

AMÉRICA LATINA: IDENTIDAD VIOLENTADA

Elías Israel Morado Hernández¹

*...istnicht in Stimmen,
denenwirunser Ohrschenken,
ein Echo von nunverstummten?*
Über den Begriff der Geschichte (Th. II)

*[¿no hay en las voces
a las que damos nuestro oído
un eco de las ya silenciadas?*
SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA (TESIS II)
WALTER BENJAMIN

PUNTO DE PARTIDA: ¿UN LUGAR PARA
EL NO-LUGAR?

Dentro del discurso latinoamericano sobre la cultura barroca, uno de los conceptos clave ha sido el de *mestizaje*. Éste ha jugado un papel decisivo, ya que a través de él ha sido discutida la

¹ Maestro en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Correo electrónico: silvestre107@hotmail.com

problemática perteneciente a la identidad latinoamericana. En este discurso, el hecho de que el mestizaje hubiese sido considerado, tradicionalmente, el fundamento capaz de hacer cohesionar realidades sociales, no solo diversas, sino contradictorias bajo categorías tales como la de “nación”, ha sido cuestionado seriamente. Se trata de una crítica que tiene por perspectiva la siguiente: lo mestizo es por definición lo diverso y no lo idéntico, por lo tanto, lo mestizo entra en contradicción con las propuestas de tipo nacionalistas, por ser éstas homogeneizantes y sectarias, más aún, desde la conciencia de que los tiempos actuales serían los del ‘derrumbe de fronteras’ y no los de su edificación.²

Como una toma de distancia crítica frente a los casos en que las comunidades humanas han sido víctimas del *tablarracismo*, hecho desde posiciones de poder que buscan así delimitar su dominio económico-político, bajo la forma de un virreinato o estado —trátese del siglo XVII o del XIX—, el discurso latinoamericano sobre el barroco lanza una vindicación de lo diferente y lo otro posible. Imaginar sociedades basadas en el ejercicio político de la libertad y la pluralidad pertinentes o realmente viables desde el actual horizonte histórico —sociedades en las que lo particular podría coexistir junto a lo universal sin riesgo de ser inhibido;³ o aquellas en las que, mínimamente, habría posibilidades de rescatar lo que queda de ‘bueno’ dentro de lo ‘malo’ y proyectar con ello una propuesta civilizatoria distinta a

² *Cfr.* Petra Schumm, “El concepto ‘barroco’ en la época de la desaparición de fronteras”, en *Barrocos y modernos: nuevos caminos hacia la investigación del barroco iberoamericano*, Petra Schumm (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 13-30.

³ Aludimos a la conjugación que de las nociones de ‘barroco’ y ‘hermenéutica analógica’ hicieron en sus teorizaciones los filósofos Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. (Véase bibliografía)

la vigente—⁴ es, a grandes rasgos, la propuesta que el discurso latinoamericano sobre lo barroco hace, toda vez que: “el interés en explorar un *ethos* barroco y su posible vigencia en la actualidad se debe a la necesidad de pensar en una modernidad alternativa como una ‘utopía alcanzable’ dentro del capitalismo”.⁵

Algunas dudas, sin embargo, han sido planteadas y nosotros querríamos poner a consideración la siguiente: ¿existen realmente posibilidades de formular en la actualidad nuevos escenarios de vida desde las conceptualizaciones del discurso latinoamericano sobre lo barroco? ¿Tiene capacidad la cultura barroca, por su sola condición mestiza, de encarnar dichas aspiraciones dentro de las actuales condiciones de vida sobre determinadas por el capitalismo imperante? Nuestro escepticismo es innegable pero, como el de algunos otros, intenta ser propositivo.

⁴ Aludimos a las teorizaciones sobre la modernidad y el capitalismo de Bolívar Echeverría. (Véase bibliografía). En las citas al pie de página, la referencia a este filósofo será consignada de acuerdo con los criterios editoriales de su publicación. Y puesto que su obra es el centro de nuestra investigación desarrollada en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (este artículo es solo una muestra de nuestro trabajo), destacaremos información que consideramos pertinente citando sus obras incluyendo, después del “título del artículo” [año de su primera presentación como ponencia en un espacio académico/año de publicación como artículo individual], y cuando aparece sólo una fecha referirá a la primera publicación del texto citado, que a veces coincide con la del libro del que se extrajo. Esta datación fue elaborada según lo que está indicado en los textos citados, en otras fueron deducciones personales cuando se consideró que un texto fue escrito expresamente para formar parte del libro que lo contiene. En todos los casos procuramos cotejar la información con el índice de la obra completa de Echeverría —que asumimos actualizado hasta el año de su última edición— que fue elaborado por Stefan Gandler. *Cfr.*, S. Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, Prólogo de Michael Löwy, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 563-584.

⁵ Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, p. 60. Para una explicación del concepto *ethos* (plural: *ethe*) véase la nota al pie de página número 27.

En el ensayo: “Pluralismo barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana”, Esmeralda Lucca discute lo siguiente sobre las ideas que Samuel Arriarán pone en juego en sus teorizaciones sobre las nociones de barroco y hermenéutica analógica:

Arriarán hace referencia al multiculturalismo, buscando establecer relaciones entre este concepto y los de mestizaje y barroco; el multiculturalismo, comprendido desde la hermenéutica analógica, posibilita la comunicación intercultural simultáneamente al reconocimiento de la diferencia. La hermenéutica permitiría la coexistencia de las culturas conservando sus peculiaridades y a la vez reconociendo sus similitudes. En palabras del autor, “el multiculturalismo analógico [...] busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia”. Sin embargo, en la actualidad, cuando aún se multiplican las situaciones de dominio, se vuelve difícil la conservación de las propias identidades y esta situación se agrava por el desarrollo de la globalización. En este sentido, se vuelve sumamente necesaria la reflexión sobre un pluralismo cultural que se sostenga por el respeto de las diferencias.⁶

