

El *ethos* barroco latinoamericano: desencuentros entre sociología y filosofía de la cultura¹

The Latin American Baroque Ethos: Divergences Between Sociology and Philosophy of Culture

Ignacio Zavala Aránguiz

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

ignacio.zavala@uc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5468-0762>

Fecha de recepción: 5 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 24 de febrero de 2025

Resumen: En el presente artículo, se analiza el concepto de “*ethos* barroco” latinoamericano, contrastando comparativamente las posturas de Pedro Morandé y Bolívar Echeverría y su uso en sus propuestas culturales de sociología y filosofía, a partir de la discusión sobre la modernidad desarrollista y capitalista, respectivamente. Mientras Morandé propone que el *ethos* del período barroco consolida el núcleo de la identidad cultural de América Latina a partir de una síntesis derivada del encuentro en la conquista, esencial para resolver las problemáticas del paradigma modernizante, Echeverría habla de *ethos* barroco como una estrategia de resistencia transversal históricamente y preponderante entre otras frente a las contradicciones de la modernidad capitalista, que prevaleció en el reordenamiento del mundo colonial latinoamericano. Se destaca que las convergencias y divergencias entre ambos abordajes surgen del modo y sentido que emplean de los conceptos “cultura”, “identidad” y “*ethos*”, en el que Morandé rescata antes los dos primeros y Echeverría el último.

Palabras clave: identidad, cultura, América Latina, modernización, Pedro Morandé, Bolívar Echeverría.

Abstract: In the following paper, the concept of Latin American “Baroque ethos” is analyzed by comparing the positions of Pedro Morandé and Bolívar Echeverría and its use in their cultural proposals of sociology and philosophy, from the discussion on developmentalist and capitalist modernity, respectively. While Morandé proposes that the ethos of the Baroque period consolidates the core of the cultural identity of Latin America from a synthesis derived from the encounter in the Conquest, essential to solve the problems of the modernizing paradigm, Echeverría speaks of Baroque ethos as a strategy of resistance historically transversal and preponderant among others in the face of the contradictions of capitalist modernity, which prevailed in the reordering of the

¹ Este trabajo nace como una exposición extendida de dos ponencias: “*Ethos* barroco y Religiosidad Católica en las obras de Pedro Morandé y Bolívar Echeverría”, presentada en el Congreso de Historia Latinoamericana sobre el Catolicismo, celebrado en San José, Costa Rica; y “La crítica del *Ethos* barroco de Pedro Morandé a través de la filosofía de Bolívar Echeverría”, presentada remotamente en el XXXIV Congreso Internacional ALAS, celebrado en Santo Domingo, República Dominicana. Mis agradecimientos a las mesas de trabajo de cada uno de esos espacios por los comentarios y observaciones.

Latin American colonial world. It is emphasized that the convergences and divergences between the two approaches arise from the way and sense they use the concepts "culture", "identity" and "ethos", with Morandé rescuing the first two and Echeverría the last one.

Keywords: *identity, culture, Latin America, modernization, Pedro Morandé, Bolívar Echeverría.*

1. Introducción

Las discusiones instaladas en la palestra del pensamiento latinoamericano suelen confrontar interpretaciones y posturas basadas principalmente en los estudios historiográficos que se han hecho acerca del continente. Una gran parte de ellos se cierne al análisis coyuntural de procesos como la Conquista y el período colonial como determinantes de asuntos como la dependencia, la modernidad, el desarrollo económico del continente y la identidad cultural, entre otros. En función de tal embate, se vuelve un requerimiento crucial poner clarivamente el modo en que se confrontan algunos de sus modelos teóricos y disciplinares, apuntando con ello a las inspiraciones que sostienen una u otra postura en estas materias.

Una de las discusiones instaladas corresponde al significado de lo barroco en Hispanoamérica, tanto en su influencia para los estudios coloniales de la cultura latinoamericana y sus productos, como para explicar las condiciones específicas y particulares que rodean al continente en materia de estudios acerca de sus procesos encaminados a la "modernidad". Su reapropiación conceptual en la segunda mitad del siglo XX ha puesto de manifiesto ciertas confrontaciones que el concepto demanda, principalmente entre lecturas sobre modernidad, regionalismo y latinoamericanismo por un lado, y posmodernidad, poscolonialismo y "latinoamericanismo crítico" por otro (Naranjo, 2004). La disquisición que abre este estudio proviene, con esto, de la pregunta sobre cómo puede evidenciarse, de manera clara, algo así como una disyunción acerca del modo y sentido en que se ha interpretado *lo barroco*, en función de los alcances de las disciplinas embarcadas en la constitución del pensamiento teórico latinoamericano.

Para atender dicha cuestión, este artículo se centrará específicamente en dos autores que ofrecen, en el núcleo de sus correspondientes disciplinas -sociología y filosofía-, dos perspectivas sobre el barroco en Hispanoamérica: por un lado, la del sociólogo chileno Pedro Morandé [1948], el cual ofrece la tesis del *ethos* barroco como una época que consolida la identidad latinoamericana a partir de un principio de síntesis cultural de carácter ecuménico, con cabida para todos los pueblos y con un sustrato elementalmente católico -y cuyo rescate permitiría la resolución de las problemáticas del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX- (Morandé, 2017a; 2017b); y por otro lado, la tesis del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría [1941-2010], construida a partir de sus estudios de inspiración crítico-marxista, que sostiene al *ethos* barroco como una estrategia de ordenamiento social y del mundo cotidiano de América Latina en el siglo XVII, acaecido en un momento de quiebre de la identidad indoamericana producto de la contradictoria experiencia del encuentro de la Conquista desde el proyecto moderno de la Iglesia Católica, y que prevaleció respecto de otros *ethes históricos* de la modernidad capitalista (Echeverría, 2000; 2010b).

Este estudio contrasta las especificidades de cada una de estas interpretaciones, a partir de las convergencias y divergencias en cada concepción del *ethos* barroco Hispanoamericano, según el modo en que emplean su lectura de lo barroco desde los siglos XVI y XVII en adelante, pero sobre todo, según cómo los significados operacionales de sus categorías sobre la cultura, la identidad y el *ethos* repercuten en la significancia del barroco para sus teorías de la cultura y su potencial relación con una posibilidad para pensar alternativamente la modernidad. Este análisis depende, primeramente, de entender las nociones fundacionales del barroco, y cómo se le asocia al surgimiento de una conciencia y modelo histórico específico, y que sus consideraciones teóricas están imbricadas de alguna manera en las nociones de cada autor. Posterior a esto, caracterizaremos el sentido que toma el barroco en cada uno, desde el sentido que tienen en sus

respectivas disciplinas y en relación con cómo exponen comparativamente cada uno los términos cultura, *ethos* e identidad en sus disciplinas y asociados a su objetivo de recobrar tal componente para cimentar un nuevo análisis de la modernidad.

