

MISCELÁNEA

LA MODERNIDAD DE LO BARROCO FRENTE AL CENTRO CULTURAL

THE MODERNITY OF THE BAROQUE IN FRONT OF THE CULTURAL CENTER

MARIO MARTELL CONTRERAS*

RESUMEN

A partir de una lectura crítica del concepto de modernidad “realmente existente” en Bolívar Echeverría y de campo cultural en Pierre Bourdieu sostengo que la aportación alternativa del *ethos* barroco se circunscribe a la cultura. El centro lucha por convertir este potencial creativo y de resistencia en una tradición cultural. Este conflicto genera productos híbridos que de nueva cuenta el mercado intenta reducir a mercancías, la academia a tradiciones arcaicas y a otras exaltaciones de la “cultura latinoamericana” con las que el centro lucha por asimilar a la periferia.

PALABRAS CLAVE: *ethos, centro, periferia, modernidad, campo cultural.*

ABSTRACT

From a critical reading of the concept of “really existing” modernity in Bolivar Echeverría and cultural field in Pierre Bourdieu, I argue that the alternative contribution of the baroque *ethos* is limited to culture. The center struggles to turn this creative potential and resistance into a cultural tradition. This conflict generates hybrid products, which again the market tries to reduce merchandise, the academy to archaic tradi-

* Doctorando en Literatura Hispanoamericana de la BUAP y colaborador del periódico *Multitud*.

tions and other exaltations of the “Latin American culture” with which the center struggles to assimilate to the periphery.

KEYWORDS: *ethos, center, periphery, modernity, cultural field.*

Introducción

En medio de un debate intensamente politizado donde el arte ha abandonado su condición insular para ser vislumbrado desde las teorías de la cultura, con el riesgo de reducirse apenas a un epifenómeno, el pensamiento de Bolívar Echeverría restaura el debate a un punto donde la exigencia para estetizar la vida cotidiana y desactivar la lógica de la mercancía y el capital resisten estratégicamente los efectos de la dominación dentro del propio capitalismo y de la modernidad vigente.

A partir de una lectura crítica del concepto de modernidad “realmente existente” en Bolívar Echeverría sostengo que la aportación alternativa del *ethos* barroco se circunscribe a la cultura. La propuesta de Echeverría descubre un potencial político y de resistencia que pareciera indicar una guía en la incertidumbre histórica del momento actual en el cual se proclama la fatalidad de las formas dominantes de producción así como de sus ideologías.

Pero la confianza de Echeverría en los elementos de resistencia y la construcción de una modernidad alternativa, localizada fundamentalmente en Latinoamérica, se enfrenta a la capacidad del centro por reducir este potencial creativo en una tradición cultural despolitizándola de sus atributos de resistencia.

En la medida en que este *ethos* barroco pueda verdaderamente resistir al proyecto hegemónico de la modernidad realmente existente se revertirá la tendencia aniquiladora, eficientista y tecnocrática de la modernidad, sostiene Echeverría, pero esta tensión existente parece también hallarse atrapada en la medida en que el centro ocupa los productos culturales de la periferia restringiendo su potencial político para conservar intocable a la modernidad realmente existente que se presenta como el único proyecto válido de la modernidad.

El marco de fondo de la modernidad

El problema de una modernidad unificadora que ha impuesto un proyecto único enfrentada a las contradicciones de su surgimiento se despliega en el pensamiento contemporáneo suscitando respuestas que parten de una crítica al proyecto moderno. Las vertientes de esta crítica pueden mostrar una desconfianza completa de lo que representó el proyecto de la modernidad ocultando su voluntad de poder, sus pulsiones internas y sus dispositivos de control. La orientación hacia un futuro que racionalizaría la vida cotidiana suministrada por la historia de Occidente ha sido contrastada con un lado oculto como plantea la crítica poscolonial. Pero otras interpretaciones del fenómeno expresan la confianza en la recuperación de algunos de los valores del proyecto moderno en un sentido habermasiano reconstruyendo los ideales de la Ilustración con la aceptación de sus propios límites. Sin embargo, ambas posturas coinciden en ubicar el debate en Europa como centro de la modernidad.