A nuestro entender, lo que la autora hace es un llamado a la cautela, que torna urgente una reflexión sobre la idea del ‘pluralismo cultural’ como hecho derivado de un constante proceso de mestizaje en el que las sociedades en Latinoamérica estarían ineluctablemente inmersas, lo que, tal vez, podría no ser la condición ‘natural’ de nuestra identidad cultural, y sí, en cambio, el resultado del asedio y la violencia que entrañan las complejas

⁶ Esmeralda Lucca, “Pluralismo barroco. Expresiones para comprender e interpretar la cultura latinoamericana”, en *La hermenéutica en América Latina: analogía y barroco*, Samuel Arriarán (coord.), México, Ítaca, 2007, pp. 67-68. Indicamos que las comillas dobles, las comillas sencillas y las cursivas que aparezcan en todas las citas empleadas en este artículo provienen directamente del texto original. Su estilo de empleo no necesariamente coincide con el que nosotros aplicamos en este artículo.

situaciones de domino social; así mismo, del temor y la angustia que su agresión genera:

Gran parte del concepto de lo barroco está sostenido por la idea del mestizaje; lo mestizo es una clara expresión del miedo fundamental del pueblo latinoamericano por preservarse de la angustia original para poder vivir. Es una forma de disfrazar el temor original, de ocultarlo por diferentes mezclas, para la supervivencia.⁷

¿Cómo discurrir sobre los conceptos que nos propone el discurso latinoamericano al respecto del barroco frente a la incomodidad que una concepción del mestizaje como la de Esmeralda Lucca puede llegar a generar?

Desde una perspectiva latinoamericanista podríamos decir que, la posibilidad real de conducir las actuales condiciones de vida a un estado mejor —dicho sea bajo la idea de construir una modernidad alternativa basada en la pluralidad y la autonomía— implica, necesariamente, reflexionar sobre la presencia ineludible del capitalismo en la vida actual y, concretamente, sobre el papel histórico que la violencia ha jugado en la constitución de América Latina como identidad histórica, máxime que, en uno de sus extremos: el siglo xvi, las circunstancias de su aparecimiento sobre el horizonte histórico moderno son de carácter colonialista, y que, en el extremo más actual: el siglo xxi, lo que se discute es el despliegue sobre nuestro continente de formas de dominación capitalista muchísimo más avanzadas en aquello que de colonialista tienen, las cuales, se manifiestan doblemente complejas cuando actúan pasivamente, y doblemente brutales cuando se encuentran necesitadas de hacerse visibles. En nuestra opinión, la capacidad que el discurso latinoamericano sobre el barroco pueda tener para formular una

⁷ *Ibid.*, p. 64.

propuesta civilizatoria alternativa no capitalista que, al menos en una porción mínima, pueda ser planteada y socializada en términos convincentes, dependerá de su propia capacidad para comprender y explicar el sentido de la *Gewalt*: poder, fuerza, violencia,⁸ que hace que en la actualidad el modo de vida distinto que propone sea apenas esbozable, y que sus formas más refinadas no tengan más sitio que el no-lugar: la utopía.

En este artículo hemos decidido abrir una discusión a este respecto con base en la filosofía, sobre la cultura moderna y el barroco de Bolívar Echeverría (1941-2010), pues a través de ellas es posible comprender lo barroco en toda su ambigüedad, es decir, como una deriva histórica que se bifurca hacia la libertad política (que sería la razón de ser de toda propuesta revolucionara de espíritu pos-capitalista), o que, indetenible, nos adentra todavía más en la barbarie (en la que nos tiene sumergidos el asedio contra-revolucionario). Para ello hay que tener presente que, para Echeverría, lo barroco solo existe como configuración cultural dentro de la modernidad capitalista y no fuera de ella —por muy marginal que lo barroco sea—. En la medida en que lo barroco es una expresión cultural de la existencia humana bajo el capitalismo, lo es —al igual que éste— superable por necesidad vital o, cuando menos, cuestionable en términos morales. Y lo es, porque lo barroco supone creación de formas sociales y culturales de subsistencia inéditas dentro

⁸ Empleamos el germanismo para aludir a la posible influencia de Walter Benjamin en el interés de Echeverría por problematizar la idea de la violencia con relación a la ética. Cfr. Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” [“Para una crítica de la violencia”] [1921], en W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. (Iluminaciones IV)*, Roberto Blatt (trad.), Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1991, pp. 23-45. Un sintético e inteligente artículo que relaciona muy a propósito de esta temática la obra de Echeverría y Benjamin es: Adolfo Gilly, “Lo que miraba el ángel: violencia y utopía en el discurso de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza (compiladores), México, UNAM/Itaca, 2012, pp. 393-401.

de la modernidad vigente, que no necesariamente son ‘modelo’ de conducta ética a seguir, ya que en determinados casos suponen la supresión de los valores que darían sentido a una idea plural y renovable de modernidad en general o que, simplemente, son expresión de la degradación social.⁹ Así, lo que haya de replanteamiento y/o deslinde necesariamente selectivo en la concreción de esa posibilidad otra de ser de la modernidad capitalista, implica el de todos aquellos elementos que actualmente la reproducen, siendo uno —y no el menor— la violencia, así definida por Bolívar Echeverría:

es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre.¹⁰

A continuación, intentaremos desentrañar e interpretar el vínculo que existe entre barroco y violencia dentro del discurso sobre cultura de Bolívar Echeverría. En su obra ensayística, ‘barroco’ y ‘violencia’ son conceptos que, junto con ‘modernidad’ y ‘capitalismo’, conforman una unidad problemática, por lo tanto, la definición de cada uno de estos términos ha de ser correlativa. Cabe advertir que ambos conceptos se encuentran íntimamente vinculados con otros dos igualmente importantes: ‘identidad’ y ‘mestizaje’.

