manifestación más clara de esta postura se encuentra en la ciencia experimental, que propone representaciones cuantificables de lo desconocido: la matemática es pura forma, forma “exitosa” a la hora de conformar la sustancia cultural de la modernidad.¹⁵

El hombre se afirma frente a lo otro, entendido como “naturaleza”. La naturaleza se presenta como mera *res extensa*, como materia prima a ser valorada por el mercado, incluso en su posibilidad de disfrute.¹⁶ La epistemología moderna afirmará que el problema de la verdad del discurso puede y debe tratarse con independencia del problema de la bondad de su ejercicio y de la belleza del mismo. El otro es un mero objeto en las manos del sujeto que lo de-vela y lo conquista.

La aniquilación sistemática de lo Otro, que en lo social implicará la colonización de la “barbarie”, se impone en el humanismo por la aparente victoria de la técnica racional sobre la magia. El triunfo de las luces modernas implicó la reducción de lo particular en pos de la razón universal, y la reducción de ésta a lo puramente técnico o instrumental. Y este modo de entender lo humano se encuentra en la base de otras determinaciones de la modernidad: el progresismo, el urbanismo, el individualismo, el nacionalismo.¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 103-105.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 144.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 150-153.

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, entonces, de crisis civilizatoria, nos referimos a la crisis del proyecto capitalista en su versión nor-europea y puritana. Es crisis, en tanto que la civilización que propone la modernidad capitalista no sólo no puede desarrollarse sin destruir lo que la fundó (el trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza) sino que exacerba un destino que le hará perder su razón de ser.¹⁸

Abundancia

La forma “objetiva” del mundo, aquella que de hecho es asumida por todos en la vida diaria, está condicionada por el capitalismo como una realidad inevitable. Esta condición de “segunda naturaleza” de la modernidad, está marcada por tendencias contrapuestas: un proceso de trabajo, el disfrute de valores de uso y la necesidad de acumulación de riquezas. El comportamiento social, agitado por el progreso, oscila entre el instinto de apropiación y la tendencia al despilfarro. 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

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 34-35,149,155.

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 lo hace para obligarla a caricaturizar ese sueño; sólo le da “libertad de consumo”.¹⁹

El encuentro del “espíritu del capitalismo” (entendiendo este “espíritu” como la demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y emprendedor) con la ética del puritanismo (vista como la pura oferta de una técnica de comportamiento individual basado en el trabajo cotidiano y el disfrute sublimado en otra vida) 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 al plano de la técnica de autodisciplina individual, insistiendo en el “ahorrar ahora para disfrutar después”. Así, la ética calvinista es funcional al capitalismo: es posible el encuentro con Dios sin romper con la producción capitalista, sin salir de la rutina de la producción. 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 que reaccionará la ética barroca.²⁰

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 141,147-148,168.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 36,109,172.

Emancipación

La respuesta capitalista a la economía europea lleva consigo una transformación política. El capitalismo imprimió sus condiciones a 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.²¹ El individualismo es el modelo de socialización de la modernidad capitalista. El individuo social es un propietario privado que no puede identificarse como miembro de una comunidad concreta. Hay propietarios que se encuentran en una situación básica de asocialidad. Las relaciones que de hecho se mantienen 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.²²

La 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

²¹ ECHEVERRÍA, “Lo político”, 1996, # 3,4.

²² ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 154; ECHEVERRÍA, Bolívar, “La ambigüedad histórica”, en *Theoría*, n° 11-12, Diciembre 2000, pp. 151-156, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía, p. 156; ECHEVERRÍA, Bolívar, “La religión de los modernos”, en *Fractal. Revista de Teoría y Cultura*, N° 26, Julio-Septiembre 2002, México. Consulta 18/1/2006.

<http://www.fractal.com.mx/F26echeverria.html>

re-sintetización de la identidad comunitaria en una organización meramente funcional: son con-ciudadanos los copropietarios 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. Pero el intento de cultivar las formas arcaicas de identidad está condenado al fracaso pues esas formas son el fruto de una situación pre-capitalista.²³

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.²⁴ Estos nuevos dioses están dotados del poder de (a) crear relaciones humanas allí donde no las hay, los individuos aislados se transforman en productores y consumidores; (b) 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 re-ligará 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

²³ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 154-158.

²⁴ ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002.

propios intereses y deje que la mano oculta del mercado que se encargue de transformar el egoísmo privado en bien público. Lo que supone el discurso capitalista es que la puesta en práctica de lo político²⁵ 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 racional que sólo se percibe en sintonía con la marcha de los negocios.²⁶

¿Puede haber una versión de modernidad, una “promesa de abundancia y emancipación”, que no sea *dicha* de manera capitalista? El problema está en que el discurso que reflexiona sobre esta modernidad es un producto de ella, la dice con las palabras que esa modernidad le provee.²⁷

²⁵ Lo político es la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de conformar la legalidad que rige la convivencia. Si bien se actualiza de un modo privilegiado cuando la comunidad es puesta en una situación límite, lo político está siempre presente en la vida social: ya sea como prolongación de ese momento privilegiado en la acción de las instituciones políticas o en la vida cotidiana, en las otras experiencias de ‘ruptura’ de lo cotidiano como lo lúdico, lo festivo y lo estético. ECHEVERRÍA, “Lo político”, 1996 # 1.

²⁶ *Ibidem*, # 1-3; ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002.

²⁷ Los diferentes pensamientos filosóficos europeos son discursos post-teológicos. La filosofía moderna se explica en parte por la Reforma protestante, por los resultados de esa producción teológica hecha principalmente en alemán, inglés y francés. El español simula no necesitar un discurso filosófico moderno propio, como si su modo premoderno, teológico, fuese más efectivo. Pero impulsado por la Contrarreforma, se aferra a la modalidad teológica del discurso de una manera “revolucionaria y creativa” durante el barroco. Al expulsar con los jesuitas al discurso teológico renovado, se expulsa la posibilidad de un discurso propiamente filosófico, y lo que queda es el discurso de ficción. Por eso es en la literatura en donde se ha volcado la capacidad reflexiva de los latinoamericanos. La moder-

Los etbos modernos

Un *etbos histórico* es un comportamiento social, una respuesta concreta a las contradicciones propias de ese momento, desde el cual una sociedad concreta afirma su singularidad. 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 *etbos* 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. Esta respuesta, este *etbos*, 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 concepto de *etbos*, entonces, hace referencia a dos realidades: (a) un conflicto histórico que pide respuesta y (b) las respuestas que recibe. Así entendido, el *etbos* no es algo ni fijo ni sustancializado (como el concepto de “nación” o “raza”) sino una historia de los acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, abiertos, ajenos a todo intento de acotarlos y delimitarlos.²⁸

nidad es dicha en español más por la literatura y el arte que por la ciencia. ECHEVERRÍA, Bolívar, “El olmo y las peras”, *Revista de la Universidad de México*, n° 610, Abril 2002, pp. 52-55, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 54-55; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003.

²⁸ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 37, 47, 89, 91, 162.

Las cuatro versiones

Echeverría señala cuatro respuestas, cuatro modos de construir el mundo de la vida, que provienen de distintos momentos históricos del capitalismo.

El *ethos realista* es el dominante, y el que intenta reducir los otros a su forma de expresión para volverse efectivo. Es la actitud de identificación afirmativa y militante; la que sostiene que la acumulación de capital no sólo es algo positivo y deseable, sino la única posible para concretar la abundancia y la emancipación buscadas. El *ethos romántico* es una mutación casi perversa; afirma que la metamorfosis del mundo natural y bueno en el capitalismo es un paso más, un episodio genuino del acontecer histórico. Idealiza el infierno provocado por el capitalismo en algo que es su opuesto, el “espíritu de empresa”. Es *romántico* en tanto que para esta síntesis lo verdadero del capitalismo no coincide con lo que percibimos de él, sino que tiene que ser “rescatado” de esas apariencias. El *ethos clásico* vive la realidad contradictoria del capitalismo como el resultado de una necesidad pero dentro del sentido trágico de la marcha de las cosas, lo toma como algo dado e inmodificable. Si bien acepta la subordinación del “valor de uso” al “valor” y acepta la efectividad que éste tiene, no desconoce el sacrificio que implica.