En un primer momento, Echeverría se coloca en el frente de esta búsqueda para la construcción de una teoría crítica territorialmente ubicada en Latinoamérica, con insumos teóricos provenientes del marxismo, de las interpretaciones heterodoxas del posmarxismo y de la semiótica. De esta manera, Echeverría se inscribe en la zona limítrofe donde se interponen los discursos críticos de estas tradiciones recuperando un espacio discursivo que desde el sector letrado latinoamericano había iniciado un amplio debate sobre las posibilidades de construcción de un pensamiento territorializado, es decir, que abandona los riesgos de convertirse en un modelo abstracto y universal desvinculado de necesidades humanas específicas:

El iluminismo reconoce a priori, como ser y acacer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus versiones racionalista y empirista. Pese a que las diversas escuelas podían interpretar diversamente los axiomas, la estructura de la ciencia unitaria era siempre la misma [...] La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación (Horkheimer, 1969, pp. 19-20).

En este paisaje cultural se aprecia un reconocimiento de aquello que es más próximo pero que no por eso se nos presenta con mayor claridad, ¿cómo se construye en esta etapa de los posnacionalismos una identidad desligada de nuestras concepciones sustancialistas de lo llamado “latinoamericano”?

Este desafío aparece con diversas denominaciones en la historia del pensamiento en el continente y ha generado reacciones. En especial aquellas reacciones de descontento

generalizado hacia todo lo que proviene del exterior. Es decir, algo que se marca como un “exterior” en oposición a lo que ha llegado a considerarse lo “propio”, lo nativo, lo enraizado. Sin embargo, estos atrincheramientos han dejado de representar tanto los intereses de las élites como del pensamiento local. Y el deseo por lo propio ha cedido lugar tanto a nociones híbridas, a apropiaciones de lo exterior y a la aceptación de la diferencia, como algo distintivo frente a un otro. A esto se ha sumado el descubrimiento y la crítica de los estudios poscoloniales para darle voz a sujetos sometidos y olvidados por un Occidente hegemónico.

De esta manera, aparece en la propuesta articuladora de Bolívar Echeverría la imaginación, en el sentido profundo de Ernst Bloch, de formas de resistencia a los procesos en que el capitalismo se “naturaliza”; estas formas también se descubren en la vida social pues responden a procesos históricamente localizados debido a que América Latina ha resistido a la modernidad occidental cuya clara expresión fue el colonialismo y la conquista. Sin duda, la discusión sobre el concepto de modernidad se produce en dos momentos especiales: por un lado, la rica discusión que reitera cómo la modernidad ha entrado en una crisis y sus valores de libertad y racionalidad son inalcanzables, lo cual exige una intensa reflexión sobre la exigencia del proyecto moderno. La modernidad que exigía el ejercicio de una desapasionada racionalidad universal ha debido enfrentarse tanto a la violencia, a la hermenéutica de la sospecha, a las pasiones enmascaradas por la propia racionalidad y se ha planteado cómo esta representación ideal muestra su carácter ideológico, ficcional, efímero y relacional.

La “sospecha” aparece como la manera de interpretar la realidad y de interpretar el horizonte de posibilidades de la modernidad a la cual hay que develar para encontrar una realidad que cada vez es más fluida, se presenta escurridiza, carece de la sustancialidad de los objetos de estudio de un pasado realista y es contradictoria. Esta caracterización apunta tanto a la pérdida de fundamentos tanto en el lenguaje como en las representaciones del mundo. A este primer momento, que ha sido discutido ampliamente por los teóricos de la posmodernidad habría que sumarle tanto las respuestas de un estructuralismo objetivista, que busca reducir al sujeto a una pura estructura; pero también a su posterior reacción, el postestructuralismo, que busca rescatar el papel del sujeto, en un claro guiño de recuperación de algunos de los valores posibles que le proporcionaban al sujeto un papel preponderante en la interpretación del mundo pero sin renunciar a ciertas condiciones objetivas para evitar cualquier recaída en un pantanoso territorio donde lo que se pudiera decir del sujeto y de sus relaciones con el mundo quedaría atrapado ya fuera en el lenguaje, como lo exige la deconstrucción, nada más en la ideología, como falsa creencia o en cualquier otra postura que redujera el carácter epistémico del discurso.