⁹ El conformismo político de determinados sectores sociales, así como su involucramiento con el narcotráfico y el mercado ‘negro’ son tres aspectos cuestionables de la cultura latinoamericana que son traídos a discusión por Echeverría en: *Cfr.* José Antonio Figueroa y Mauro Cerbino, “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, en *Iconos*, núm.17, 2003, p. 106.

¹⁰ B. Echeverría, “De violencia a violencia” [2006], en *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2006, p. 60.

PRIMERA CLAVE: LA VIOLENCIA DEL MESTIZAJE
EN EL ESCENARIO ARCAICO

La primera clave para comprender la relación entre barroco y violencia gravita sobre la noción de mestizaje. Mestizaje, en su nivel semiótico, es explicado por Bolívar Echeverría como un proceso de *codigofagia*, es decir, como aquel en el cual las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano se devoran entre sí al entrar en contacto. Se trata, sin embargo, de un proceso dramático que se expresa bajo la apariencia de una lucha, una negociación o pacto entre dos tendencias de signo contrario: una que actúa de forma dominante y otra que es dominada. Echeverría explica:

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos.¹¹

Esta concepción del mestizaje, en virtud de la cual es inducido, con un cierto grado de reciprocidad, un estado de crisis entre dominadores y dominados, admitiría una lectura doble:

- “como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota”,¹² en tanto que la tendencia dominante ha aceptado una modificación de sí misma, consistente en el autosacrificio de una parte de sí, acto que resulta indispensable para

¹¹ B. Echeverría, “La identidad evanescente” [1991-1994], en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1996, p. 61 [1ª ed. 1995].

¹² B. Echeverría, “Violencia y modernidad” [1997-1998], *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 107-108.

la reactualización de su dominio sólo posible a través de la incorporación de una parte de ese otro-dominable con la cual se reconstruye a sí misma; a la vez que:

- “la derrota del otro [se revela] como un triunfo”, en tanto que la tendencia dominada trasciende y supera la situación de peligro (su aniquilación) cediendo una parte de sí sacrificable o no indispensable en sus nuevas condiciones de heteronomía, dependencia o sometimiento.¹³

Debe advertirse, sin embargo, que esta noción del mestizaje ha sido concebida por Bolívar Echeverría bajo la conciencia histórica de lo que entiende por el escenario arcaico de la ‘escasez absoluta’, en el que el mundo natural se presenta como incondicionalmente inhóspito para la existencia del ser humano y su reproducción. En este contexto, mestizaje vendría a ser un tipo de codigofagia pre-moderna que puede ser explicada como ‘violencia de trascendencia’ o ‘dialéctica’. A través de estas ideas, Echeverría intenta explicar un tipo de violencia que sería constitutiva de la condición humana, que habría emergido con la ruptura del *continuum* que sería propio de la ‘animalidad natural’, para dar paso al surgimiento de una ‘animalidad social’, en la cual quedaría expresada “la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras, reconocidas como las únicas indispensables para la supervivencia comunitaria en medio de la escasez de oportunidades de vida o la hostilidad de lo extrahumano”.¹⁴

Se trataría de una violencia dialéctica, porque ocurriría sólo en función de la existencia del Otro, sea éste natural o social, esto es: una otredad construida socialmente como ajena a la identidad propia o, inclusive, constitutiva de ella misma, pero siempre indeseable, ya que su sola existencia cuestionaría a la

¹³ *Ídem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

identidad particular como la única forma de vida posible. Otridad ante la cual se abre un dilema ético, posible de ser resuelto en dos sentidos, ambos compartiendo el ámbito de la violencia arcaica pero manifestando un signo distinto: a) el de la aniquilación sin más del 'otro', que correspondería a la acción de una violencia destructiva, aquella que sólo persigue "la abolición o eliminación del otro como sujeto libre, la que constituye al otro como enemigo, como alguien que solo puede ser aniquilado o rebajado a la animalidad";¹⁵ b) el del establecimiento de un 'pacto' con ese 'otro', mediante el cual quienes ejercen la violencia y la padecen "mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta".¹⁶

En estos términos es que Bolívar Echeverría hablará de la constitución dialécticamente violenta de la vida de individuos y colectividades en la que lo humano se transnaturaliza frente a lo no-humano natural, animal o, si cabe, 'lo no-humano social'. Esto no implica, sin embargo, deshacerse por completo de 'eso otro' ya que, antes y después, 'ello' permanecería en el núcleo de la nueva situación identitaria hacia la que lo humano ha trascendido, pero sólo en calidad de 'algo' que constantemente es reconstituido según la 'legalidad sustituta' que las nuevas condiciones históricas hacen necesaria. Determinados elementos de dicho proceso de transnaturalización, no obstante, sí lo experimentan como mera violencia destructiva, y estos son aquellos convertidos en 'residuos', que no son rescatados ni integrados bajo ninguna nueva forma en el movimiento de trascendencia, que no sólo resultan ser prescindibles, sino que pueden llegar a ser considerados como 'necesariamente' aniquilables, toda vez

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ B. Echeverría, "De violencia a violencia", *op. cit.*, p. 61.

que su inconmensurabilidad formal o su impertinencia histórica pone en riesgo —sobre todo tras periodos de catástrofe— la consolidación de la nueva identidad alcanzada. En cambio, existen elementos que sí son llamados a la participación, considerados elementos indispensables y, por lo tanto, son incorporados, formando así una identidad en la que ‘mismidad’ y ‘otredad’ son un compuesto indisociable.¹⁷

Sobre esta trama argumentativa es que Bolívar Echeverría ubica, dentro de su propia idea de los tiempos arcaicos, el punto en que la historia de la cultura se define como la historia de un incesante mestizaje.¹⁸

SEGUNDA CLAVE: LA VIOLENCIA DEL MESTIZAJE EN EL ESCENARIO MODERNO

La segunda clave para comprender la relación entre barroco y violencia gravita también sobre el concepto de mestizaje, pero en función de su mistificación.