2. El barroco hispanoamericano

La noción de *lo barroco* y su recuperación conceptual a partir de los años setenta (Chiampi, 2000) tiene la peculiaridad de haber congregado múltiples perspectivas teóricas que, a grandes rasgos, hicieron converger sus aproximaciones respecto de este fenómeno cultural según una clave particular sobre las condiciones políticas e históricas del suelo americano. En ese sentido, esta vuelta surge a partir de debates que confrontaron al barroco con la constatación “moderna” del continente, pues al considerar a América Latina como un espacio de cruce y choque de historias, mitos, culturas y lenguas, se puede dar cuenta de porqué era un espacio privilegiado para formas como el barroco, y que ignorarlo en los análisis y debates contemporáneos acerca de la “crisis de la modernidad” en América Latina conllevaría a un desatino (Chiampi, 2000).

Bustillo (1990) sostiene que, si bien se puede partir del barroco como expresión de una época concreta de la Europa del siglo XVII, su oposición al Clasicismo la asocia al *quiebre y reacción* hacia los cánones del Renacimiento, junto con la asociación al surgimiento de la ciencia moderna (Martínez, 2011; Sarduy, 1987). D’Ors, habría destacado también la transversalidad del barroco como una constante histórica que “interesa no solo al arte, sino a la civilización entera” (1993, p. 66) y en función de una nueva comprensión de la civilización. Se pensaba a lo barroco meramente como un estilo artístico vinculado a la Contrarreforma², pero hay quienes sostienen que se debe tomar también como un comportamiento colectivo y cultural dislocado históricamente (Arriarán y Beuchot, 1999) que, a la vez, responde a una nueva comprensión de la historia (D’Ors, 1993). La idea del barroco de Indias se sostiene, siguiendo esto, como un doble vaciamiento de los principios axiales tanto del mundo precolombino como del mundo español, pero que remite a la idea del nacimiento y una nueva “propuesta del ser” (Martínez, 2011, p. 240) surgida a partir de la Otredad, cruzada más allá de las constantes culturales y religiosas impuestas por la Iglesia Católica en su intento por desarrollar una modernidad propia y como alternativa a la modernidad protestante (Arriarán y Beuchot, 1999).

Justamente, es la estética barroca la que se arraiga con fuerza en América Latina desde el siglo XVII, el cual parece haber predominado como una fuerte articulación entre los modelos estéticos españoles y precolombinos (Bustillo, 1990). Como tal, sea en referencia a un estilo o un modo concreto de formas, la constitución artística del “barroco de indias” como el tipo de barroco predominante en la Hispanoamérica del siglo XVII (Martínez, 2011; Moraña, 1988; Naranjo, 2004; Paz, 1993) -y según autores de la generación del neobarroco americano como Sarduy y Lezama Lima- refiere a un arte de la “contraconquista” moldeador del hecho latinoamericano (Lezama Lima, 1993, p. 80) y característico de América como un continente “lateral y abierto, superpuesto, excéntrico y *dialectal*” (Sarduy, 1987, p. 101), el que al mismo tiempo, según Paz (1993), era observado por la sensibilidad barroca como un mundo estético fecundo, no sólo por “su geografía desmesurada, su fauna fantástica y su flora delirante sino por las costumbres e instituciones de sus antiguas civilizaciones” (Sarduy, 1987, p. 86).

2 Así como también se menciona que el barroco es un lugar de encuentro de estas formas religiosas, pasando por “la Porciúncula, la Reforma y la Compañía [que] pudieron encontrarse reunidas en un terreno de inteligencia, en un espíritu traducido morfológicamente por el estilo barroco” (D’Ors, 1993, p. 77). Curioso es, también, que Martínez (2011) denomine a nuestro barroco (el americano) como caracterizado por su “[esencial] anti-contrarreformismo” (p. 247), esto porque el sujeto del barroco americano, surgido del fenómeno del mestizaje, no es uno que tema de “la revelación de la otredad en lo divino [como si temió en su raíz el europeo]” (p. 247), esto por su fundamentación en lo Otro y lo nacido o surgido tras este cruce. Así, si bien es claro que el barroco fue expresión del proyecto católico contrarreformista, es también gestador de uno propio fundado en su apartamiento o diferencia respecto de éste.

Esta asociación acerca del barroco en la América Latina del siglo XVII, que existiría más allá de las fronteras históricas³ que lo delimitaron en un comienzo, lo hace a la vez dueño de ciertas categorías contrapuestas y disonantes que surgieron justamente en un continente poseedor de dichas características, y que lo han delimitado como una experiencia que, en ciertos casos, toma un carácter “paradigmático” (Chiampi, 2000; Naranjo, 2004). Sirve aquí, justamente, la definición que entrega Octavio Paz del barroco novohispano, el cual tenía la capacidad de expresar todos los particularismos y excepciones del mundo americano al ser una “estética de la extrañeza” que expresaba, justamente, el misterio que daba cuenta la “singularidad histórica y existencial de los criollos” (...) [que] se percibían a sí mismos no como la confirmación de la universalidad que encarna cada ser humano sino como la excepción que es cada uno” (1993, p. 85-86).

Desde el carácter dislocado y fragmentado, el barroco se puede aplicar al contexto americano colonial desde el encuentro derivado de la Conquista, en el que cada parte (indios y españoles) sufrió ciertos desplazamientos, pérdidas e indeterminaciones (Arriarán y Beuchot, 1999; Gruzinski, 2000; Martínez, 2011), pero devenidas en una nueva expresión que, a la vez, verifica su existencia a partir los siglos XVII y XVIII americanos en vestigios como el mestizaje y el sincretismo como formas de una nueva estética, que “contribuyó al abigarramiento, a la desmesura, a la contradicción, a la multiplicidad de niveles de sentido” (Bustillo, 1990, p. 88), principios asociados también al nacimiento del barroco como basado en el quiebre y cisma respecto de los patrones Renacentistas y Clasicistas (Bustillo, 1999; D’Ors, 1993).