Pero además, hay que situar la discusión no en el “desterritorializado” *topos* de una “universalidad” sin territorio sino en la territorialidad del *ethos* barroco, toma de posición para ubicar geopolíticamente el profundo debate sobre la producción cultural en Latinoamérica, es decir, si es Latinoamérica solamente el territorio de producción cultural, como en los procesos colonizadores fue únicamente un territorio rico en materias

primas y mano de obra abundante y barata para el desarrollo del capitalismo en el siglo XVIII y XIX, (bajo la óptica de la metrópoli todas aquellas instituciones que permitieron una economía desigual) o si su emancipación política, soberanista y republicana, descrita en los discursos nacionalistas, se ha traducido también en una emancipación estética pero también en una territorialidad teórica.

La autonomía, todavía en el viejo sueño de la modernidad kantiana, le exige al sujeto ser el productor de las teorías de su propia comprensión; este autocomprenderse, esta conciencia de sí mismo donde el sujeto se escinde del objeto para reconocer su autonomía son los rasgos de familia que le permiten al sujeto dialogar, aún desde su propia desigualdad, con un proyecto moderno inconcluso, que exige una rearticulación teórica desde sus propios procesos y tradiciones de discusión. Las ausencias teóricas se pagan con el elogio riesgoso de recuperar la imagen del bárbaro en nuevos formatos estetizados que en lugar de reconocer una igualdad ontológica destacan la “diferencia cultural” para ocultar la diferencia política, oscureciendo los procesos con los cuales el centro se “distingue” de la periferia, por la falta de teoría.

La propuesta de Echeverría hereda el abundante y rico aparato teórico del marxismo con una relectura crítica de Marx planteando el problema de la cultura como expresión de la “modernidad realmente existente”. Aunque los conceptos de capitalismo, como sistema de dominación y modo de producción, y modernidad, como proceso de producción de aparatos culturales, tecnológicos y un conjunto de prácticas políticas, no son equivalentes, la relación entre ambos conceptos proviene de la relación clásica ex-

puesta por el propio Marx entre estructura y superestructura.

El desarrollo de esta relación ha sido un elemento anunciado en *El Capital* cuya reelaboración teórica ha preocupado a teóricos marxistas y postmarxistas desde Gramsci, Walter Benjamin, los integrantes de la escuela de Frankfurt, Louis Althusser, Ernesto Laclau, Raymond Williams, entre otros. En el ambiente cultural en que Echeverría (1998) desarrolla textos fundamentales de esta discusión, permea el efecto del fracaso del llamado “socialismo real” y la academia latinoamericana intenta recuperarse de este fracaso histórico conduciendo en la década de 1990, la discusión hacia la cultura, sin renunciar a la territorialidad de la propia discusión, visible por una relación asimétrica entre el centro y la periferia.

Lo que significa una reconstrucción del aparato teórico del marxismo en diálogo con otras teorías que se abren paso frente a cierta ortodoxia dominante en la izquierda. En este nuevo arropamiento, la obra de Bolívar Echeverría recupera una discusión comunitaria en los sectores de la academia, principalmente en la crítica literaria latinoamericana realizada desde las capitales culturales del continente así como de Europa y de la academia estadounidense, el cuestionamiento sobre la cultura como elemento de resistencia frente a la hegemonía de una modernidad violenta, sujeta al capital y a la tecnificación mercantilista. Pero esta recuperación proviene de una longeva herencia al debatirse en el siglo XIX y principios del XX el arraigo a una identidad cultural claramente delimitada, pero desde esos momentos se ha planteado la conflictiva relación entre el centro y la periferia sostenida en una larga tradición como aspiración del sector letrado latinoamericano en sus inten-

tos de un diálogo crítico y constructivo con los centros culturales reformulando categorías e imaginarios.