El ethos barroco

El *ethos barroco*, en cambio, considera a la acumulación postulada por el capitalismo como una vía inaceptable y ajena a la modernidad. Si bien reconoce y tiene por inevitable el hecho del capitalismo, se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento. Intenta vivir la contradicción trascendiéndola, des-realizándola, llevándola a un segundo plano imaginario en el que pierde su sentido.

Afirma la forma “natural” del mundo de la vida, pero reconoce que esa forma ha sido vencida y enterrada por la acción devastadora del capital.²⁹

El barroco vive la realidad de pobreza y desesperación sin resignarse; se construye un mundo imaginario en el que reconstruye el valor destruido. Este *ethos* nace entre los perdedores, en las formas más bajas de la sociedad. 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 la convicción de que no tiene derecho a existir, desde la conciencia de quien en su fragilidad sabe que puede ser aniquilado.³⁰

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. 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. La belleza se transforma en un elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo.³¹

¿Por qué “barroco”? Por barroco se entiende ornamentalista, en el sentido de falso, histérico, efectista, sensualista y superficial; también extravagante, bizarro, retorcido, rebuscado, artificioso, exagerado; y finalmente ritualista en el sentido de ceremonioso, formalista, asfixiante, esotérico.³² La exagerada estetización barroca diluye los límites entre el

²⁹ *Ibíd.*, pp. 38-40, 90-91, 169-172.

³⁰ CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, pp. 107-109.

³¹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 48, 58, 108, 186.

³² *Ibíd.*, pp. 41-42.

mundo real y el de la ilusión. Es diferente porque pretende serlo: su modo estético 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.³³

Detrás de los objetos barrocos se esconde la tensión entre la convivencia del tradicionalismo y la búsqueda de novedades, de conservadurismo y rebelión. Agotado el renacimiento, Velázquez emprende la aventura de pintar la vida misma, de ir directamente al modelo que se suponía tenía lo clásico. Y descubre que donde mejor coincidían lo clásico y la vida era en la reproducción de lo contrahecho o esperpéntico, a través de una representación que lleva en sí misma su propia negación. El canon clásico deja de exaltar la belleza de las formas puras y al mostrar la belleza de lo cotidiano, se encuentra con que la vida no siempre es tan “pura”. Es la experiencia del espectador de *Las Meninas* que para poder mirar el cuadro debe formar parte de él: hay un cuestionamiento al objeto representado, a la figura de los reyes en el cuadro central, ¿Puede el pequeño retrato con la decoración que lo rodea? ¿Tienen los reyes la fuerza suficiente para imponer su majestad? ¿Hay que ver en la monarquía lo fundamental y en el pueblo, los deficientes, todo lo accesorio? El observador de *Las Meninas* queda atrapado por la invitación que el artista le hace a formar parte de la escena representada, a ser el centro del cuadro, su modelo. La permutabilidad del único rey por un cualquiera, es la anécdota atrevida e inofensiva que enfrenta al espectador con el vértigo de la ambivalencia perceptiva entre lo real y lo representado.³⁴

³³ *Ibíd.*, pp. 195-196.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 94-95, 108, 123, 212-215.

Una voluntad de forma atrapada entre dos tendencias opuestas: la del desencanto respecto de las posibilidades disponibles, y la de la afirmación de ese desencanto como insuperable. El barroco afirma la trasgresión como síntesis del rechazo y la fidelidad al modelo tradicional, haciendo del rechazo instrumento de fidelidad. Revitaliza el conflicto afirmando la vida hasta en la muerte. Parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que busca para sacar de ella su riqueza no se llena con otra cosa que los frutos del vacío.³⁵

II. La modernidad católica: Trento y los Jesuitas

¿Por qué el catolicismo del siglo XVI fue un modo “moderno” de responder al mundo de la vida? La sociedad europea era una sociedad en la que los mitos griegos, romanos y celtas habían sido transformados por el judeo-cristianismo. El mito bíblico se impuso como canónico, clasificando como heterodoxos a los demás y otorgando sentido a los relatos menores.³⁶ Pero hacia el siglo XV la consistencia del mito cristiano estaba en transformación. La Modernidad invadía paulatinamente el sentido de esa narración. Hasta ese momento, la iglesia había cumplido una función de cohesión en la conformación de Europa: la vida eclesial asignaba un sitio jerárquico a cada uno de los individuos. A partir del siglo XV, con la aparición del dinero actuando como instrumento de apropiación, esta función de conformación social pasó del terreno religioso al de la vida económica. El mercado será el ámbito de socialización de los individuos. La iglesia vio amenazada su relevancia social por un sistema que se diversificaba y se hacía cada

³⁵ *Ibíd.*, pp. 44, 110-111.

³⁶ *Ibíd.*, p. 200.

vez más complejo, que mostraba que la bondad de Dios podía tener la figura de la riqueza particular.³⁷

La reivindicación del mundo terrenal en la perspectiva del mercado significaba la muerte de Dios, en tanto que fuerza religadora de la comunidad. Lo que re-ligará a los propietarios será el mercado. Así, la interiorización del mito cristiano dejó de ser un hecho colectivo a cargo de la comunidad para transformarse en una experiencia individual privada.³⁸ El relato cristiano, que cuestionó y transformó los relatos griegos y celtas, era desafiado por el mito del comercio y el progreso.

La iglesia se concibe como única mediación entre la tierra y lo Otro, un recurso insuperable. Reafirmando esta convicción, el planteo fundamental en el siglo XVII fue la necesidad de restablecer a la Iglesia en su papel de mediadora; una mediación cuya decadencia fue el motivo de la Reforma. El Concilio de Trento y la Compañía de Jesús no son mera reacción contrarreformista,³⁹ combatieron la Reforma intentando superarla, solucionando los problemas que la habían vuelto necesaria. El proyecto postridentino no es meramente conservador y retrógrado; se inscribe también en una afirmación particular de la modernidad: está volcado a la problemática de una vida nueva y posee una versión de lo que ella debe ser en su novedad.

³⁷ *Ibidem*, p. 70.

³⁸ *Ibidem*, p. 201.

³⁹ Trento, los jesuitas y el papado renovado son los protagonistas de esta época. Algunos historiadores enfatizan además la acción de los reformadores católicos de fines del siglo XV y la presión de Carlos V para que la iglesia aplique las reformas del concilio. Trento dejó su marca en la espiritualidad y la estética, además de lo que significó en el campo teológico y en la vida eclesial. Ver: O'MALLEY, John W., *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2000; O'MALLEY, John W., *Four cultures of the west*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2004.