Así, podría explicarse con esto la vuelta a los términos del barroco en el pensamiento latinoamericano como una oportunidad para rememorar una estética que podía juntar toda forma y expresión particularista de América, como un continente poseedor de una cultura y una sociedad colonial “signada por la contradicción” (Bustillo, 1990, p. 76), donde su capacidad creadora de nuevas expresiones merece ser determinada como expresión de una conciencia histórica singular, capaz de combinar múltiples formas. Un barroco que se gesta no como el español en principios medievales y religiosos, sino que se ancla al *nacimiento* de una conciencia social diferenciada históricamente, que remite a múltiples tradiciones, religiones, y múltiples “otros” a partir de la *duda* (Arriarán y Beuchot, 1999; Bustillo, 1990; Martínez, 2011; Moreña, 1998), pero que en especial remite, según la lectura de Cousiño, al “primer gran proyecto por constituir una ecúmene moderna” (Bustillo, 1990, p. 111).

Los caracteres que conforman el desarrollo y resurgimiento contemporáneo de las discusiones del barroco latinoamericano plantean a grandes rasgos la idea de que, el retorno hacia este permite testimoniar y buscar alternativas a una crisis de la modernidad en el continente, producto de su incapacidad de integrar correctamente los proyectos de inspiración iluministas y basados en la racionalidad técnica (Arriarán y Beuchot, 1999; Chiampi, 2000; Echeverría, 2000; Morandé, 2017a; 2017b), de los cuales derivan dos modelos disputados: el modelo *desarrollista*, que toma preponderancia en los diagnósticos sociológicos de Morandé (2017a; 2017b) y el *capitalista*, para el caso de Echeverría (1997; 2000; 2010b).

La oportunidad de tomar el barroco desde ambos autores tiene que ver con poder “usarlo” como una nueva forma de pensar (y dar el paso a gestar) alternativas a la modernidad frente al atestiguamiento de tal crisis; de ahí que se haya pensado teóricamente su aparición como la posibilidad del desarrollo de una “racionalidad simbólica-analógica”, respecto de la racionalidad técnica de la modernidad (Arriarán y Beuchot, 1999, p. 82). No obstante, como veremos más abajo, el modo en que cada uno toma, usa, e interpreta los alcances del barroco, es en referencia al problema sobre la cultura en el continente, pero observado desde perspectivas diferentes, con encuentros y desencuentros en sus lecturas, y en función de explicaciones que colindan y confrontan, al mismo tiempo, lecturas cruzadas sobre la historia colonial del encuentro americano.

3 “Nuestra metahistoria”, según la lectura que Chiampi (2000, p. 24) hace del barroco de *La expresión americana* de Lezama Lima (1993).

4 En el sentido general de “mestizos”.

En primera instancia, miraremos las principales lecturas y antecedentes que sostienen el análisis de Pedro Morandé acerca del barroco, para luego aterrizarlo comparativamente con los alcances, motivos y cruces que surgen desde la lectura del barroco del filósofo Bolívar Echeverría.

3. La lectura sociológica del *ethos* barroco latinoamericano: Pedro Morandé

El trabajo de Pedro Morandé surgió desde una provocación establecida a fines del siglo XX en la sociología latinoamericana, en relación con el fin de un ciclo intelectual en la disciplina provocado por ciertas insuficiencias del paradigma *desarrollista* de la modernización (Morandé, 2017a; 2017c). La tesis más importante que ha ofrecido en su trayectoria intelectual es la de haber identificado que este paradigma puso a la sociología al servicio de la promoción de modelos de desarrollo en el continente, prestando sus conceptos y elementos analíticos a gobiernos e instituciones, volviéndola más una herramienta de aplicación de tal modelo centrada en la planificación social en vez de una ciencia social que formulara preguntas y se cerniera a la investigación (Morandé, 2017c). De ahí que Morandé (2017c) hable del silencio de la sociología, producto del agotamiento de tal paradigma.

Por supuesto, la modernización es un proceso, dice Morandé (2017a), que hunde sus raíces desde el surgimiento de los Estados nacionales desde el siglo XIX, que, si bien partió siendo un desafío más cultural que estructural, radicaba más en pensar una síntesis social en el continente que combinara sus elementos culturales y estructurales y que asumiera la significancia de “la historia latinoamericana” (Morandé, 2017a, p. 58) en sus consideraciones. No obstante, tras el período de la posguerra, el centro político mundial se desplaza a América Latina para replantear el alcance de tal síntesis. Así, se empieza a “pensar la modernización de América Latina en los términos y lenguaje del vencedor” (Morandé, 2017a, p. 59), lo que vuelve a la sociología una disciplina volcada al estudio del desarrollo del continente y sus estructuras funcionales según los principios de una racionalidad técnico-iluminista propuesta por dicho paradigma, para pensar alternativas futuras de modernización para el continente.

El principal problema que diagnostica Morandé, tiene que ver con cómo se pierde a través de este modelo el problema de la identidad latinoamericana que estaba presente en un primer momento. Así también, en función de la necesidad de poner el tema de la modernización como el más primordial y significativo, la cuestión de la identidad queda zanjada bajo la idea de que América Latina es “un continente en transición desde un modelo tradicional de sociedad a otro moderno” (2017c, p. 44), o en otras palabras, para los países latinoamericanos, la modernización comparece como una voluminosa tarea de ajustar la identidad en función de los parámetros de las fuerzas europeas modernas (Morandé, 2017a). Es esto lo que provoca el silencio en la disciplina que acusa Morandé (2017c), pues promueve la renuncia en la disciplina de pensar cualquier elaboración intelectual propia para poner el foco en los problemas de aplicación del modelo, surgido desde la aplicación de las categorías analíticas de la obra de Talcott Parsons adoptadas por Gino Germani para conceptualizar dicha transición.⁵

Con esta provocación, Morandé (2017a; 2017c) dice que la ausencia y olvido del componente identitario e histórico-cultural en los análisis de su disciplina deben ser el punto de partida para repensar alternativas a la superación de tal crisis. Como tal, esto no implica que la modernización como tal sea un problema, sino que responde a pensar una *modernidad alternativa* para la disciplina en el continente (Morandé, 1985), a través de la reconsideración y reencuentro con “el *ethos* particular de las sociedades latinoamericanas” (Morandé, 2017a, p. 70).

5 Esto en el primer momento del paradigma modernizante de la sociología. Un segundo momento vendría dado por el surgimiento de la “sociología comprometida”, un paradigma que criticó la neutralidad valorativa del anterior y que se ofreció más como una concientización y transformación de la realidad latinoamericana, elaborada principalmente gracias a la difusión del estructuralismo marxista y la Escuela de Frankfurt, el cual entra en crisis porque sus mecanismos de aplicación quedan subsumidos a meros “supuestos” acerca de la realidad social (Morandé, 2017c).