La construcción de la periferia por parte del centro¹ forma parte del discurso de la modernidad realmente existente. Pero lo que se discutía en la crítica literaria y en los estudios culturales es la capacidad de la periferia por romper con la hegemonía del centro, sus posibilidades de alcanzar una madurez y una autonomía o en todo caso, la imposibilidad de la periferia por desligarse y romper con este centro. Esta discusión teórica ha adquirido relieve frente al debilitamiento de una razón universal abstracta:

El aspecto oculto del sistema mundo fue recientemente ilustrado por el sociólogo peruano Anibal Quijano y por el filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel. Quijano introdujo el concepto de colonialidad mientras Enrique Dussel generó la idea diferente aunque complementaria de transmodernidad. Lo que comparten ambos conceptos es un sentido de que el sistema-mundo moderno o modernidad está siendo pensado desde el otro extremo esto es desde las modernidades coloniales (Mignolo, 2011, p. 115).

1. Ocupamos la pareja “centro-periferia” para referirnos a una relación de reproducción de productos culturales generados desde un lugar que ostenta una diferencia cultural que oculta un conjunto de relaciones asimétricas, principalmente políticas y económicas con una o más “periferias”. El discurso de la modernidad hegemónica o “realmente existente”, siguiendo a Echeverría, considera que estas diferencias pueden subsanarse adoptando el modelo de estos centros ubicados geográficamente en Europa. Gran parte del trabajo de la crítica poscolonial y de los estudios subalternos ha sido minar esta concepción hegemónica anteponiendo el discurso de una periferia emergente, pero al mismo tiempo crítica.

Si bien es cierto que la preocupación de Echeverría (1998) no se manifiesta explícita y deliberadamente en esta discusión, cabe reconocer que forma parte del espíritu de la misma porque participa desde la propia periferia en la reelaboración de la modernidad realmente existente, es decir, se ubica desde un lugar de enunciación proponiéndose en ese sentido como “geopolítica en vez de pensarlo como un lugar universal al que todos tienen acceso” (Mignolo, 2011, p. 21). Echeverría define entonces un territorio de la periferia —con su historia y su cultura, el *ethos* barroco— con una crítica de la modernidad que propone también constituirse bajo modalidades más humanas en un sentido desalienante.

Lo que busca Echeverría es asignarle su propio lugar de enunciación desde la periferia latinoamericana para rearticular a la modernidad: este enunciado señala que somos modernos pero modernos por una diferencia cultural que especifica procesos de “codigofagia” y de mestizaje e hibridaciones, los cuáles, renuncia el autor a definirlos en términos de identidad porque llevarían su propuesta a una cierta estabilidad o “sustancialización” en la que se recae al discutir conceptos complejos, conflictivos e históricos como el de identidad. Para lo cual Echeverría prefiere evidenciar estas contradicciones civilizatorias a las que no identifica con los términos de los teóricos poscoloniales de centro-periferia pero su definición inmediatamente nos remite a ellos como “elecciones civilizatorias contrapuestas [...] Se trata de dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o

referente, dos ‘elecciones civilizatorias’ no sólo opuestas sino contrapuestas” (Echeverría, 1998, p. 23).

El problema centro periferia

Los conceptos de centro y periferia son conceptos especialmente políticos porque definen ya sea una cartografía de la manera como se distribuye el conocimiento y el poder desde el centro o plantean también una cartografía para rearticular estas redistribuciones y realizar un conjunto de tomas de posiciones capaces de desestabilizar este centro redefiniendo la cartografía hegemónica.

Las aportaciones provenientes de los estudios poscoloniales que plantean un nuevo mapa de la relación centro-periferia son gran parte de esta discusión. Pero la pregunta que se encuentra en el momento de dicha discusión es si los productos culturales-teóricos de la periferia son capaces de desestabilizar el centro o si simplemente la periferia reproduce, con variaciones visibles, pero ni estructurales ni de contexto, al centro, convirtiéndose únicamente en una débil copia de este centro que es capaz de atrapar, de subsumir y de controlar cualquier producto cultural-teórico de la periferia bajo las conceptualizaciones del propio centro. La pregunta no es una pregunta ociosa, sino que la respuesta que se asuma representa asimismo una toma de posición frente a esta problemática relación.