A tono con esta perspectiva, la apuesta de los Jesuitas fue reconstruir al mundo católico pero teniendo en cuenta la inevitabilidad de la modernidad: reordenar la vida social de Occidente de acuerdo a una fe cristiana renovada desde sus cimientos. Evangelizar la modernidad y modernizar al catolicismo. En la concepción jesuita esta empresa es colectiva, histórica y concreta; por lo tanto necesita una ‘vanguardia’. Esa función se buscara en el Papado, como el *locus mysticus* fundado por Cristo. Sólo si el Papa se reforma y replantea su misión, el primado de Roma es defendible.⁴⁰

La modernidad del catolicismo jesuítico estuvo dada por dos rasgos: el carácter autónomo del individuo singular acuñado en la postulación del *libero arbitrio* y la afirmación de la vida terrenal como un lugar de encuentro con Dios. Ambas características resultaron en la valoración positiva del obrar humano. La cosmovisión jesuita del siglo XVII afirma la presencia de Dios en el mundo terreno, porque en esta vida se juega la salvación.⁴¹

Echeverría destaca la insistencia de la teología jesuita, planteada desde 1553 con Luis de Molina en su *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, en el papel que el ser humano tiene en la construcción misma de Dios. Con el ejercicio de su libre arbitrio, el hombre hace que la creación sea lo que es: un *work in progress*. Esta doctrina mira a la Creación como un proceso, una lucha inconclusa, siempre en trance de decidirse. Lo Creado es el lugar específico en el cual el cristiano puede construir el mejor de los mundos posibles. Dada su capacidad de decidir y elegir, el ser humano tiene un lugar específico en la obra de Dios. El mundo no es exclusivamente ocasión de pecado ni un merecido valle de lágrimas; es un lugar de encuentro con Dios y nuestra única oportuni-

⁴⁰ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 66-67; ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002.

⁴¹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 66.

dad de salvación. No se trata de renunciar al mundo como si fuese algo ya perdido, sino de disputárselo a las tinieblas.⁴² El mundo de la vida no es visto como un lugar de sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. Es algo digno y deseable de ganarse, con la única condición de que esa ganancia sea un medio para encontrarse con Dios, una empresa *a la mayor gloria de Dios*.⁴³

La teología jesuítica pone sobre el tapete la fuerza del conflicto de la salvación: nuestro destino está por hacer, el mal está en proceso de ser vencido, por eso todavía podemos decidir entre Dios y el diablo. La redención es una empresa por triunfar en la que el hombre puede intervenir. Si la creación estuviese determinada, las acciones individuales también lo estarían y la iglesia resultaría superflua. La iglesia sirve si el mundo está en juego. Si la suerte está echada, la mediación es vana.

El pensamiento jesuita, construido entre 1550-1750, es un intento de restaurar la vigencia de la Iglesia como modelo de socialización y entidad política. La utopía de una modernidad católica pretendió oponer a la marcha caótica e injusta de la vida social moderna un sujeto capaz de interiorizarse en esa marcha, dotarla de sentido y guiarla hacia el bien: la iglesia. Pero para ser tal actor, la iglesia necesitaba renovarse, reconquistar su propio carácter de mediadora de la gracia divina, ser instrumento de Dios. La acción de propagación de la fe

⁴² La inspiración de esta teología se puede rastrear en las meditaciones del libro de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola: la consideración del Principio y Fundamento (#23), los “coloquios” de la Primera Semana (#53), las meditaciones de “Dos Banderas” (#139-148), la “Encarnación” (#101-109) y la contemplación “Para alcanzar amor” (#230-237). LOYOLA, San Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, en ARZUBIALDE S.J., Santiago, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero / Sal Terrae, Colección Manresa, Bilbao, 1991.

⁴³ ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002.

de la Compañía no se encaminaba solamente a la expansión de la iglesia, sino también, y sobre todo, a una refundación de la misma, una reactualización de su identificación con Dios.⁴⁴ En este proceso, los teólogos jesuitas redefinirán no sólo a la Iglesia, sino también al concepto de Dios.

Modernizar al catolicismo

La tarea evangelizadora de los Jesuitas fuera de Europa presentó el problema de cómo traducir un producto de la cultura europea occidental (el cristianismo) a culturas de un orden mental diferente, a otra civilización. Para solucionar esto no se limitaron a una respuesta “misionera”. Se arriesgaron hasta el punto de poner en cuestión los rasgos más profundos de su identidad para poder penetrar el núcleo de otra cultura diferente. ¿Cómo traducir “Dios Padre” o “Madre de Dios”, términos absurdos pero comprensibles en Occidente? La única forma de hacerlos accesibles es cuestionando el concepto occidental de Dios. El trabajo de Ricci y Valignano en China, dice Echeverría, es tal vez el único modelo que la modernidad europea tiene para mostrarse con una genuina predisposición a abrirse y someter a la autocrítica sus propios esquemas mentales. Luis de Molina, Pedro de Fonseca y Francisco Suárez intentan una revolución moderna del discurso reflexivo sin poner a Dios entre paréntesis, pero afirmando la posibilidad de una re-definición radical del concepto mismo de Dios. Intentan reconstruir el concepto de Dios redefiniendo su presencia en el mundo terrenal. Este proyecto se desarrolló en un sistema discursivo que no les dejaba mucho espacio, por eso buscó estrategias de pensamiento muy sutiles, con argumentaciones sobre-elaboradas, “barrocas”.⁴⁵

⁴⁴ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 112-114.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 71-74, 77, 101.

Para la Iglesia Reformada, Dios decide arbitrariamente quién se salva y quién no. Los teólogos jesuitas, en cambio, afirmarán que si bien la gracia de Dios basta, depende de la libertad del hombre que la salvación tenga lugar. Dios conoce el mundo en su estado de infinidad de probabilidades pero Dios no es suficiente para determinar su concreción. Hay cosas cuyo estatus ontológico se ubica entre lo posible y lo real, en el ámbito de la libertad humana. El arbitrio humano es el “topos” de la libertad de Dios. Esta inserción del ser humano y su libre arbitrio como una entidad necesitada por Dios es el punto en donde la teología jesuítica revoluciona el pensamiento tradicional. Enfrentados a la necesidad de decidir entre la afirmación de la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios, los teólogos jesuitas no toman partido por alguna de las alternativas. Van en busca del tercero excluido creando el más barroco de los conceptos: la ciencia media de Dios. Según esta teología, Él crea al hombre libre y junto con él ejerce su libre albedrío, que elige y decide. Este esfuerzo especulativo se encaminaba a defender la razón de ser de la iglesia: como el hombre es libre, y su libertad decide la salvación o no de este mundo, es necesaria una mediación concreta del plan de Dios en la historia y una institución que la administre. Porque la salvación estaba en juego era necesaria una mediadora.⁴⁶

Cristianizar la Modernidad

Al hombre moderno se le plantea la posibilidad de crear la propia vida; y con esta oportunidad, la pregunta por la identidad y el sentido ¿Qué soy yo: hechura de mi mismo o criatura de las circunstancias? A diferencia de las otras relecturas del mito cristiano, la reelaboración barroca pone esa contra-

⁴⁶ Ibídem, pp. 80, 113, 204.

dicción entre paréntesis, en un “escenario”, de manera que libertad y necesidad terminan por solaparse y confundirse. Desobedecer a la fatalidad puede ser otra forma de cumplirla. A la inversa, identificarse con ella, puede ser una forma de vencerla, de arrebatarle la libertad negada. Las “escenas” en los que se juegan la libertad y la necesidad no son el plano definitivo de la vida.⁴⁷

La Compañía intenta reconstruir el mundo de la vida de acuerdo con un proyecto moderno y católico: hacer de los individuos sociales lo que exige de ellos la ineludible capitalización del mundo, convertirlos en hombres que “ganen el mundo”.⁴⁸ Pero basándose en la hipótesis que, a veces, ganar el mundo implica también “ganar el alma”. Es una teología de la liberad y del hombre “en construcción”. No es *creer* en la salvación sino *hacerla posible*. La estrategia jesuita está dirigida a una vivificación de la existencia secular y cotidiana de los individuos mediante su organización en torno a una experiencia colectiva: la realización personal de cada uno es deseable y posible en armonía con la iglesia católica. Esta teología postula que hay un saber vivir personal que, a la vez, hace al hombre universal.⁴⁹

El razonamiento de los jesuitas partía del reconocimiento de lo evidente: lo que ligaba a los individuos sociales había

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 202, 204.