Aunque admita en varias partes de su trabajo que esta segunda parte de su empresa está al debe en especial con su justificación empírica (Morandé, 1985; 2017a; 2017c), la pregunta acerca del *ethos* cultural latinoamericano vincula tanto historicidad con cultura, y su respuesta no es exclusiva de la sociología⁶, sino que depende también de disciplinas como la filosofía y también, como defiende Morandé (2017a; 2017c) de la teología. Es así que, en función de localizar tal *ethos* cultural, se hace necesario volver al momento histórico que permitió la formación cultural de los pueblos americanos. Este proceso Morandé (1999; 1991; 2017a; 2017c) lo identifica con el fenómeno del mestizaje presente en la América Colonial, el cual formó una síntesis cultural entre los elementos pertenecientes a cada una de las tradiciones que conformaron el primer proceso de evangelización en el continente, síntesis significativa para comprender "los desafíos que representa el actual proceso de modernización y desarrollo de la región" (Morandé, 2017c, p. 78), y que aparece cuando la pregunta por la cultura debe volver en circunstancias que se presentan como contradictorias (Morandé, 2017c).

Para justificar su postura, debemos tomar a consideración que para Morandé:

La cultura puede considerarse como un espacio de encuentro (espacio ético) para la autoobservación de los hombres en su humanidad (espacio cognitivo) que se constituye por la representación (espacio estético) de la diferencia entre lo específicamente humano y aquello que no lo es. (2017b, p. 63)

Como tal, el objetivo de tal caracterización en Morandé es establecer que lo cultural hace alusión a lo específicamente humano respecto de la naturaleza, aunque como bien dice, por más que esté sujeta a un constante proceso de cambio y mutación, sobre todo desde su asociación a lo simbólico que debe estar en constante interpretación, cada cultura "conserva muy marcadamente las características de su nacimiento" (Morandé, 2017c, p. 72), y en el caso latinoamericano, la síntesis cultural mestiza fue formada, justamente, en el período del barroco americano (siglos XVI y XVII), la cual "mantuvo su núcleo de valores originarios" (Morandé, 2017c, p. 72)⁷. Tomar la existencia de esta síntesis es fundamental así, para comprender contextualmente los desafíos que se introducen en la modernidad y cómo se halla anclado al proceso americano del barroco (Morandé, 2017c).

Si bien el autor no desarrolla de modo exhaustivo una definición de lo barroco, su uso referirá a uno más operacional para establecer un periodo histórico cultural característico multidimensional para la formación del *ethos* cultural latinoamericano, más allá de la reducción a categorías artísticas o estéticas (Arriarán y Beouchot, 1999; D'Ors, 1993; Morandé, 2017c), del cual entiende la idea de *ethos* -según este espacio compartido de encuentro para la autoobservación- como profundamente anclada a la idea de cultura (Morandé, 2017b; 2017c). Junto con esto, se debe tomar en cuenta que, para el autor, cada *ethos* se ancla, a la vez, a la historicidad particular de las identidades a las que se refiere (Morandé, 2017c). De este modo, hablar del surgimiento de un *ethos* latinoamericano se vincula al problema del *origen del encuentro* como gestador del espacio para su cultura y también su identidad.

Así, localiza este encuentro justamente en el período del barroco de Indias en el siglo XVII (Martínez, 2011; Moraña, 1988; Naranjo, 2004) y entre los diversos pueblos que lo conformaron, que poseían una procedencia, lengua, organización sociopolítica y creencias religiosas diferentes (Morandé, 1991; 2017a; 2017c), buscando superar la idea del barroco sólo como un estilo artístico, sino también asociado a una nueva forma cultural que trasciende establecimientos históricos (Bustillo, 1990; D'Ors, 1993). Si bien queda para el autor claro que el encuentro nunca fue simétrico e implicó la imposición y dominación de unos sobre otros (Morandé, 1991; 2017c), inevitablemente,

6 Lo sería menos para un paradigma como el de la modernización que busca superar tal problema (Morandé, 2017c).

7 Las objeciones de esta afirmación son claras y ya han sido atestiguadas por otros autores como Larraín (2001) y Mascareño (2019) a partir de la disputa de Morandé con el historiador Cristián Gazmuri (1984). Más abajo profundizaremos en este problema.

a la vez que cada una de estas partes sufrió dislocaciones y pérdidas de lo singular de cada uno (Arriarán y Bauchot, 1999; Gruzinski, 2000), ambas atravesaron un proceso de mutación de carácter cultural basada en la contradicción característica de este barroco (Bustillo, 1990; Morandé, 2017c).

Uno de los componentes de esta síntesis cultural es justamente su carácter barroco, como una forma de expresar la “estética de la extrañeza” que plantea Octavio Paz (1993, p. 86), y como tal, Morandé (2017c) explicita tres rasgos fundamentales del barroco iberoamericano: primero, su visión ecuménica⁸ de la historia humana como conciencia de habitación en el mismo mundo (lo que justifica al barroco como un *ethos* o un modo de ser que da un significado cultural), que se entiende como una “cosmovisión sustentada en una experiencia real del encuentro y comunicación de tradiciones culturales distintas” y una síntesis posible gracias a la idea de las diferencias en el barroco como “particularidades de la experiencia”⁹ (Morandé, 2017c, p. 97).

Segundo, la capacidad del barroco de integrar las tradiciones orales (característica de los pueblos indoamericanos y sus religiones cúllicas que identificaban la cultura con la naturaleza) con la escrita (de los pueblos europeos fundados en religiones de palabra y desarrolladores de filosofías que separaban naturaleza y cultura), las cuales eran dos formas distintas de comprender “la presencia del sujeto en el mundo” (Morandé, 2017c, p. 98), que pudo lograrse a través de la Iglesia al poner el rito por encima de la palabra (Morandé, 2010) y bajo la idea del barroco como una cultura de la imagen (Morandé, 2017c). Con esto último, el barroco católico fue el principal responsable de gestar una reorganización del problema de la conquista como un proceso que desató caos y desorganización (Gruzinski, 2000; Morandé, 2017a), a través de la reafirmación eclesial por medio del rito¹⁰.