Además, la confianza de Echeverría en el rescate de una tradición barroca para contrastar y frenar la modernidad capitalista se previene en contra de los reduccionismos propios de lo que se ha denominado una

“macondización” del pensamiento y de la cultura donde se exalta una presunta “identidad” de los nativos del continente como aportación de la periferia “bárbara y premoderna” al centro “civilizado” y “universal”:

Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como “barrocos”, “realistas mágicos”, etcétera, es invitarlos a asumir, y además, con cierto dudoso orgullo, los mismos viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar el *ethos* barroco al no-mundo de la premodernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que esas modalidades se han impuesto sobre el barroco (Echeverría, 1998, p. 48).

En una lectura casi automática de Echeverría podría ubicarse su propuesta del *ethos* barroco de parte de los teóricos que plantean una capacidad o potencia del centro para emanciparse de la periferia, pero Echeverría va más allá de esta relación centro-periferia, en la que ubico su discusión. Esta propuesta, como la desarrolla el filósofo ecuatoriano, proporciona herramientas conceptuales para confrontar el imaginario del centro-periferia movilizando el potencial de un tiempo escindido, oculto bajo la coraza del Otro: “Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos* barroco se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable”. (Echeverría, 1998, pp. 35-36).

Pero también la propuesta del *ethos* barroco tiende a subvertir la modernidad realmente existente desde la cultura reproductora del orden social. En la raíz del pensamiento de Echeverría se encuentra también una crítica a un único proceso de modernidad y también a una modernidad concluida. Más que colocarse Echeverría en el lugar de quienes han convocado al “fin de la historia” o del lado de quienes han declarado el fin de la modernidad, Echeverría se coloca en las antípodas de estas aseveraciones tajantes abriendo la posibilidad de una reconstrucción de la modernidad desde la territorialidad no hegemónica, cuya confianza cifra en la cultura, alterando también la interpretación reinante desde los sectores del pensamiento marxista que colocaba estrictamente en la transformación del modelo económico la premisa del cambio social. Esta apertura de Echeverría se anuncia como un replanteamiento de las herramientas teóricas y su potencial desestructurante por el camino de contener el afán productivista de la modernidad dominante rompiendo la circulación “naturalizada” del mercado que convierte los productos útiles en mercancía.

Se opone a esta dinámica de la circulación mercantil esta irrupción recuperadora y resignificante de la mercancía a través de un violento postulado esteticista para el capital que no se queda únicamente en el quietismo, sino que trasciende en su condición de experiencia de la belleza en lo cotidiano para instaurar un nuevo tiempo del que emerge una fuerza transformadora porque ha revertido la energía productiva dirigiéndola hacia lo estético:

No es de extrañar que un *ethos* que no se comprometa con el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista se mantenga al margen del productivismo afiebrado que la ejecución de ese proyecto trae consigo. Lo que sí merece consideración es la forma que toma ese distanciamiento, que no es la de un quietismo indiferente o de un abandono del mundo, sino justamente la de una “desviación esteticista de la energía productiva” en la construcción de ese mundo; la de una actividad preocupada casi obsesivamente en poner el disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, en ubicar la belleza como elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo (Echeverría, 1998, p. 186).

Porque la potencia hallada por Echeverría en el *ethos* barroco pertenece a la desestabilización del propio capitalismo en modos de resistencia abiertos a la resignificación de todo aquello ordenado de manera estricta a partir de su funcionalidad, de su eficiencia y de su economía en una operación que rompe la monotonía del trabajo.

El desborde de significados al que apela Echeverría, la artificialidad y la exhibición de la propia puesta en escena operan una ruptura en el orden simbólico establecido por la “modernidad realmente existente” pero también estos “excedentes de sentido” propios del *ethos* barroco escapan a ser cosificados por la lógica del discurso funcionalista lo cual revierte esta “naturalización” del capitalismo, nicho donde se oculta y se construye su carácter de fatalidad histórica. Este desenmascaramiento coloca entre paréntesis la “lógica del capital”, al mismo tiempo que abre en la fundamentación de una experiencia estética utilitaria un nuevo andar del

pensamiento que se hunde al mismo tiempo en la fragmentación de un único tiempo histórico, pero que también nos advierte que la representación dentro de la modernidad realmente existente es un artificio, sometida a una lógica del capital siempre en riesgo de ser subvertida (Echeverría, 1998, p. 195).