⁴⁸ Hay datos que avalan la hipótesis de la direccionalidad de este proyecto. La mayoría de los códigos teológicos recuperados en América Latina entre 1665 y 1767 corresponden a los jesuitas. Esto se debió, en parte, a que fueron confiscados en el extrañamiento de la orden del continente y conservados en manos del estado; pero aun teniendo en cuenta este sesgo, da la impresión de que se impartieron más cursos por los jesuitas que por otros religiosos. De este corpus, la mayoría de los cursos versan sobre la cuestión de la ciencia media de Dios y las relaciones entre la libertad y la omnipotencia. SARANYANA, Josep-Ignaci, (2005). *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, edición corregida y ampliada, 2005, pp. 30-31.

⁴⁹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 178-179.

salido del templo y se daba en el mercado.⁵⁰ Los nuevos agentes creían que la buena fortuna del hombre estaba en la administración ya decidida de la gracia divina, predestinados a la salvación; y reducían el libre arbitrio a la búsqueda pragmática de resultados que comprueben ese designio individual.⁵¹ El proyecto jesuítico aceptaba la entidad propia del mundo de la vida como un espacio abierto: como la salvación está en juego, hay que construir el mundo para Dios. Mientras reconocen que los asuntos públicos son asuntos de la libertad humana, le piden a esa libertad la adhesión al proyecto histórico del papado renovado.⁵² La tarea del cristiano era la propagación de la fe en el mundo terrenal: domar los efectos de la acumulación del capital que desquiciaba a la sociedad tradicional.

⁵⁰ Tal vez la conciencia del cambio de situación en la vida de las ciudades europeas del siglo XVI se note más en las innovaciones institucionales propuestas por Ignacio de Loyola a la Compañía de Jesús que en sus explícitas formulaciones políticas. La correspondencia de Loyola muestra su adhesión al proyecto del “Imperio católico” de Carlos V, como un medio para contener la herejía y frenar la expansión turca en el Mediterráneo. En cambio, la innovación institucional fue tan marcada que le ocasionó algunos roces con la Curia Romana hasta que el Papa aprobó la Orden, en 1540. La supresión del rezo “coral” y otros resabios de vida monástica, la insistencia en la disponibilidad del jesuita para la misión (y como consecuencia de esto el rechazo a la carrera eclesiástica, el cuidado de monasterios y la atención de parroquias), el énfasis en el sentido misionero, la importancia otorgada a la preparación en disciplinas “mundanas”, y la atención del discernimiento personal a la hora de asignar una tarea (el “gobierno de personas”) son marcas de modernidad en las Constituciones de la Compañía.

⁵¹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 112.

⁵² Si el respeto por la conciencia de los sujetos puede verse en la importancia que San Ignacio otorga al discernimiento personal en los *Ejercicios Espirituales* (#15, 317-336), la invitación a adherirse a un proyecto mayor también está presente. La invitación al seguimiento personal de Cristo (explícitamente en la “Meditación del Reino” #91-100) que impregna todo el texto de los Ejercicios termina con una consideración de criterios para “Sentir con la Iglesia” (#352-370). LOYOLA, *Ejercicios*, 1991.

En América, la Compañía introdujo métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios. Su fin central, si bien atendía las ciudades, estaba puesto en las misiones, en la evangelización de los indios, especialmente de aquellos que no habían sido expuestos a la experiencia de la conquista y la encomienda. La historia de la Compañía es un intento de estructurar el mundo de la vida radical e integralmente, desde el trabajo y la economía, hasta lo lúdico y estético.⁵³ Esta pretensión desmesurada, la de crear una modernidad alternativa y conscientemente elaborada, frente a la espontánea y ciega del capitalismo, es lo que hace de los jesuitas el enemigo a vencer por la Ilustración del XVIII.

Frente al problema de la escasez y la solución de la modernidad capitalista de concebir al hombre como un propietario privado sometido a una dinámica de consumo y ahorro, las Reducciones Jesuíticas del Paraguay fueron una propuesta alternativa. Inspiradas en la organización económica incaica, las personas tenían cultivos propios y un sistema de labores comunitarias. El proyecto de las Reducciones del Paraguay fue moderno en la medida en que dio “abundancia y emancipación” reales a los indios. Eran acotadas respecto de las prometidas por la Ilustración, pero efectivas y concretas. La Ilustración, en pos de una “abundancia y emancipación” abstractas, lo único que hizo fue eliminarlas. Impuso una “libertad” que destruyó las condiciones de posibilidad de la misma.

La derrota de la Compañía es la derrota de esa utopía y la consolidación del ascenso imparable de la modernidad capitalista. El proyecto de universalización católica es vencido por el poder cohesionador y dinamizador del dinero produciendo más dinero. La voracidad por la ganancia aglutina de una manera más fuerte que el apetito de la salvación.⁵⁴

⁵³ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 73.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 74. ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002.

La modernidad latinoamericana aparece en la de-formación de la transgresión: 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. Nuestra modernidad aparece como mestizaje,⁵⁵ como un modo alternativo de creación de nuevas formas a partir de formas anteriores. El análisis de los fenómenos de mestizaje se complica porque tiene que ver más con el “reverso” o la “corrupción” de lo abiertamente sostenido, que con una oposición formal y abierta.⁵⁶ Si bien el *ethos* barroco no aparece puro, su momento privilegiado fue el siglo XVII por la debilidad que tuvo el capitalismo para imponerse sobre las “formas naturales pre modernas” de América Latina.⁵⁷

El mestizaje, como proyecto de una civilización americana propia, se da desde el siglo XVII hasta mediados del XVIII. Comienza con la derrota de la Gran Armada en 1588, y termina en el tratado de Madrid de 1764. La España borbonizada, convertida al despotismo ilustrado, aniquila el Estado

⁵⁵ La palabra mestizaje evoca un proceso de mixtura, de mezcla de formas culturales que puede tematizarse y tratarse semióticamente. La vida de las culturas ha incluido siempre procesos de fusión, imbricación, intercambio de elementos de sus respectivos códigos. La historia de las culturas es historia de mestizajes, de relativizar, a veces a la fuerza, los propios códigos. ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 81.

⁵⁶ ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, p. 104.

⁵⁷ ECHEVERRÍA, Bolívar, “¿Un socialismo barroco?”, *Diánoia*, vol. XLIX, nº 53, Noviembre 2004, pp. 125-127, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 126.

de los Guaraníes inspirado por los jesuitas al ceder a Portugal parte de sus posesiones sudamericanas. ¿Qué implica esta alteración en la escala de valores de la modernidad? Que la vida social del siglo XVII americano otorga una importancia desproporcionada al descentramiento imaginario del orden pragmático de las cosas, que sublima, en un plan secular y estético, algo que no puede transformar.⁵⁸

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 en la confrontación de dos historias. La primera, la más grande, la de la construcción de lo culturalmente característico de Latinoamérica, lo que Echeverría llamará el proyecto tácito criollo. La segunda, más particular, la de la Compañía de Jesús y su proyecto político religioso, de construcción de un proyecto civilizatorio a la vez moderno y católico.⁵⁹

Tanto la historia de la Compañía como la de la América criolla son el relato de procesos de transformación.⁶⁰ Ambos intentan restablecer un proyecto histórico (el cristianismo católico o la civilización europea) como un intento de rescatar su vigencia y renovar su existencia.⁶¹

Tanto el modo de comportarse de la Compañía, como el modo de comportarse de los criollos mestizos, son barrocos.

⁵⁸ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 185.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 48, 58; ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

⁶⁰ También en la historia particular de la Compañía de Jesús tiene lugar un proceso de reconstrucción y reconstitución. La vida de la Compañía se decidió en América. A su vez, la vida material y práctica de América Latina, su dimensión simbólica y discursiva, han sido marcadas por la influencia determinante de los jesuitas. ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 59.