Por último, Morandé destaca el barroco con relación al fenómeno del mestizaje como vestigio de tal encuentro, justificado a través de un principio de jerarquización social¹¹ que lo convirtió en un problema social (Morandé, 2017c). En ese sentido, Morandé le atribuye relevancia al mestizaje, primeramente, por ser “la clave de interpretación de la cultura latinoamericana, el verdadero acceso a la intrahistoria de nuestras sociedades” (1990, p. 10), asumiendo que América Latina es, justamente, mestiza, y donde tal atribución define al mestizo como “la novedad sacrificada del encuentro” (2017c, p. 102), bajo la tesis axial de Morandé (2010; 2017a; 2017c) de que este encuentro y sus diferencias se hace en función de formas distintas de entender el problema del *sacrificio*, institución que no ha logrado ser superada por el proyecto modernizador de América Latina ni por la racionalidad formal derivada del iluminismo que tenía tal intención (Morandé, 2017a).

Morandé (2010) comenta que el sacrificio es un acto de generación de valor presente en las sociedades, que se presenta tanto en las religiones cúllicas (como lo son las de las culturas indoamericanas, las que reproducían la identidad entre naturaleza y cultura) como en las religiones de palabra (como lo era el catolicismo, que diferenciaban naturaleza y cultura), y que como acto de inmediata eficacia simbólica tiene la capacidad de crear valor por medio de la dilapidación del valor de uso de una sociedad (Morandé, 2017a). La modernidad se vuelca, en cambio, más a la “idea sacrificial” que al acto o la institución, heredado de las categorías ascéticas del protestantismo estudiado por Weber (Morandé, 2017a). Como fenómeno creador de valor, el

8 La noción “ecuménica” de barroco tiene relación directa con la tesis de Cousiño (1990), facilitada por la cercanía que poseían como sociólogos de la misma escuela.

9 En referencia a la tesis del barroco de Octavio Paz (1993).

10 En ese sentido, la acción evangelizadora de la iglesia católica habría consolidado el sustrato católico sumamente elemental para comprender el barroco de Morandé (2017a), y con ello la identidad latinoamericana. No obstante, el autor destaca de modo claro que la conquista implicó la destrucción de las religiones indias y negras para imponer la religión de palabra que era el cristianismo, cuya imposición desde el verbo divino devino en la desacralización y secularización de las primeras (Morandé, 2010).

11 El autor toma estas categorías de jerarquización a partir de los estadios de desarrollo de la diferenciación social del trabajo de Niklas Luhmann (2006).

paradigma de la modernización se ha volcado a una racionalidad técnica y formal, olvidando el modo en que el valor social se crea más allá del mercado, lo cual radica justamente en lo sacrificial como un momento insuperable de la premodernidad (Morandé, 1985; 2017a; 2017c).

En ese sentido, dice Morandé que:

El supuesto pecado de la originaria falta de tradición del mestizaje, unida al carácter tributario atribuido al trabajo, a la herencia cültica de la sociedad y economía indígenas y a la dimensión litúrgica y sacramental de la existencia transmitida por la primera evangelización, hacen que el *ethos* barroco iberoamericano tenga un marcado carácter sacrificial. (2017c, p. 104)

Al no poder ser ubicado en un lugar u otro, el mestizo es “sacrificado” por cada una de las partes al no tener una tradición histórica previa al encuentro (Morandé, 2017c), evidenciable en formas como un barroco dislocado históricamente (Arriarán y Beuchot, 1999) como los actores de su constitución, lo que a la vez los obligó a redefinir sus categorías propias en función de comprender al otro (Martínez, 2011; Morandé, 2017c). Es así como el mestizo puede encontrar su anclaje histórico en las formas religiosas del barroco Iberoamericano, especialmente y siguiendo las ideas de Paz (2004), a través del culto mariano, tesis que sostiene especialmente desde la idea del barroco como un encuentro que operaba entre la mujer indígena y el varón “europeo, criollo o mestizo” (Morandé, 2017c, p. 103). A ello refiere también la importancia del catolicismo, el único lugar, dirá Morandé (2017a; 2017c) que ha servido para reivindicar la figura del mestizo sin ocultamiento alguno del sustrato católico que sostiene sus formas de religiosidad popular, apostándole a esta último el ser “una de las pocas expresiones (...) de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y que cubre todas sus dimensiones” con una profunda continuidad histórica y prolongación de un mundo quebrado (Morandé, 2017a, p. 200)¹².

Estos elementos son aquellos que constituyen al barroco de Morandé como una “epistemología de la cultura” (Naranjo, 2004, p. 301). El barroco como consolidador de un *ethos* como espacio de encuentro para la cultura es un recurso que le permite localizar el lugar de la identidad cultural latinoamericana, que debe volver a aparecer en la discusión sobre la resolución del paradigma modernizante en la sociología latinoamericana. Su idea de un *ethos* barroco, por tanto, se ancla profundamente a la génesis de una identidad y una noción de cultura referente a América Latina que debe ser recuperada, esto al atribuir la noción de *ethos* con la de encuentro y localizarla desde las categorías fundantes de la Conquista.

Debe aclararse, no obstante, que muchas de estas definiciones han dejado al autor víctima de objeciones y cuestionamientos a sus categorías. Larraín (2001) difiere de éstas como formas de pensar el problema de la identidad en Latinoamérica, principalmente porque la limita estrictamente al momento original del encuentro y no a la necesidad del presente de repensar su disciplina, lo cual impide pensar la identidad como proyecto futuro. Asimismo, los contenidos modernos tampoco pueden reducirse a principios religiosos católicos o ecuménicos que parecen, en principio, hacer alusión a un orden antiguo más que moderno, y en el que hechos como la secularización pondrían en riesgos tales categorías identitarias. Dicho eso, no sobrarían razones para pensar que al mantener su núcleo de valores originarios (Morandé, 2017c, p. 72) la identidad cultural latinoamericana parece quedarse en principio como substancial, estática e intocable al ser un intento voluntarista de pensarla de manera actual (Castro-Gómez, 2011; Gazmuri, 1984) y en el que al intentar buscar exhaustiva e incluso rebuscadamente lo barroco en la identidad, otras formas identitarias y desarrollos institucionales quedan en un segundo plano como responsables de ocultar la categoría “fundante” del barroco (Mascareño, 2019).¹³

12 Es, de hecho, desde la revalorización desde la nueva intelectualidad católica latinoamericana de los años de Morandé que ha hecho, dice él, que la discusión por lo barroco vuelva a aparecer (Morandé, 2017a, p. 216).