Sin embargo, desde la lectura de otros teóricos como el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1995) quien sostiene un papel restrictivo para el arte despojándolo de un carácter de subversión, como plantea Echeverría, porque esta subversión está sujeta a la disputa intrasistémica, al interior de un “campo cultural” por lo que cualquier ruptura significaría un reacomodo en las posiciones que ocupan los agentes (industrias culturales, galerías, editoriales, revistas, críticos, productores, artistas, escritores, etcétera) al interior de su “campo cultural”.

Por lo que este tipo de disputas entre el centro-periferia, las disputas por desmontar el artificio de una modernidad eficientista y utilitaria, representan simplemente, desde la óptica de Bourdieu, disputas entre posiciones de productores culturales consagrados y rebeldes que buscan una legitimación dentro de su propio campo:

Una propiedad muy general de los campos consiste en que la competencia por el envite oculta en ellos la colusión a propósito de los propios principios del juego. La lucha por el monopolio de la legitimidad contribuye a la reafirmación de la legitimidad en cuyo nombre se ha entablado: los conflictos últimos sobre la lectura legítima de Racine, de Heidegger o de Marx excluyen la cuestión del interés y la legitimidad de esos conflictos, al mismo tiempo que la cuestión, realmente extemporánea, de las condiciones que las hacen posibles. (Bourdieu, 1995, pp. 252-253).

Desde esta posición del teórico francés, la estética, que ha perdido su halo romántico, muestra la competencia entre los distintos agentes dentro del campo cultural por aumentar su capital cultural con el único propósito de alcanzar la consagración que proporcionan tanto las instituciones y la élite de los personajes consagrados, pero que también significa la adquisición de un discurso sobre la producción cultural. Si llevamos esta propuesta de Bourdieu a la disputa anterior entre el centro y la periferia, y cómo el concepto de *ethos* barroco le proporciona a la periferia herramientas conceptuales para plantear esta desestabilización del centro, parece también que al tiempo que la propuesta de Echeverría “empodera” a los creadores de la periferia al dotarlos de herramientas teóricas, desde la óptica del sociólogo francés esta periferia, articulada o no teóricamente, se infiere, que es recuperada o engullida por el propio centro.

Esta confrontación, entre la tesis esperanzadora de Echeverría que encuentra en desviar la energía productivista hacia una actitud estética para revertir la lógica de la mercantilización abriendo la posibilidad para una modernidad alternativa en su concepción de un *ethos* de la resistencia o barroco y el papel reducido de cualquier acto de desestabilización, solo comprensible como un cambio de posición dentro de un campo cultural, muestra la dificultad de reducir un debate intenso y vigente a una postura ideológica porque lo que se encuentra en juego es también la disputa centro-periferia. Otra línea crítica que enfrentaría la postura de Echeverría proviene de la crítica de Marshall Berman, quien recupera en la modernidad capitalista la capacidad del arte para resignificar pro-

ductos culturales a partir de la conflictividad de la propia modernidad. García Canclini (1989) aporta otra tesis que se despliega aceptando lo inevitable de la globalización, donde la cultura se democratiza a partir del mercado, del consumo, de la difuminación de fronteras, del crecimiento de las ciudades y de la aparición de las industrias culturales frente a una decadente cultura de élites: “El cosmopolitismo se democratiza. En una cultura industrializada, que necesita expandir constantemente el consumo, es menor la posibilidad de reservar repertorios exclusivos para minoría” (García, 1989, p. 85).

Desde su posición, Echeverría apuesta a que esta resistencia contra la modernidad capitalista avanza y retrocede, intenta resignificar el propio lenguaje para evitar que quede bajo la hegemonía del capital y reproduzca solamente sus intereses reduciendo la riqueza de lo real a la mercantilización de lo extraordinario, porque siendo así lo humano se agotaría irremediablemente como es lo que sucede en el *ethos* realista. Echeverría se aventura tanto política como intelectualmente a la liquidación de aquellas estructuras de dominación y de reproducción mercantilista. Frente a la subjetividad cosificada propone el filósofo ecuatoriano una doble lectura del mundo de urgencia inmediata e inaplazable que coloque de nuevo en las manos de los hombres y mujeres del planeta, y los hombres y mujeres concretos de Latinoamérica una estrategia para recusar la “naturalización” de la modernidad realmente existente. Echeverría confía en la cultura y en el arte, en el juego y en la fiesta, en el simulacro frente a la regulación heterónoma, confía en sus poderes corrosivos que evitan su

domesticación y se empeña en hacerlo desde este continente ampliando la virulencia del *ethos* barroco tanto como sea posible.