⁶¹ *Ibidem*, p. 60.

Estas dos historias de orden diferente fracasan por la política económica global que instala el despotismo ilustrado. El fracaso de los jesuitas es más global ya que desaparecen como orden; el proyecto criollo 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.⁶²

Una modernidad barroca

Dijimos que para Echeverría la contradicción del capitalismo está en el cruce de dos lógicas distintas: la del consumo y la del ahorro. Pues bien, 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; y no en el nivel de la contradicción y la ambivalencia. Acepta las leyes de la circulación mercantil, pero lo hace al mismo tiempo que las impugna, y las transgrede de tal modo que las refuncionaliza. Con esta estrategia, el *ethos barroco* cerró el paso a la concepción “puritana”. La modernidad capitalista, afirmada por una burguesía defensora del “valor económico”, se enfrentó a la iglesia dado que ésta era una defensora arcaica del “valor de uso”. El *ethos barroco* no se definió por una sociedad civil o eclesial, sino que postuló otra realidad, otro mundo, en el que el enfrentamiento carecía de razón de ser.⁶³

⁶² *Ibíd.*, pp. 75-77.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 46, 176-177, 194.

Ante la respuesta capitalista de “aplanar” los tiempos, reduciendo lo sagrado y lo profano a la rutina laboral cotidiana, lo barroco afirma la irrupción de lo sagrado. Estructura la experiencia del tiempo cotidiano siguiendo el modo católico de poner la ritualización religiosa como núcleo ordenador de la vida y de la construcción de un estilo artístico y poético. Propone un modo de comportarse, de “dar forma” a los actos y las cosas, de modelar el espacio y el tiempo, un modo de estar en el mundo, adaptado a circunstancias y personas.

Una explicación complementaria del barroco jesuita se puede encontrar en la visión ignaciana. Si bien Loyola “desconoce” la división de la realidad entre “sagrado” y “profano” (afirma que podemos encontrar a Dios en todo), no “aplana” el mundo en un sentido o en otro, sino que lo transforma en un espacio de libertad. Es *topos* de la libertad humana (el hombre puede ganar allí su salvación) y de la libertad de Dios (que puede mostrarse donde quiera). Es decir: Dios sigue en el mundo, pero más allá de la división entre sagrado y profano; o más bien, llevando esa distinción hasta el extremo: Dios y no-Dios. Así planteada la cosa, el hombre tiene que prepararse para reconocer y descubrir la presencia-ausencia de Dios, que no respeta más las categorías de sagrado/profano. Si lo profano puede acercarse a Dios, lo sagrado puede alejarlo. Todo el proceso de los *Ejercicios espirituales* es entrenar a la persona, con un método moderno, para que en el *topos* de su libertad personal se encuentre con la de Dios.

Echeverría afirma que la modernidad barroca del catolicismo se refleja en las resoluciones del Concilio de Trento. Entre ser una iglesia ampliada a todos los seres humanos, asumiendo el proceso de secularización, o ser una iglesia rescatadora de la ortodoxia, pero restringida a unos pocos, la iglesia se decide por ambas o ninguna de las opciones, mantiene su permisividad universalista (católica) y al mismo

tiempo exalta la ortodoxia. Mediante una teatralización promueve la confusión de la apariencia ritualista y ceremonial de la fe con la presencia esencial o verdadera de la misma. La experiencia estética tridentina muestra cómo la divinidad puede ser captada por los ojos del cuerpo y expresada en colores y figuras.⁶⁴ Si bien la obra de arte es autónoma y tiene valor en sí, está diseñada para que su disfrute sólo sea completo si se participa de un acto religioso. La obra está para que el observador se convierta en creyente.⁶⁵

El arte barroco surgido de la reforma católica se opone al sacrificio capitalista de la forma natural de vida y del valor de uso del mundo de la vida. Su actitud no es nostálgica: la estetización barroca mantiene una distancia escéptica frente a todo intento de 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.⁶⁶

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 “Europa profunda” de los conquistadores, la que emergió pese al humanismo de los proyectos evangelizadores, respetaba a la Iglesia católica sólo en la medida en que

⁶⁴ El énfasis en la pintura y la escultura, en la idea de que la adoración a Dios puede expresarse en imágenes, contrasta con la idea nor-europea (y post-imprenta) de que la divinidad se dice mejor con palabras y conceptos. Ver O'MALLEY, *Trent*, 2000 y O'MALLEY, *Four cultures*, 2004.

⁶⁵ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 100, 198.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 13, 107, 214, 219.

garantiza el buen funcionamiento del imperio homogeneizando cualquier diferencia.⁶⁷

La idea de dar forma al mundo de las culturas amerindias no es sólo diferente a la europea; es fundamentalmente ajena. Implica una elección de sentido distinta, que subraya la continuidad entre lo humano y lo otro. La mentalidad americana considera absurda a la idea europea de plantear la naturaleza como algo diferente del sujeto, como un objeto inerte y pasivo, moldeable por la actividad humana. Hay 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.⁶⁸

El “encuentro” de dos mundos se dio mediante un proceso de sometimiento del otro y el intento de suplantarlo su cultura por la imposición de otra.⁶⁹ Este proceso, que debió terminarse con la destrucción formal del derrotado, tendrá obstáculos insuperables en la historia latinoamericana. El primer 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 intentada en el siglo XVI de que la España americana se construyera como una prolongación de la europea. Durante el siglo XVII, los españoles americanos debían aceptar la idea del abandono de la metrópolis. Vencedores sobre la civilización nativa, el enclave americano de civilización europea amenazaba con

⁶⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 29-30, 52.

⁶⁹ La población indígena americana se había reducido, por lo menos, en un 90%. Investigadores afirman que en México, de los probables 25,2 millones de personas que encontró Cortés, hacia 1620 quedaban no más de 750.000. Las investigaciones también señalan que además de aprovechar las intrigas “de palacio” de las distintas organizaciones políticas amerindias, los europeos que llegan a las distintas costas contagiaron a los nativos con enfermedades que los devastaron. Ver MANN, Charles C., *1491. New Revelations of the Americas before Columbus*, Alfred A. Knopf, New York, 2005.

extinguirse, exhausto por una tarea que no podía cumplir sólo. Por su parte, 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*:⁷⁰ los unía la voluntad de civilización en medio del peligro de la barbarie.

Al igual que el argentino decimonónico Domingo Faustino Sarmiento, Echeverría plantea el drama americano también en términos de “civilización o barbarie”. Pero mientras Sarmiento entiende la civilización como aniquilación del otro; el planteo que según Bolívar Echeverría se hace tácitamente el proyecto criollo es: “O civilizamos los que estamos, de un modo distinto al planeado, o es la barbarie del vacío”. 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.⁷¹

El otro obstáculo, característico de la modernidad latinoamericana, es la influencia de algunos españoles en América que criticaron en “tiempo real” el modo en que la conquista se estaba ejecutando. Algunos evangelizadores fueron una instancia crítica de la conquista, al afirmar la humanidad

⁷⁰ En la situación de *apartheid*, la mejor relación a que aspira el “dueño” con el “nativo” es la de la ignorancia, la no relación, el simple pacto de no agresión. Si el que dirige la relación deja de dirigirle la palabra al nativo, lo que hace es anularlo. 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 él en su asentimiento. ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, p. 55.