Bolívar Echeverría plantea que la identidad sólo puede alcanzar concreción como hecho contradictorio y ambivalente que queda cifrado en el binomio ser/no ser. Es decir, que la verdad de la identidad sólo podría salir a flote cuando ésta se entrega al diálogo con otras identidades, situación crítica si se considera que ello presupone cierto grado de apertura hacia la propia desestabilización, lo que sería compartido por todos los sujetos involucrados. Tal y no otro sería el campo de cultivo para que ocurra —como proceso codigofágico constante, como hecho de violen-

¹⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 65-66. El interesado puede consultar también el capítulo “Lec-
ción IV: La concreción de lo humano”, de B. Echeverría, *Definición de la cultura*, Mé-
xico, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 109-145. [1ª ed. 2001].

¹⁸ *Cfr.* B. Echeverría, “Violencia y modernidad”, *op. cit.*, pp. 107-108 (véase nota
al pie de página núm. 4).

cia dialéctica o de trascendencia— el mestizaje, que hace que esas identidades se compenetren unas a otras. Por lo tanto, la noción de identidad solo tendría vigencia en la inestabilidad de esa dinámica de transformación constante, en la que *lo que es* solo puede *ser* en la medida en que *deja de serlo* para *llegar a ser*.¹⁹

Atravesada por los procesos de mestizaje más variados, América Latina prueba que ‘identidad’ es siempre ‘identidad en vilo’: evanescente. De ahí que el empeño de las ideologías nacionalistas latinoamericanas, que —según lo plantea Bolívar Echeverría— se avocaron a “la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal”, lo que expresaría la tentativa de esas ideologías por poner en uso “una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del mestizaje cultural en la que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina”, resulta plenamente impropio.²⁰

El examen llevado a cabo por Bolívar Echeverría en torno al estado actual de la cultura política y los efectos de la globalización capitalista, le permite detectar sobre el escenario de la modernidad la presencia de un tipo de ‘fundamentalismo premodernizante’,²¹ capaz de corroer la conformación de identidades colectivas tanto en Europa como en América Latina —fundamentalismo de cuyos más virulentos efectos: el racismo; el as-

¹⁹ B. Echeverría, “La identidad evanescente” [1991-1994], en *Las ilusiones de...*, 1996, pp. 60-61. Una explicación de este proceso desde una perspectiva semiológica se encuentra en el capítulo “Lección III: Producir y significar”, de B. Echeverría, *Definición de...*, 2010, pp. 72-108.

²⁰ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, *op.cit.*, p. 72.

²¹ *Ibid.*, p. 69.

pecto más vital de la cultura: el mestizaje—, no parece en esta ocasión salvarlas.²²

Situado críticamente ante la teoría postmodernista, Bolívar Echeverría advierte que “la caída de los grandes relatos” celebrada por Jean-François Lyotard²³ fue, más bien, una “(re-) caída en los grandes prejuicios”.²⁴ En opinión de Echeverría, el postmodernismo no sólo resultó ser incapaz de cuestionar el propio punto desde el cual liquidó la posibilidad de establecer una meta común para la humanidad capaz de encausar, más allá de la desmovilización causada por el derrumbe del socialismo real, la “necesidad real de socialismo”,²⁵ es decir, la necesidad de una modernidad alternativa no capitalista; sino que, lejos de ello, se atrincheró dentro de sí bajo la “figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental”: el eurocentrismo —uno de los tipos de fundamentalismo premodernizante que sería posible detectar sintomáticamente dentro de la cultura moderna de los siglos xx y xxi—.²⁶

Desde tal perspectiva, el discurso teórico postmodernista sería un procedimiento interpretativo que, alentado por el valor que tiene el individualismo dentro de la cultura moderna, hace estallar el mundo de las identidades colectivas en un universo

²² Recordemos que para Bolívar Echeverría habría sido el mestizaje lo que salvó a las comunidades humanas india, negra y europea en América de la destrucción total de sus respectivas civilizaciones en los siglos xvi y xvii. Cfr. B. Echeverría, “El *ethos* barroco” [1994], en *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998, pp. 32-56. Este obra fue presentada originalmente como tesis doctoral. Cfr. Vinicio Bolívar Echeverría Andrade, *Lo barroco y la historia de la cultura*, Juan Carlos Pereda Failache (asesor), Tesis doctoral, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997, 212 pp. [Datos de localización: Biblioteca Central, UNAM, clasificación: 001-01083-E1-1996-2.]

²³ Se refiere a su obra *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, de 1979.

²⁴ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, *op. cit.*, p. 63.

²⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

inagotable de posibilidades identitarias específicas, autorreferenciales y excluyentes, válidas todas ellas pero solo en la medida en que manifiestan voluntad ‘cívica’ por ser traducidas a una nueva tipificación, no propiamente de cariz etnicista, sino mercantil. Es lo que Bolívar Echeverría denomina el ‘grado cero’ de la identidad concreta para el ser humano moderno, que consistiría en:

... la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación del capital. En este plano elemental la identidad humana propuesta por la modernidad “realmente existente” [la capitalista] consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al “espíritu del capitalismo” e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él.²⁷

Con respecto a este ‘grado cero’ de la identidad, Bolívar Echeverría explica cómo todos aquellos elementos culturales particulares que no lo refuerzan, son y han sido reprimidos sistemáticamente a lo largo de la historia de la conformación expansiva del capitalismo:

Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y que deben ser sustituidas y reconstruidas de acuerdo con la versión realista, puritana o “protestante calvinista” del *ethos* histórico capitalista.²⁸

²⁷ B. Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*” [2007-2010], en *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010, p. 58.