13 En varios textos Morandé recoge estas objeciones desde una concepción de la cultura basada en la demanda interpretativa de ella por medio del carácter simbólico del barroco, que evita que la identidad cultural caiga en tales aporías esencialistas al estar en constante interpretación (respuesta inspirada fuertemente por la hermenéutica gadameriana). Mas, por descontado, queda pendiente el cómo se explicaría y evidenciaría que sus elementos de

4. La lectura filosófica del *ethos* barroco latinoamericano: Bolívar Echeverría

La necesidad de pensar el alcance de lo barroco ha quedado saldada en el caso de Morandé, quien emplea tal recurso como un modo de repensar desde dichas categorías las trabas del paradigma modernizante en su disciplina, a través de interpretaciones históricas del lugar del barroco hispanoamericano. Para él, queda claro que es una época creadora de un cierto *ethos* que puede servir para repensar alternativamente una modernidad latinoamericana que considere sus componentes identitarios y culturales. No obstante, si bien su intento se alza desde una propuesta para la sociología y sus modelos epistemológicos para el continente, la filosofía latinoamericana en autores como Bolívar Echeverría ha empleado un punto de partida similar para pensar, alternativamente, la modernidad, pero respecto de ópticas y categorías históricas interpretadas divergentemente.

El trabajo de Echeverría (2000) proviene desde una provocación impulsada por sus lecturas crítico-marxistas acerca de una tendencia orientada hacia una crisis civilizatoria propia de la modalidad capitalista, prevaleciente en la modernidad por sobre otras modalidades. El punto de partida de esta crisis es desde un entrecruzamiento contradictorio entre progreso y catástrofe en los procesos actuales de la mundialización capitalista y de la civilización contemporánea, que tiene su fundamento y génesis en la contradicción entre *valor de la valorización* y *valor de uso* (Echeverría, 1998). Al poner al frente esta contradicción como la más basal para entender la crítica económica de Marx en *El capital*, es posible descifrar el origen de tal crisis desde la combinación entre progreso y devastación (Arizmendi, 2014).

Si bien se puede identificar su trabajo en un primer momento guiada por su visión crítica del marxismo, su característica más significativa en la segunda parte de su desarrollo intelectual viene del intento de ampliar su mirada más allá de la crítica económica tradicional, en sentido de aplicar sus categorías a otros modos de reproducción de lo social. De ahí que este objetivo busque su cumplimiento desde el giro hacia una filosofía de la cultura que Echeverría hace en la segunda parte de su obra desde los estudios del barroco (Dussel, 2015). Por supuesto, su desarrollo como “filósofo de la cultura” combina elementos que encontramos en su lectura crítica del marxismo clásico, y de ahí que el inicio de su trabajo parta con una provocación similar a la de Morandé con respecto a los alcances de la modernidad.

Echeverría entiende la modernidad como un proceso de expresión múltiple, pero que responde a una forma o configuración histórica totalizadora de la civilización por medio de la consolidación indetenible de cambios técnicos (surgidos desde el siglo XI) que superaban los procesos y cauces históricos tradicionales, surgidos desde la Europa occidental (Echeverría, 1997; 2000; 2010b), siendo su expresión capitalista la más funcional al conformar el proceso de producción y consumo al dispositivo económico nuclear del capitalismo: la subordinación de la lógica de la “forma natural” del *valor de uso* a la modalidad de *valorización del valor* o acumulación del capital (Echeverría, 1998; 2000; 2010b).

La crisis civilizatoria de la que habla Echeverría (2000) guarda relación con la crisis del proyecto de la modernidad capitalista en su versión puritana, que el autor supone como la modalidad moderna dominante hasta la actualidad. Nuestra civilización, subsumida en dicha modalidad, no puede gestar su desarrollo sin volverse en contra del fundamento del trabajo humano; ella busca la abundancia por medio del desarrollo técnico y la subordinación a las formas naturales, donde al evitar tal destino “exacerba justamente esa reversión” (Echeverría, 2000, p. 35). Esta crisis es expresable como una “crisis de identidad” (Echeverría, 2010a) proveniente desde la gestación del proyecto mismo de la modernidad capitalista como un modelo agotado para la concretización humana.

nacimiento queden marcados o arraigados a esta cultura (Morandé, 2017c, p. 72), o, si quiera, si la reinterpretación de sus categorías simbólicas significa realmente un cambio en su estructura.

Surge, desde aquí, la necesidad de formular no una superación de la modernidad, sino una *modernidad alternativa postcapitalista*, y de ahí que Echeverría formule su propuesta analizando la vigencia del barroco para resolver dicha encrucijada. Para esto, primeramente, se debe recurrir al concepto de *ethos*, el cual refiere tanto a “morada o abrigo” como a “refugio”, y su uso intenta juntar tanto “uso y costumbre” por un lado, como “carácter” y “modo de ser” por otro (2000, p. 37). Así, el concepto de *ethos histórico* es usado en su obra como cualquier estrategia de supervivencia y principio de ordenamiento y configuración del mundo de la vida capaz de desintegrar una contradicción en la condición humana. Y frente a la modernidad capitalista, hay cuatro *ethe*¹⁴ *históricos* que se han desarrollado para resolver la contradicción fundamental del *hecho capitalista*.

Siguiendo con esto, Echeverría (1997; 2000) comenta que la modernidad capitalista posee cuatro *ethe históricos* para resolver y disputar la contradicción del hecho capitalista entre *valorización del valor* y *valor de uso*: el *ethos* realista, que borra o anula la contradicción, naturaliza el hecho capitalista y se adscribe a la lógica de *valorización* sin posibilidad para pensar un mundo alternativo; el *ethos* romántico, que también lo naturaliza, pero prepondera la lógica del *valor de uso*; el clásico, que acepta la existencia de la contradicción, y se resigna a la *valorización del valor* como una condición inescapable, y el barroco, que reconoce la contradicción como inevitable, pero que se resiste a aceptarla¹⁵.