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 53-54; ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

de los indios.⁷² Al plantear la posibilidad de un mínimo respeto a la otra cultura se abrió un proceso de mestizaje que va a obstruir, frenar o desviar 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 termina cuando se imponen los conquistadores. A pesar de algún intento moderno de la Corona de controlarlos, desataron 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 no fue un “diálogo entre culturas” que se sientan en la mesa de igual a igual; de los pueblos americanos sólo quedaban jirones. El proceso 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.⁷³

A partir del siglo XVII aparecerán en la América colonial dos tipos de indios, los integrados y los apartados. Los “apartados” son los que se aferraban, en el mundo rural, a las ruinas de una civilización que ya no existía. Los “integrados” a las ciudades son los agentes del mestizaje cultural, que generan 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

⁷² Si bien Edmund Burke denunció el monopolio comercial de la *East India Company* porque violaba los derechos de la gente de la India a comerciar libremente, nunca cuestionó la presencia imperial británica. Es más, creía que un “imperialismo benevolente” era necesario para la India. HIMMELFARB, Gertrude, *The Road to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, Random House, New York, 2004, p. 79.

⁷³ ECHEVERRÍA, “La ambigüedad”, 2001, p. 153; ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

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 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, actuar una representación escénica en la que, según Echeverría, todavía estamos.⁷⁴

Surge así un “proyecto” espontáneo de construcción civilizatoria, de re-presentación de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias con los esbozos de forma de las civilizaciones naturales. Este mestizaje aparece como una *codigofagia*: la cultura hispana golpea destructivamente el núcleo constitutivo de la indígena y se apropia, e integra en sí lo que quedó de ella; pero sometiendo a sí misma a una alteración esencial. Los protagonistas de esta dinámica son los indios integrados porque, al haber sido sometidos a este proceso, sabían cómo hacer que la cultura dominante, que les obligaba a decir que sí, les permita decir que no. Allí, razona Echeverría, la estrategia del mestizaje cultural es barroca. Coincide con el *ethos barroco*

⁷⁴ ECHEVERRÍA, “La ambigüedad”, 2002, p. 154; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco” 2003, p. 105; ECHEVERRÍA, “¿Un socialismo barroco?”, 2004, p. 126.

de la modernidad europea, 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”.⁷⁵

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 rehacerse, reestructurarse y reconstruirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido. El proyecto criollo fue efectivo en cuanto a su definición civilizatoria, en la elección de un determinado universo simbólico, en la creación de técnicas y valores de uso, en la organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional.⁷⁶

Esta modernidad mestiza se clausura cuando el Despotismo Ilustrado impuso la racionalidad capitalista como única forma de modernidad. Este *ethos realista* se continúa en las repúblicas liberales de América Latina, que rechazaron la posibilidad del mestizaje. Implementaron una política de *apartheid* que solo aceptará a los otros en tanto que dejen de ser tales otros y se “asimilen” a una vida política que es enemiga de toda diferencia y homogeniza la ciudadanía haciéndola pasar por la criba de la propiedad privada.⁷⁷ Más adelante veremos la paradoja barroca de este intento.

Esta modernidad latinoamericana

El siglo XVII americano es un siglo perdido si se lo juzga en sus aportes a la construcción del presente; y si se toma por el

⁷⁵ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 50-56, 61, 82, 96, 181.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 26, 64, 127.

⁷⁷ ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

“presente” lo que se muestra como exitoso. Pero el barroco marca nuestra mentalidad. Como este proyecto fue tácito, una “estrategia” expresada barrocamente y no en una formulación clara y distinta, se hace necesario rastrearlo en los diferentes aspectos de la vida 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 explicaría en esta forma de construir la vida social. Las construcciones barrocas tienen en común esa consistencia imaginaria. Echeverría explora algunas de las marcas dejadas por esta modernidad barroca en diferentes aspectos de la vida y la historia latinoamericana.⁷⁸

Los fenómenos de orden demográfico del XVII son notables: la nueva población posee una consistencia étnica antes desconocida, América ha pasado a ser poblada mayoritariamente por mestizos de todo tipo y color. La tendencia en baja es la de los “puros” ya sean estos indios, africanos o peninsulares; la línea que asciende es la mestiza: chola, criolla y mulata. A nivel doméstico, esto se aprecia en la reconfiguración de las relaciones de parentesco. La relación marital no se cuestionaba, pero ocultaba una “normalidad de penumbra” de contenidos laxos, permisivos respecto al género, la edad, la raza o la clase social de los cónyuges. Las relaciones de parentesco surgidas rebasaban por todos lados a la

⁷⁸ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 49, 182.

estructura legalizada de las mismas, con unas formas mucho más “modernas” que las de la misma legalidad impuesta.⁷⁹

En cuanto a lo económico, si bien la actividad a finales del XVI está en un momento regresivo, a comienzos del XVII se nota una economía muy diversificada, 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 en el mismo momento en el que se cumplía 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.⁸⁰

En lo que se refiere al trabajo, se pasó del sistema feudal de las encomiendas, con la explotación servil, a un sistema de explotación moderna de las haciendas, como centros de producción mercantil basados en la compraventa del trabajo. En lo tecnológico, la capacidad de adaptar máquinas que no fueron hechas por una tecnología propia y mantenerlas funcionando cuando en sus lugares de origen son obsoletas hablan, aún hoy, de una voluntad de ser modernos que pasa por la escuela de la miseria.⁸¹

⁷⁹ Es interesante el hecho de que no existan en el inglés, por ejemplo, una traducción para “compadre” ni una palabra que exprese esta idea de construcción de un parentesco entre el padre y el padrino a partir del bautismo de un hijo. *Ibidem*, pp. 51, 63-64, 105; ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

⁸⁰ CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, pp. 106, 109.

⁸¹ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 51, 63, 64; ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001.

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. Era una estrategia destinada a salir de los términos impuestos de la elección, de la alternativa cerrada. 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. La política barroca, si bien diferente del modo puritano, es igualmente genuina. El modo barroco 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 simulación 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.⁸² Es el planteamiento del “se obedece pero no se cumple”. El disimulo no fue sólo un modo de ocultamiento de las propias virtudes ante los más fuertes, sino también una muestra de respeto y solidaridad con los menos poderosos.

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, común a toda Amé-

⁸² ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 111, 181.

rica Latina, necesaria para mantener la pretensión de “estados modernos”⁸³.

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; en realidad nunca promovió una transformación social ni la redistribución de la riqueza. Esta “seudo-institucionalidad” es parasitaria, porque es funcional al capitalismo. Esta ahí cuando se la necesita para calmar la miseria. Estas legalidades parasitarias funcionan bien porque lo hacen en términos autoritarios. Eso les garantiza, mientras duran, un funcionamiento más o menos ordenado.⁸⁴

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 nacionales 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 de ningún tipo, llenaron el vacío de poder real con caudillos militarizados. El fenómeno del caciquismo, propio de Latinoamérica, es un ejemplo de lo que pasa cuando “la política” pretende ignorar por “impuro” algo que es ineludible: termina generando legalidades paralelas y monstruosas.⁸⁵

⁸³ ECHEVERRÍA, “Lo político”, 1996, # 5; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, p. 108.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 112; ECHEVERRÍA, “Lo político”, 1996, # 5.

III. Reflexiones: Hacia otra modernidad latinoamericana

El barroco muestra la inconsistencia del capitalismo, lo provoca para que se manifieste tal como es, lo presiona para que exagere sus rasgos. El *ethos barroco* se opone al *romántico* porque lo desnuda en su cinismo, al mostrarle que la terna trabajo-consumo-ahorro es cualquier cosa menos “espíritu de empresa”. Y se enfrenta al *ethos realista* descubriéndole que sus promesas de laicismo, abundancia y emancipación fueron una máscara para quintaesenciar la enajenación de la política, perpetuar la pobreza y someter al otro.

En el barroco se dio el ascenso y el fracaso de un mundo histórico particular que existió conectado con el intento de la Iglesia de construir una modernidad propia, religiosa, planteada en torno a la revitalización de la fe, alternativa a la modernidad individualista en torno a la vitalidad del capital y que dejó de existir cuando ese intento se transformó en una utopía irrealizable.