De otro modo, los seres humanos estaríamos condenados a la inevitabilidad de un fenómeno histórico de dominación y al fin de la cultura como expresión humana para codificar nuevas experiencias de libertad, comunitarias y estéticas. No se trata de un capítulo cerrado ni tampoco de una hipótesis que la historia coloca a disposición de la verificación empírica. Se trata, más bien, de una disputa histórica de la resistencia frente a la modernidad realmente existente cuyo proyecto se vuelve cada vez más una distopía, pero la confianza de Echeverría en las fuerzas de resistencia del *ethos* barroco implica una emergencia alternativa cuya construcción parte de la teoría y la práctica, de relaciones igualitarias entre el centro y la periferia, para que la estetización de la vida cotidiana, como esperaba el filósofo Echeverría, signifiquen otra estrategia de construcción del mundo.

A manera de conclusión

Echeverría abre las puertas de la reflexión a una crítica de la modernidad realmente existente que se ha impuesto como la forma única del pensamiento y a plantearse cómo pueden generarse, desde la periferia, y desde la experiencia de Latinoamérica, experiencias de resistencia al capital.

Por lo menos, siguiendo al filósofo ecuatoriano, las transformaciones profundas de la naturalización del capital y de la violencia ejercida, pueden derivar en salidas alternativas, cuyo potencial ha sido sometido, para

buscar otros tipos de relaciones sociales y culturales, de mayor resistencia a la lógica del capital.

Por lo que considero que si bien la propuesta de Echeverría descubre en la especificidad de la experiencia latinoamericana insumos culturales para una resistencia activa al proyecto dominante de la modernidad capitalista, también es cierto, que la articulación de estos insumos y las multiformes maneras de resistir al capital solamente provienen de experiencias históricas, culturales y estéticas concretas cuyo porvenir está en continua construcción; y aunque el dominio del capital ha codificado ciertas formas culturales hasta volverlas solamente etiquetas de clasificación, pero invisibilizando su potencial transformador. Este esfuerzo del capital por ocultar la estructura potencial del acontecimiento conduciría a la historia a un presente permanente e inmovilizador del pensamiento crítico. Sin duda, este camino naturaliza la contingencia del mundo la cual solo sería salvable a través del dominio de lo técnico-utilitario, de la cuantificación de los objetos, que atravesarían todos los lenguajes y discursos emancipadores, para instalarse como la realidad absoluta de la política y del saber.

De este modo, los discursos del centro juegan un papel complejo porque por un lado, las periferias de los países latinoamericanos buscan en estos modelos valores y guías para la modernización, y en muchas ocasiones, la recepción irreflexiva de estos modelos produce relaciones conflictivas o copias homogeneizadoras, que reproducen las viejas dependencias coloniales. Por otra parte, la incorporación de las periferias a los discursos universalistas y modernizadores

del centro produce interpretaciones, resignificaciones y formas inéditas, resultado de recepciones transformadoras e híbridas. El descubrimiento y el uso transformador de estos remanentes culturales al ser resignificados abre las posibilidades de atravesar la historia con el genuino potencial de un *ethos* barroco cuyo devenir incierto puede ser explorado para resistir la condena de los discursos que han naturalizado la violencia del capital.

Referencias

- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- García, N. (1989). *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Era.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México D.F.: FCE.
- Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mignolo, W. (2011). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Jaurégui, C. A. y Moraña, M. (2007). *Colonialidad y Crítica en América Latina: bases para un debate*. Cholula: Universidad de las Américas Puebla.
- Serur, R. S. (2015). *Bolívar Echeverría: modernidad y resistencias*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Era.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Los Cuarenta.