La apuesta de Echeverría (2000) radica en proponer los cimientos para una alternativa postcapitalista de la modernidad a través de la vigencia actual de este *ethos* barroco como *ethos histórico*. El autor toma prestado el concepto artístico de lo barroco desde sus concepciones improductivas, transgresoras o deformadoras respecto de lo tradicional y clásico, y represoras, para hablar con ello del barroco como “voluntad de forma” atrapada entre dos tendencias contrapuestas que absurdamente intentan localizar una reconciliación como conjunto. Esto sirve para expresarse a sí mismo como una modalidad del *ethos histórico* que es, según Gandler, el “*ethos* de la contradicción” al tener la capacidad de “combinar y mezclar elementos que desde un punto de vista “serio” no podrían estar juntos” (2000, p. 58). Y en efecto, se caracteriza como un *ethos* que se resiste a posicionarse en favor de alguno de los principios contradictorios de la modernidad capitalista, por lo que opta por una salida en favor de un “tercero excluido” que trae consigo un “vivir otro mundo dentro de ese mundo”¹⁶ (Echeverría, 2000, p. 176); podría decirse, como asociado a una tercera opción que surge o nace singularmente desde una partida contradictoria y en respuesta de las anteriores formas clásicas o tradicionales (Bustillo, 1980; Martínez, 2011).

Bolívar Echeverría (2000) explica que el desarrollo de un *ethos* barroco puede localizarse y hacerse presente desde circunstancias históricas muy específicas pero rastreables. En su caso, es la historia particular de la cultura de Nueva España, entre los siglos XVI y XVIII, es decir, aquel periodo referente, coincidentemente al barroco americano o de Indias (Martínez, 2011; Moreña, 1998; Naranjo, 2004; Paz, 1993). Como continente que fue campo de experimentación para la modernización europea y católica, y completamente contrapuesto al proyecto cristiano noreuropeo y protestante (Echeverría, 2000; 2010b; Echeverría y de Mercado, 2004), América Latina tuvo la característica de confrontar múltiples sociedades y culturas (Chiampi, 2000) constituidas a partir la destrucción de los símbolos identitarios de las culturas indígenas y africanas (Arriarán y Beuchot, 1999; Echeverría, 2000) producto de códigos civilizatorios diferentes provenientes de

14 *Ethe*: Plural del vocablo griego *ethos* (N. del E.).

15 Estos *ethe*, tal como recuerda Gandler (2000; 2007) no existen fuera de la modernidad o lógica capitalista ni tampoco aparecen exclusivamente, sino siempre aparecen combinados con otros, dependiendo de las circunstancias. Es claro, sin embargo, que cada una de estas modalidades tuvo ciertos lugares en los que preponderó por sobre otras en su correspondiente modernidad (Echeverría, 1997), y de ahí que comparta su anclaje con la historia respecto de la concepción del sociólogo.

16 Asimilable, tal vez, a las nociones de *dislocación* presentes desde la interpretación del barroco de Arriarán y Beuchot (1999).

la experiencia del encuentro. Y como tal, la preponderancia del *ethos* barroco por sobre otros *ethos* se dio como una “estrategia de supervivencia” ante la experiencia de la Conquista asociada a la transgresión del caos y la destrucción (Gruzinski, 2000), “inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del Siglo XVI” (Echeverría, 2010b, p. 189) la cual tuvo su expresión manifiesta como estrategia de integración a través del *mestizaje*.

A diferencia de Morandé (2017a; 2017c), la experiencia del mestizaje para Bolívar Echeverría es una que no clausura su localización exclusivamente a la conquista ibérica ni a un momento histórico concreto. Al contrario, será un término fundamental para su filosofía de la cultura, según que es el “recurso mayor de la historia de la civilización humana” (Echeverría, 2010b, p. 190) y un modo natural de vida de las culturas (Echeverría, 2000). La experiencia del mestizaje en su expresión *cultural* es interpretada por el filósofo más allá de meras mixturas biológicas o químicas: como tal, debe ser tomada desde una aproximación semiótica que Echeverría denomina “codigofagia”, en la que las configuraciones específicamente humanas pueden existir tan solo como devorándose unas a otras, por medio de la destrucción del centro simbólico de cada forma, pero sometiéndose, también, a una alteración de su esencia al integrar los restos del otro, particularmente, de los devorados (Echeverría, 2000).

El problema que surge en el barroco americano pasa por la idea de que los sobrevivientes del proyecto de la Iglesia Católica por una “modernidad propia” (Echeverría, 2000, p. 49) se enfrentan a la imposibilidad de prolongar el Mundo de la Vida de cada parte y forma civilizatoria del encuentro: la prehispánica-indígena y la hispánico-europea, en relación con la idea de dislocación histórica de cada una de estas identidades (Arriarán y Beuchot, 1999). Así, el mestizaje se presenta, como tal, a modo de una estrategia que se pone desde el modo básico de la cultura cuando la identidad de cada parte cae en tal peligro (Echeverría, 2000, 2010a). Como tal, la experiencia del mestizaje es, como tal, una *experiencia* Barroca que coincide con las formas del *ethos* barroco, y ante ello, el mestizaje de las formas culturales es uno que tiene su punto de partida en los dominados o devorados por el proceso de la Conquista, según que tuvieron una estrategia que les permitiera afirmar su propia identidad y constituyera luego la de *los primeros* latinoamericanos (Echeverría, 2000; 2010b), pero donde se jugaba la sobrevivencia en el campo histórico del “tercero excluido”, que Morandé asocia en el mestizo, como la “novedad sacrificada del encuentro” (2017c, p. 103), y como el sujeto de la síntesis cultural barroca.

Una de esas expresiones es rastreable en la representación religiosa. Echeverría por lo demás le atribuye a la Iglesia Católica un lugar significativo en la formulación de un proyecto de modernidad “propia, religiosa que girara en torno a la revitalización de la fe (...) y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía inalcanzable” (2000, p. 49). Dicho camino contrapuesto al de la reforma promovió un reordenamiento¹⁷ con el que las clases bajas marginales mestizas del S. XVII reconstruían la civilización (Echeverría, 2010b; Echeverría y de Mercado, 2004) y que fue expresión de la modernidad americana como una modernidad Barroca. Dicha confrontación estratégica con la contradicción del hecho capitalista que desplazó a la Iglesia como defensora de la forma del *valor de uso* provocó que la existencia en ruptura de la propia cultura se desplazara, con el *ethos* barroco, hacia una estetización de la vida cotidiana¹⁸ (Echeverría, 2000).

17 En el sentido de “reordenamiento [del Mundo de la Vida]”, es decir, como un *ethos*.

18 Ante la pregunta por el lugar del rito en Echeverría (2000), éste forma parte de la expresión de la vida “en ruptura” a través de la festividad ritual de la dilapidación de todo valor de uso. Su interpretación apunta, a diferencia de Morandé, a que el poder de la fiesta como expresión de la vida “en ruptura” se ve desvanecida con la salida del mercado y defensa de la Iglesia al *valor de uso*, lo que hace que el ritual sea “desplazado” como el lugar de tal existencia “en ruptura” desde la experiencia estética. En contraste, la tesis principal de Morandé (2017a) radica en comprender el lugar del rito sacrificial como gestador de valor social que se ve transformado hacia una introyección hacia la “idea sacrificial”, pero que lejos de olvidarlo como componente premoderno, subyace y resiste el ser olvidado por la racionalidad técnica.