El *ethos barroco*, que reaccionó contra la racionalización puritana del disfrute, reivindicó la libertad como un espacio de encuentro humano-divino. Pero la condición de plenitud de la libertad (el cumplimiento del plan divino mediado por el papado) termina siendo la clausura de esa libertad. La iglesia, desafiada por la Ilustración, termina clausurando el proyecto barroco en función de la “Razón de Estado”. Esta “razón”, que se termina de imponer con la expulsión de los jesuitas, empezó a gestarse cuando los papas de los siglos XVII y XVIII demoraron la aplicación de Trento en función de sus intereses “dinásticos”.⁸⁶

La expulsión de los jesuitas hizo que se perdiera la intencionalidad del barroco, aquel *telos* que le daba un sentido: modernizar el catolicismo y evangelizar la modernidad. Lo que le ganó al ansia de salvación fue el afán de riquezas.

⁸⁶ O'MALLEY, *Trent*, 2000, p. 86.

Como el tipo de riquezas “capitalistas” 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. 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.

¿Qué elementos del intento barroco, tanto del proyecto jesuítico como del criollo, pueden ser inspiradores de otra modernidad? No se trata de recuperar el barroco del siglo XVII. La alternativa a esta modernidad no es resucitar una “identidad” tal como la concibe cierto nacionalismo hispanista, sino revisar nuestras tensiones, relativizando la idea misma de identidad con la de *ethos*. Advierte Echeverría que algunos pensadores están tan fascinados con el mundo trascendido que se olvidan del mundo que hubo que trascender. Toman como “dato natural” lo que es construcción barroca; la existencia de lo maravilloso como rasgo propio de la humanidad latinoamericana. Se traiciona lo más esencial de este universo, su artificialidad; se abandona lo propio del barroco, su ambivalencia; y se olvidan que el trasfondo que sustenta lo maravilloso es la desesperación.⁸⁷

Frente a los desastres del romanticismo nacionalista y su gestión política, el *ethos barroco* aparece hoy como una pro-

⁸⁷ CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, pp. 112-113.

puesta genuina de humanidad moderna, una vía posible para el cultivo de la singularidad concreta del modo propiamente humano de la vida. La derrota de los mundos prehispánicos pone en relieve la miseria de los vencedores. El enclaustramiento en lo propio fue para España y Portugal el camino más directo al desastre, a la destrucción del otro y la auto-destrucción. Sin embargo, nos recuerda que abrirse es la mejor forma de afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo de la universalización concreta del ser humano. Mestizaje no es tolerarnos unos a otros, sino de transformarnos realmente y sin límites los unos en los otros.⁸⁸

El universalismo actual supone un hombre en general, sin atributos culturales, que sólo puede construirse sobre el cadáver de los hombres realmente existentes. El desarrollo de una economía mundial basada en la unificación tecnológica del proceso de trabajo a escala planetaria hace impostergable la hora de una universalización concreta del ser humano.

El fundamentalismo de ciertas sociedades del tercer mundo, esa forma de defensa de su localismo o de pureza indígena, tiene en el racismo de las sociedades europeas una correspondencia poderosa y experimentada. El barroco ayuda a pensar el tema de la identidad de los pueblos. No podría existir una identidad “contra la modernidad” sino un *ethos* mestizo que persiga una modernidad distinta.⁸⁹

Si asumimos la identidad como algo abierto, si desustancializamos la idea de *propietario privado* y de *nación*, o por lo menos cuestionamos 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

⁸⁸ ECHEVERRÍA, *La modernidad*, 2000, pp. 27-28, 222; ECHEVERRÍA, Bolívar, “Chiapas”, 2001.

⁸⁹ CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, p. 104.

las racionalidades posibles dejando abierta una salida diferente a la propuesta por la Ilustración.⁹⁰

La racionalidad técnica ilustrada no va a resolver nuestros problemas porque no es lo suyo hacerlo. Su dinámica es otra, su “código genético” está vinculado a la cultura noreuropea y a los problemas de aquella cultura. Esta diferencia debe ser tomada en cuenta a la hora del diálogo o la traducción de sus afirmaciones a la realidad latinoamericana. Las suyas son respuestas a preguntas que no son necesariamente nuestras. La disposición al diálogo, dimensión indispensable para pensar, no es lo mismo que sumisión colonial, que desistir de pensar por uno mismo e “importar” ideas de otros discursos en los que uno está excluido. Podemos pensar dialogando, pero pensar por nosotros mismos, reafirmando un modo de discurso para el cual sí tenemos los “modos de producción” necesarios; los usos del español que generan nuestras sociedades.⁹¹

Decíamos que 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 parte 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, también decíamos, hace de todos potenciales víctimas.

El barroco fue una estrategia alternativa al modo capitalista de la modernidad. Ahora bien, si una alternativa no puede hacerse domando al capitalismo sino con la cons-

⁹⁰ ECHEVERRÍA, “El olmo”, 2002, p. 54.

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 53-55.

trucción de otra forma de reproducción social que haga posible la “abundancia y emancipación” prometidas, la modernidad alternativa sólo puede ser pos-capitalista, y por lo tanto pos-barroca.⁹² ¿Puede haber un sistema que nos dé estas abundancias y emancipación sin la estructura de la propiedad privada?

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.⁹³

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.⁹⁴

La socialidad del ser humano, las relaciones que establecen cauces de convivencia, cristalizan una estrategia de supervivencia que es, a la vez, un modo de “auto-organización” y una forma de conexión con lo extrahumano. Esas formas sociales van desde las instituciones de parentesco hasta las religiosas, laborales, civiles, etc.⁹⁵ Cualquier alteración de las formas de la vida social altera a todo el tejido institucional. Es decir, cualquier alteración de las formas sociales religiosas, de las instituciones eclesiales en

⁹² ECHEVERRÍA, “La religión”, 2002; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, p. 106; ECHEVERRÍA, “¿Un socialismo barroco?”, 2004, p. 127.

⁹³ ECHEVERRÍA, “Carlos Pereyra”, 1998, p. 49.

⁹⁴ ECHEVERRÍA, “Chiapas”, 2001; CERBINO y FIGUEROA, “Barroco”, 2003, p. 113.

⁹⁵ ECHEVERRÍA, “Lo político”, 1996, # 2.

cuanto son modos de convivencia, alteraría las otras estrategias de socialidad.

Si la religión, concretamente el catolicismo, fue un hecho importante en la construcción de la modernidad mestiza y barroca de América Latina, ¿Cuál es el espacio que tiene hoy la práctica religiosa? El espacio que se abre a un “proyecto” religioso es notable. La presencia de la iglesia Católica en América Latina es enorme. Prácticamente no hay región del continente en la que no se pueda señalar un referente local de la institución. Si este tejido social asume modos de relacionarse democráticos, responsables y respetuosos de los derechos humanos, el impacto en los otros cauces de convivencia no tardarían en llegar.

Para que esto suceda, tiene que haber un *ethos*, un principio valorativo desde el cual se resuelve la vida, que lo permita. ¿Qué espacios hay en el pensamiento católico que posibilite un *ethos* moderno alternativo? Un problema de la iglesia en la modernidad es el de sus planteos universalistas frente a los estados nacionales. Si bien su planteo “global” podría ser moderno, en general se hizo desde la premodernidad, desde la idea teocrática de un papado que cede a la autoridad nacional un poder que le viene de Dios. La iglesia no termina de abandonar la idea de Cristiandad. Esta concepción se funda en un paradigma teológico que postula la presencia de Dios sólo donde la iglesia lo ha instalado: no hay Dios sin predicación explícita, sin sacramentos, ritos y una adhesión formal a la fe católica. Desde esta postura se entiende la vinculación de la iglesia a ciertos nacionalismos que le prometen “bautizar” el “alma de la nación” a cambio de legitimación social. El caso del franquismo en España es paradigmático.