²⁸ *Ibid.*, pp. 58-59. Dentro de la teoría echeverriana, *ethos* histórico es un comportamiento social estructural o un principio de construcción del mundo de la vida. Echeverría plantea la existencia de cuatro *ethe* históricos modernos, a saber: realis-

El postmodernista es, como hecho sintomático de la cultura actual, un discurso cínico²⁹ que no solo finge ignorar, sino saca provecho del asedio que el capitalismo ejerce sobre las comunidades humanas, el cual, hace que el virtualmente inabarcable abanico de lo social —de suyo diverso y plural, y que en la teoría postmodernista concibe como relativismo cultural y nihilismo ético— sólo tenga posibilidades de llegar a ser en la medida en que, por voluntad o por fuerza, este abanico es cerrado en favor de un solo modelo funcional: la identidad noreuropea referente a la modernidad del capitalismo industrial maquinizado y la ética de la ‘ascesis productivista’ que la rige.³⁰ En la teoría crítica de Bolívar Echeverría, los complejos efectos socio-culturales derivados de la imposición programática de dicho modelo a nivel planetario son explicados a través de la noción de ‘blanquitud’, la cual, puede ser entendida tal expresión diversificada que tiene la aceptación reproductora de este modelo como referente hegemónico por parte de culturas históricamente ajenas o externas al mismo —ello como proceso pseudo-civilizadorio—.³¹ Radicalizando su crítica, Echeverría empleará la noción de ‘blanquitud’ como una categoría útil para

ta, romántico, clásico y barroco, los cuales vendrían a ser cuatro configuraciones culturales particulares, derivadas de cuatro posicionamientos éticos diferenciables y asumidos por los sujetos sociales ante la Historia como realmente ha sido ésta desde la conformación y hasta el predominio del capitalismo (siglos xv-xxi). *Cfr.* B. Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis), Tesis 7. El cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista”, 1987 (1ª versión)], en B. Echeverría, *Las ilusiones de...*, 1997, pp. 163-167.

²⁹ *Cfr.* B. Echeverría, “Postmodernidad y cinismo” [1993-1994], en *Las ilusiones de...*, 1997, pp. 39-54.

³⁰ Recordemos que la idea de la ‘ascesis productivista’ es una reelaboración referida a las nociones de Max Weber sobre el ‘espíritu del capitalismo’ y la ética protestante. En la teoría echeverriana, esta modalidad ética correspondería al *ethos* realista.

³¹ Valga una precisión teórica importante: “Podemos llamar *blanquitud* —explica Echeverría— a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobre-determinada por la *blancura racial*, pero por una blancura racial que se relativiza a sí

explicar de qué manera el racismo es un rasgo constitutivo de la cultura en la modernidad capitalista:

un racismo identitario, promotor de la *blanquitud* civilizatoria, que no de la blancura étnica —es decir, un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos raciales y “culturales” *alien*, “ajenos” o “extranjeros”—, es constitutivo del tipo de ser humano moderno-capitalista. Sin embargo, por más “abierto” que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento.³²

Con base en este análisis crítico, Bolívar Echeverría advierte cómo, por contrapartida, esta reivindicación identitaria fundamentalista de la blancura y/o la ‘blanquitud’ de vocación racista, logra restituir sobre el escenario político mundial una ya vieja ‘amenaza’ histórica: el mestizaje. Echeverría lo explica de este modo:

El mejor camino para proteger la “elección civilizatoria” propia y distintiva parece consistir en un atrincherarse a la vez temeroso y agresivo contra aquello que parece ser el resultado de este progreso indeseable: el mestizaje cultural. Presentado como un desvirtuamiento de lo propio, como una negación de la diferencia que caracteriza, el mestizaje cultural es interpretado bajo la imagen de una amenaza; se trataría de un contagio maligno del que es imperioso protegerse. Las culturas del mundo periférico traerían en sus códigos el “germen” del fracaso civilizatorio. Cualquier parecido con ellas sería el primer rasgo de un futuro propio ominoso, que debe ser evitado a toda costa.³³

misma al ejercer esa sobredeterminación”. B. Echeverría, “Imágenes de la *blanquitud*”, *op. cit.*, p. 62.

³² *Ibid.*, p. 63.

³³ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, *op. cit.*, p. 68.

Sin embargo, para atraer la discusión hacia problemáticas propiamente latinoamericanas, lo que más nos interesa destacar es cómo Bolívar Echeverría indica que el mismo ‘auto-encierro’ ha sido la respuesta que ante esta situación han ofrecido los pueblos periféricos del orbe occidentalizado:

Mantenidos sistemáticamente al margen de los beneficios (capacidad técnica, convivencia libre, enriquecimiento del sistema de necesidades, etcétera) que esta modernidad les prometía insistentemente a cambio del abandono de su “disfuncionalidad cultural” (sobre todo religiosa), los pueblos periféricos se ven obligados a regresar al único refugio que les queda y que estaban a punto de ceder: su identidad arcaica como cristalización de una estrategia de supervivencia validada en tantas pruebas por la historia.³⁴

Pese a lo que pueda parecer, este recurso a formas de vida básicamente tribal en los siglos xx y xxi, lejos de ser el ‘eterno retorno’ de los tiempos arcaicos, es, de hecho, uno de los indicios que más claramente confirman que vivimos inmersos en lo más profundo de la modernidad, pero en aquella —lo explicará Bolívar Echeverría en sus justas palabras— que es la ‘realmente existente’: la modernidad capitalista.