El paradigma heredado de la teología barroca, puede resignificar el universalismo de la iglesia. En vez de suponer que hay un mundo profano que tiene que ser sacralizado, esta teología afirma que Dios está presente en la Creación

animando todos los espacios. Postula que no hay ámbito de lo humano que no haya sido visitado por Dios y que por lo tanto todo puede ser motivo de encuentro con él. Si afirmamos que Dios está ya presente en el mundo, que la distinción entre sagrado y profano no termina de expresar lo que el cristianismo sostiene, la actitud de la iglesia ante el mundo cambia. A su vez, el aporte de la espiritualidad jesuita a la modernidad católica nos dirá que no todo es lo mismo, que hay lugares en los que Dios no está, y que Dios puede estar en otro lado que lo “sagrado”. El universalismo de la Iglesia puede resignificarse en la medida en la que prometa “abundancia y emancipación” para todo ser humano.

Este cambio de paradigma teológico plantea problemas antropológicos. Si la auto comprensión de la iglesia es la de mediadora entre Dios y los hombres, el espacio de acción eclesial es el de la oferta de salvación. Ese espacio supone la libertad del hombre: la iglesia no puede ofrecer si las personas no pueden aceptar. La salvación es una elección posible. Pero si no es posible elegir, la iglesia no tiene razón de ser. La irrelevancia social de la iglesia en ciertos ámbitos culturales modernos está vinculada a este asunto. O bien no se aprecia a la iglesia como una mediadora legítima, o no se ve como real la posibilidad de elegir.

Por un lado la iglesia es percibida como una institución desvinculada de los problemas reales, incapaz de resolverlos; más aún, como una institución intolerante e hipócrita. El espacio de elección está, pero la iglesia no es idónea para mediar entre Dios y el mundo. Ciertas formas de privatización de lo religioso están relacionadas con este descreimiento.

En esta línea, la iglesia podría atender a su reforma, revitalizando la respuesta que Trento dio a su época. No se trata de reimplantar Trento, sino de resolver “al modo de Trento” los problemas actuales. La estructura administrativa de parroquias y diócesis, las funciones de obispos y párrocos, los

ritos y celebraciones litúrgicas fueron algunas de esas reformas tridentinas, útiles y radicalmente novedosas en el siglo XVII. Este desafío, por complicado que sea, es una posibilidad en las manos de la iglesia.

El problema más profundo es el otro. Sin posibilidad real de elegir, una cosmovisión cristiana no puede inspirar un *ethos*. La convicción íntima de que el futuro está definido, para bien o para mal, pero resuelto más allá de lo que puedan decidir la libertad individual o los deseos de un pueblo pobre, no deja espacios de mediación. Ésta es una convicción que forma parte del mundo “objetivo” de la vida. El futuro está resuelto: las promesas de abundancia y emancipación han sido traicionadas por la pobreza insuperable y el inagotable progreso técnico que siempre crea necesidades. Todo esto hace que la mediación sea innecesaria y la institución inútil. En el mejor de los casos, el rol del catolicismo latinoamericano se limitaría a mantener valores funcionales a la sociedad, pero vacíos de cualquier contenido religioso. Esa exuberancia de moralidad en un vacío de sentido no dejaría de ser, en la perspectiva de Echeverría, una respuesta barroca.

La necesidad de recrear un espacio de libertad real, de hacer posible el drama de la salvación en el mundo, de abrir el futuro, de hacer posible el *locus* de la mediación es lo que pone a la iglesia de cara al espacio social no político, a la sociedad civil. Esta necesidad de reconstruir el tejido comunitario la pone en diálogo con otro tipo de actores de la aldea global: los grupos ecologistas, los que defienden derechos de minorías, etc.

¿Qué oferta de sentido es esperable de un catolicismo latinoamericano? El problema a resolver en nuestro continente sigue siendo el de la escasez. Y si la desigualdad es socialmente catastrófica en América Latina, lo que la hace dramática en términos morales, es que puede ser evitada. Esta modernidad que somete a la naturaleza no va a repartir. No lo

piensa hacer; es decir, no se preocupa por buscar soluciones racionales técnicamente viables al problema de la distribución de las riquezas. En Argentina, por ejemplo, nunca se planteó el aumento del rendimiento agropecuario en relación con el hambre de la mitad de su población. A la economía tal como la concibe el *ethos realista*, le preocupa sólo la atinencia, la verdad de su discurso, y no la bondad del mismo.

Hay aquí una enseñanza que la teología hecha en América Latina en los últimos años puede ofrecer a la economía. La teología que nace en la Ilustración intenta racionalizar a Dios para sustraerlo de lo caótico que es lo no racional. Al haber dos términos, razón o caos, se inclina por uno y allí ubica a Dios. La teología del siglo XX en América Latina, pone a la idea de Dios fuera de esa dicotomía. No le preocupa tanto la verdad de Dios como su bondad. La aproximación a Dios se hace a través de su proyecto de liberación para todos. ¿Puede la economía plantearse la cuestión de la conveniencia (bondad) o de la vivencia (belleza) en su discurso?

Este cuestionamiento al *ethos realista* se fortalece con la lectura que, desde la perspectiva de Echeverría, podemos hacer del fenómeno de la corrupción institucional. La inadecuación institucional manifestada en el “se acata pero no se cumple” está vinculada a este límite de las formas del *ethos realista*. No es sólo esto, es cierto; la trasgresión también es funcional a la generación de riquezas exageradas, al interés de ciertos grupos que defienden sus patrones de acumulación. Pero la dificultad de ordenar la economía informal con la que subsiste la mayoría del continente, ¿No puede ser entendida como un modo de resistencia mestizo frente a un proyecto de estado moderno ajeno? ¿Por qué obedecer leyes que son impuestas sin ningún tipo de consenso real? La dificultad para institucionalizar América Latina ¿Es incapacidad de las personas o de las instituciones?

Bibliografía

ARRIARÁN CUÉLLAR, Samuel, “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre 2004, pp. 111-124.

CERBINO, Mauro y José Antonio FIGUEROA, “Barroco y modernidad alternativa. Diálogo con Bolívar Echeverría”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 17, mayo 2003, pp. 102-113.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “Lo político y la política”, *Revista Chiapas*, núm. 3, pp. 7-17, Ediciones Era, México, 1996. Consulta 30/8/2005 <http://www.ezln.org/revistachiapas>

_____, “Carlos Pereyra y los tiempos del ‘desencanto’. De la revolución a la modernización: un descentramiento”, *Revista de la Universidad de México*, núms. 573-574, octubre-noviembre 1998, pp. 47-49.

_____, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000.

_____, “La ambigüedad histórica”, *Theoría*, núms. 11-12, diciembre 2000, pp. 151-156.

_____, “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas”, *Revista Chiapas*, núm. 11, Ediciones Era, México, 2001, cf. <http://www.ezln.org/revistachiapas>, Consulta 18/1/2006.

_____, “La religión de los modernos”, *Fractal. Revista de Teoría y Cultura*, núm. 26, julio-septiembre 2002. Consulta 18/1/2006: <http://www.fractal.com.mx/F26echeverria.html>

_____, “El olmo y las peras”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 610, abril 2002, pp. 52-55..

_____, “¿Un socialismo barroco?”, *Diánoia*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre 2004, pp. 125-127.

_____, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, New York, 2004.

LOYOLA, San Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, en ARZUBIALDE s.j., Santiago, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero / Sal Terrae, Colección Manresa, Bilbao, 1991.

MANN, Charles C., *1491. New Revelations of the Americas before Columbus*, Alfred A. Knopf, New York, 2005.

O'MALLEY, John W., *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2000.

_____, *Four cultures of the west*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2004.

SARANYANA, Josep-Ignacio, (2005). *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, edición corregida y ampliada, 2005.