Desde el análisis de Bolívar Echeverría, se trataría de un tipo de modernidad esencialmente violenta que, para afirmarse, debió atentar contra sí misma y suprimir dos de sus fundamentos: el de la instauración para TODOS los seres humanos de un estado de escasez no absoluta sino relativa (abundancia posible), y el de propiciar la apertura de las identidades humanas, sus entrecruces, sus mestizajes. Bajo el capitalismo: tanto [a] la posibilidad de emancipación con respecto a la Naturaleza (concepto que incluye la condición ‘animal’ de lo humano), frente a la cual las

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

comunidades arcaicas mantenían relación de sujeción y sometimiento que no solo no se agotaba en la figura de lo natural, sino que se imponía doblemente a través de lo sobrenatural (la dimensión mítica o mágica), situación que, sin embargo, era factible de ser trascendida mediante la puesta en práctica de los logros alcanzados por las distintas revoluciones tecnológicas (revolucionamiento de la neotécnica),³⁵ como [b] la realización de las infinitas posibilidades de lo humano, es decir: “la invención de *nuevos tipos* de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales”,³⁶ algo por demás concebible debido a la naturaleza no animal sino social y política de lo humano; todo esto [a y b], ‘en manos’ del capitalismo, se convierte en un proyecto frustrado y falseado. Echeverría ha escrito:

La modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas marcada por la vía histórica capitalista que se vio obligada a seguir. Lo que observamos entonces en la modernidad realmente existente es que esa posibilidad de revolucionamiento de las identidades, de mestizaje y de creación de identidades nuevas, de nuevas formas para lo humano, se encuentra reprimida, obstaculizada por la forma capitalista de la modernidad. Esta forma, lejos de promover el cultivo de nuevas identidades, lo que hace es congelar las identidades antiguas, arcaicas, al mismo tiempo que las deforma, debido a la necesidad estructural que hay en el modo

³⁵ Cfr. B. Echeverría, “Definición de la modernidad” [2005-2010], en *Modernidad y...*, 2010, pp. 13-33. Una explicación de la noción ‘revolucionamiento tecnológico’ dentro de la teoría echeverriana puede consultarse en Elías Israel Morado Hernández, “Utopía y barroco desde la perspectiva de Bolívar Echeverría: la ruta neotecnológica”, en *Pensamiento filosófico norteamericano*, (Colección Estudios multi e interdisciplinarios sobre América Latina y el Caribe, vol. III.), David Gómez Arredondo y Jaime Ortega Reyna (coords.), México, UNAM, 2012, pp. 41-74.

³⁶ B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, *op. cit.*, p. 205.

capitalista de reproducir aquella relación de escasez absoluta o de debilidad del ser humano ante la naturaleza, que fue el fundamento de la vida social arcaica. La modernidad que nace de la promesa de la abundancia y de la emancipación, elige sin embargo la vía capitalista, que necesita reproducir a la vida humana como amenazada, como condenada a la escasez y a la represión. La acumulación del capital solo puede llevarse a cabo si la naturaleza es escasa y por ello el orden capitalista reinventa la escasez absoluta; ésta, que prevalece sin duda actualmente, no es una escasez espontánea, sino una escasez artificial, reproducida por el capital como condición de su propia existencia.³⁷

Y aún más:

Al volverse contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y, al mismo tiempo, a la riqueza como siempre faltante o irremediadamente incompleta. Reinstaló así la necesidad del sacrificio como *conditio sine qua non* de la socialidad, y lo hizo multiplicándola por dos, dotándola de una eficacia desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el escenario “primitivo” de la violencia, pero quitándole su dimensión dialéctica [...] y dejándole únicamente su dimensión destructiva.³⁸

La violencia que el capitalismo impone a la humanidad, a su pluralidad social y cultural, consiste en el asedio por hacerla reductible a un solo modelo: el más rentable en términos mercantil-capitalistas. De esta forma es que actúa destructivamente con respecto a las múltiples identidades individuales y comunitarias de suyo evanescentes (en el sentido de que unas y otras recíprocamente se trascienden), siendo que dentro de la mo-

³⁷ *Ibid.*, p. 206.

³⁸ B. Echeverría, “Violencia y modernidad”, *op. cit.*, pp. 113-114.

dernidad capitalista el ‘cultivo’ espontáneo de las identidades acaba por ser básicamente un proceso de ‘embalsamamiento’ de las mismas.³⁹

Sobre el amplio espacio cultural latinoamericano —del extremo Norte al extremo Sur, si se considera la realidad social cultivada por los inmigrantes de origen mexicano y del resto de los países de Centro y Sudamérica en Estados Unidos y Canadá— esta violencia cobra matices particularmente críticos, pues atenta contra aquello que simboliza la naturaleza histórica de su identidad: el mestizaje. La espontaneidad de este hecho dinámico a través del cual había sido posible interpretar el carácter del *pacto* histórico que en el siglo XVII salvó de la barbarie a las poblaciones indígena, negra e hispana ya de por sí y entre sí mezcladas —pacto que habría logrado encarnar en el *proyecto criollo* que funda en América una nueva propuesta civilizatoria: Latinoamérica—⁴⁰ hoy, con base en el análisis del desarrollo del capitalismo moderno, Bolívar Echeverría opta por asumir cierta mesura en cuanto a la posible potencia del mestizaje para hacer frente a los embates del capital, pues, en referencia al caso latinoamericano, reconoce que una identidad históricamente mestiza también puede llegar a ser una identidad petrificada y asumir comportamientos excluyentes, pues lo cierto es que toda identidad puede ser viciada en su propio proceso de auto-

³⁹ Cfr. B. Echeverría, “Modernidad en América Latina, [2006], *op. cit.*, p. 207. Para comprender la metáfora del ‘embalsamamiento’ de las identidades sociales desde una perspectiva científica hay que tener presente las nociones de ‘fetichismo mercantil’ y ‘cosificación’ o ‘enajenación’ de la teoría económica marxista. Dentro de la bibliografía echeverriana puede consultarse, entre otras, la siguiente obra: Bolívar Vinicio Echeverría Andrade, *Apunte crítico sobre los esquemas de K. Marx en El Capital*, Pedro López Díaz (asesor), Tesis de maestría, México, Facultad de Economía, UNAM, 1991, 71 pp. [Datos de localización: Biblioteca de la Facultad de Economía, UNAM, clasificación: 001-00861-E1-1991-1.]

⁴⁰ Cfr. B. Echeverría, “La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina” [1994-1996], en *La modernidad de...* 1998, pp. 57-82.

regeneración (autorreproducción social) y reducida a la condición de instrumento para la vehiculación del capitalismo y su contenido ideológico. Echeverría plantea esta problemática en los siguientes términos:

Cabe preguntarse, no obstante —numerosos son los indicios inquietantes—, si no es justamente en América Latina en donde se esboza también, de manera más ágil que en otras circunstancias, el nuevo tipo de identidad petrificada y excluyente que necesita la nueva modernidad capitalista. Si no es allí donde se pone a prueba —resultado del mestizaje falseado e irreal que requiere la nueva acumulación del capital— una identidad para el nuevo hombre y el nuevo mundo en la que las múltiples identidades colectivas espontáneas estén reunidas para ignorarse las unas a las otras en la afirmación de aquellas cualidades que la “ingeniería cualitativa” de lo humano determina en cada caso como óptimas.⁴¹

Posteriormente, en lo que habría de ser uno de sus diagnósticos finales, Bolívar Echeverría reitera y abunda más al respecto de esta idea:

El reacomodo del mundo acorde con la globalización neoliberal, lleva a cabo algo que podríamos describir como una uniformización de las características de lo humano civilizado, como el establecimiento de un prototipo de ser humano basado en la versión mínima o más empequeñecida de lo que ha sido el hombre occidental. Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata también de imponerse en América Latina. Este proceso de uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina, lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus Estados nacionales

⁴¹ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, *op. cit.*, p. 70.

con su proyecto de modernización, que a través de la pseudo-democratización, la democratización mediática de su vida política. Lo que se observa es una especie de inducción de un rechazo y un abandono de [la] tendencia [...] que ha sido característica de la cultura latinoamericana, la tendencia a la defensa y al cultivo de la pluralidad identitaria en contra y dentro de la unidad. Las políticas modernizadoras neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen *no* a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura última, la estadounidense.⁴²

La crítica de Bolívar Echeverría nos confronta radicalmente con el hecho no poco grave de la petrificación de aquel ‘suceso’ que supuestamente debería ser el dinamizador de la cultura en un contexto de libertad política: el mestizaje; transfiguración que, desde el horizonte de intereses de la política de la violencia total que despliega el capitalismo sobre las comunidades humanas en nuestro continente, sería tenida por una ‘victoria’ para su proyecto pseudo-civilizatorio. Tal planteamiento, nos orilla a examinar la posibilidad del mestizaje en Latinoamérica como una condición de vulnerabilidad a través de la cual se induce un proceso constante de reorganización sociopolítica benéfica para la reproducción de capital, acción dentro de la cual la violencia resulta imprescindible. La enunciación de esta problemática acaso podría precisar de menos palabras: *América Latina: identidad violentada*.

⁴² B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, *op. cit.*, p. 198. El interesado encontrará en la siguiente referencia un nuevo examen igualmente penetrante: B. Echeverría, “América Latina: 200 años de fatalidad” [2010], en *Contrahistorias: la otra mirada de Clío*, II, núm. 15, 2011, pp. 79-85.

PUNTO DE ARRIBO: ¿UN LUGAR PARA
EL NO-LUGAR? (GLOSSA)

Si —como ha sido expuesto hasta este punto— dentro de la modernidad capitalista, la identidad latinoamericana realmente vive, aún más que otras formas culturales, el riesgo de ser intervenida en el proceso mismo de su conformación, dada su afinidad con el modelo arcaico de la producción y reproducción identitaria que precisa de cierta predisposición al mestizaje de la violencia dialéctica o de trascendencia; si —como lo ha hecho Bolívar Echeverría— se estableciese una relación de coextensibilidad entre la ‘estrategia del mestizaje cultural’ y la ‘estrategia barroca’⁴³ y, bajo ese criterio, se argumentase que fue precisamente ‘barroca’ la *ethica* que a lo largo de los siglos XVII y XVIII⁴⁴ logró poner en pie una ‘Europa’ antes no existente, una “otra Europa” inédita fuera de la Europa hasta entonces conocida:⁴⁵ una “Europa ‘latino-americana’”,⁴⁶ la cual, habría sido el resultado de la puesta en marcha de un proyecto de: “re-constitución —y no sólo de continuación o prolongación— de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones ‘naturales’, indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción”.⁴⁷ Si, entonces, esto fue o hubiese

⁴³ B. Echeverría, “La estrategia del mestizaje cultural es sin duda barroca”, “El *ethos* barroco” [1994], en *La modernidad de...*, 1998, p. 56.

⁴⁴ “En América Latina el *ethos* barroco se gestó y desarrolló inicialmente en las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII”, y “La clave barroca de la América Latina” [2002], en “Bolívar Echeverría: teoría crítica y filosofía de la cultura” (página electrónica): <<http://www.bolivare.unam.mx/>> (consulta: 15/04/2012.)

⁴⁵ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁶ B. Echeverría, “La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina” [1994/1996], en *La modernidad de...*, p. 82.

⁴⁷ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 50.

sido así, ¿habría que pensar que ‘barroca’ es la ‘vía’ a través de la cual el capitalismo habría logrado infiltrarse hacia los espacios más recónditos de la vida social en Latinoamérica, tras lo que parece actuar un cierto *ethos* —tal vez inédito en la historia por su impronta suicida— de predisposición afirmativa hacia este particular tipo de intervencionismo?

Y si la respuesta a esta última pregunta fuese afirmativa: ¿acaso ello significaría que la fuerza dinamizadora y constructora de nuevos mundos para la vida en medio de un contexto de destrucción, fuerza que a través de la historia habría sido la característica del *ethos* barroco y su estrategia específica: “la *performance* sin fin del mestizaje”,⁴⁸ ha sido fatalmente pervertida hasta su agotamiento, siendo América Latina el doloroso escenario de esta crisis?

Pero si, contra toda evidencia (y atreviéndonos a poner a prueba una de las tácticas para la subsistencia que tal vez con mayor propiedad admitiría el calificativo ‘barroca’: el repudiar la realidad tal cual se nos hace patente) nos negásemos a aceptar semejante demoledor ‘estado de cosas’: ¿cómo transitar humanamente en medio de estos inhóspitos días?, ¿cómo revitalizar nuestra identidad cultural sin reproducir sus perversiones parasitarias?, ¿cómo rescatar nuestra autonomía social y política?, ¿cómo volver a sentir, en medio del hambre artificialmente producida por el capitalismo, fruición por el Otro? ¿Cómo, en medio de esto, reencausar por y para nosotros mismos una utopía común: la de poder conceptualizar y construir una modernidad plural no-capitalista? Y, al respecto de todo esto: ¿tendría algo que aportar la filosofía latinoamericana sobre lo barroco?.

Desde nuestro punto de vista, la estrategia más pertinente y rigurosa para brindar respuestas a cada uno de estos cues-

⁴⁸ B. Echeverría, “La clave barroca de la América Latina” [2002], en “Bolívar Echeverría...”: <<http://www.bolivare.unam.mx/>> (consulta: 15/04/2012).

tionamientos —si es que aspiramos a que éstas sean acogidas con un mínimo de interés y credibilidad por quienes filosofan teórica o prácticamente en torno a la cultura latinoamericana— es trabajar por extraer las posibles respuestas de entre la propia teoría crítica que nos ha inspirado estas dudas: la obra filosófica de Bolívar Echeverría, lo que supone llevar al límite su potencial explicativo; así mismo, es importante conocer los vínculos conceptuales profundos que la obra echeverriana guarda con respecto a otras corrientes del pensamiento latinoamericano, para que, bien enraizados a la inteligencia de nuestra tradición, seamos capaces de imaginar utopías políticas con libertad verdadera.⁴⁹ En todo caso, con referencia a la última de las preguntas planteadas en el párrafo anterior (con respecto a la vigencia de la filosofía latinoamericana sobre lo barroco en medio de esta compleja problemática), no queríamos dejar de señalar que, precisamente, es la radicalidad del pensamiento de Echeverría lo que nos condiciona por asumir con prudente dosis de escepticismo la filosofía latinoamericana sobre el barroco en general y, en particular, la suya propia. Estamos convencidos de que, esta nueva corriente del pensamiento utopista: la filosofía

⁴⁹ La rigurosa investigación de Stefan Gandler es, en este sentido, pionera e indispensable (véase nota al pie de página número 3). Por nuestra parte hemos llevado a cabo un esfuerzo por conocer la vigencia del pensamiento esteticista de José Lezama Lima y el de carácter historiográfico de Edmundo O’Gorman en la obra de Echeverría. *Cfr.* Elías Israel Morado Hernández, “Análisis de una problematización inaugural sobre lo barroco en Latinoamérica: ‘La curiosidad barroca’ (1957) de José Lezama Lima” (parte 1, cap. II, 1.2); “La teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría” (parte 1, cap. II, 1.3); “América: sujeto sonoro. Una teorización sobre lo inventivo americano en Edmundo O’Gorman y Bolívar Echeverría” (parte 2, cap. 1, 1.1), en *La dimensión de lo sonoro en la construcción del ethos barroco americano*, Mario Magallón Anaya (asesor), Tesis de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2012, pp. 25-37, 37-47, 97-107. [Datos de localización: Tesiunam Digital: <<http://132.248.9.195/ptd2012/diciembre/094327458/Index.html>>]

latinoamericana sobre lo barroco, no podrá jamás consolidar su pertinencia histórica desde posiciones autocomplacientes.⁵⁰

Con respecto a lo tratado en este artículo, podemos decir que el aporte más significativo de Bolívar Echeverría consiste en haber sabido confrontarnos con la siguiente problemática: que toda construcción de identidad humana, como hecho histórico y antropológico, es producto de la violencia, sea ésta dialéctica o eminentemente destructiva. Sin embargo, es la equiparación teórica que Echeverría establece entre la mecánica estratégica del ‘mestizaje’ y la del ‘barroco’, lo que nos permite problematizar cómo la violencia ha sido y es realmente la aguja que teje y entreteje la historia moderna de nuestra conformación identitaria a partir del drama histórico del siglo XVI. Gracias a Bolívar Echeverría empiezan a quedar atrás aquellas interpretaciones que reducen la fenomenología de lo barroco a fiesta altisonante, celebración dispendiosa, mascarada travesti, cultura *kitsch*. En contraposición a ello, Echeverría nos llama a adoptar una actitud de mayor sensibilidad e inteligencia ante el dolo de las miles y miles y miles de víctimas de esta masacre capitalista que con mucho desborda los límites de Latinoamérica... ¿cómo negar nuestro oído a sus voces?

⁵⁰ Para una revisión sintética de las tendencias asumidas por la filosofía sobre el barroco, puede consultarse, además de las obras colectivas ya referidas coordinadas por Petra Schumm (1997) y Samuel Arriarán (2007), las siguientes: *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, Bolívar Echeverría (ed.), México, UNAM/El Equilibrista, 1994; Samuel Arriarán, “La filosofía del barroco”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. (1300-2000): Historia, corrientes, temas, filósofos*, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohorques (eds.), México, Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009, pp. 96-106.

BIBLIOGRAFÍA

- Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.
- _____, *Barrocos y modernos: nuevos caminos hacia la investigación del barroco iberoamericano*, Petra Schumm (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997.
- Echeverría, Bolívar, “La clave barroca de la América Latina” [2002], en “Bolívar Echeverría: teoría crítica y filosofía de la cultura” (página electrónica): <<http://www.bolivare.unam.mx/>> (consulta: 15/04/2012.)
- _____, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 1998.
- _____, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1996.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.
- _____, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- _____, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2006.
- Figueroa, José Antonio y Mauro Cerbino, “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”, en *Iconos*, núm. 17, 2003, pp. 102-113.
- _____, *La hermenéutica en América Latina: analogía y barroco*, Samuel Arriarán (coord.), México, Ítaca, 2007.