Así, la modernidad católica se enfrentó a bajos niveles de evangelización, puesto que su objetivo de destrucción de las identidades y culturas (Echeverría, 2010a) se enfrentó a resistencias que fueron integradas justamente a través del mestizaje (Echeverría, 2010b), y cuya fuente en el caso de América Latina se puede rastrear a través de expresiones como el Guadalupismo como expresión patente de la identidad Barroca latinoamericana (Echeverría, 2013; Morandé, 2017c). El lugar de esta última expresión es singular, según que es la muestra de un cristianismo que, pretendiendo ortodoxia, termina por tolerar la instancia en que el indio transforma la estructura del cristianismo al expresar las supervivencias idolátricas en un “cristianismo que integre positivamente su obligada autonegación religiosa” (Echeverría, 2013, p. 105).

La disputa que queda entre ambos autores parece empezar a vislumbrarse a través del carácter operatorio del *mestizaje* en cada uno. Es fundamental acá entender que para Echeverría (2000) la experiencia del *mestizaje* en América Latina tiene directa asociación con una estrategia de sobrevivencia de carácter barroco. No obstante, es incorrecto para él pensar que tal estrategia se reduce única y exclusivamente al encuentro desde la Conquista española; reconoce que en la identidad latinoamericana en la que se localiza su *ethos* barroco del S. XVII hay un componente evidentemente mestizo y que surge desde el mestizaje, tanto de las formas biológicas como culturales a través de la metamorfosis semiótica atribuida a su codigofagia. Su punto radica más en que tal identidad específica reivindica y afirma al mestizaje como “el modo de ser de la humanidad universalista y concreta” (Echeverría, 2010b, p. 193). No se puede, desde su perspectiva, suponer que es rastreable en ella un fundamento identitario específico como lo hace Morandé (1990; 1991; 2017a; 2017c) al darle al mestizaje la clave hermenéutica de la identidad latinoamericana, pero sustantiva a un solo momento para retrotraerlo a la actualidad. Más bien, la experiencia del mestizaje atraviesa la actividad más humana de todas en la cultura (Echeverría, 2000), y no significa que *una* forma específica de mestizaje sea fundante del resto de formas.

Esta lectura se sigue de lo que sus críticos diagnostican: como tal, la experiencia del mestizaje es una que implica un proceso natural de la cultura en general (Echeverría, 2010a), y suponer que se puede anclar a un momento en específico de la historia del pasado¹⁹ (Larraín, 2001), pareciera tanto obviar la contingencia a la que se somete su cambio histórico como subsumir el resto de las variaciones o “mestizajes” como secundarios a tal forma originaria (Mascareño, 2019). Es curioso, con ello, que, si bien Morandé ancla un lugar significativo al mestizaje, parece hacer que este sea lo que quede establecido del modo “esencial” que aquejan sus objeciones. Por supuesto, una cultura que se ha fundamentado a través del simbolismo, como lo es justamente la latinoamericana, es una que difícilmente puede ser catalogada como esencialista al tener que enfrentarse constantemente a la interpretación de sus propios límites (Morandé, 2017c, p. 114). El problema radica en que el lugar fundacional que le da a la experiencia del mestizaje en la discusión de la identidad, según Echeverría (2000; 2010a; 2010b) hace que este concepto pierda su predicado universal en la cultura. Mucho más se presenta en el caso de América Latina, pues suponer tal atribución:

Está completamente fuera de lugar en un continente cuya población, en su gran mayoría, ha vivido su historia sólo en los intersticios dejados por las grandes historias de los otros y ha afirmado su identidad cultural “a la intemperie”, atravesada por los más variados procesos de mestizaje. (Echeverría, 1997, p. 68-69)

Queda, sin embargo, bastante definido en la obra de Bolívar Echeverría que su intención filosófico-cultural no es la de Pedro Morandé, puesto que su objetivo como autor no radica en una respuesta a la ambiciosa pregunta que el sociólogo responde tan solo provisionalmente. Echeverría da a entender, siguiendo a primera vista a Morandé (2017c) que algo así como

19 Morandé (1985) objeta a esto que, si hubiera sido en otro momento de la historia, habría asociado la síntesis cultural a tal momento. Sin embargo, dicha resolución no satisface el problema de fondo, que tiene que ver con la asociación del mestizaje como categoría de metamorfosis y transformación de la cultura en general (Echeverría, 2010a) que pareciera perder tales predicados al anclarse a un momento concreto.

una “identidad Barroca” tiene su génesis desde el período barroco a partir de un *ethos* o un comportamiento llevado a cabo por los indios mestizados ciudadanos por medio de un “mestizaje identitario” (2013, p. 103) y expresada a través de las formas del culto mariano²⁰. Distinto es, al modo de Morandé (2017c), atribuirle a tal identidad surgida de la estrategia del *ethos* barroco el rol de contenedor de la identidad cultural latinoamericana total como originaria del *ethos* de los pueblos latinoamericanos.

Ya estableció Morandé (2017c) que la idea de un *ethos* abstracto no es posible, pues cada *ethos* remite a su forma particular e historicidad, pero pensar -dice Echeverría (2000)- que el *ethos* que surge del período barroco le determina a la identidad latinoamericana la misma categoría como fundada en tal modo de ser, provoca que se piense a los latinoamericanos, desde parámetros modernos, como relegados a mundos premodernos, reduciendo la capacidad de resistencia del *ethos* barroco a las otras modalidades que, en realidad, no han prevalecido como esa. En otras palabras, según Echeverría (2010a), anclar la identidad de los latinoamericanos a la identidad específica del período barroco, al modo en que lo hace Morandé (2017c), es reproducir los parámetros modernos de entender la cultura en el discurso moderno como “substancia” espiritual, aun cuando el sociólogo objete que tal barroco es uno fundado antes en el símbolo, la imagen y no en el concepto, inhibido de tal imputación esencialista.

La asociación del *ethos* con cultura que hace Echeverría queda contrapuesta respecto del concepto de cultura presente en Morandé. Si bien en este último se hace relación a un espacio relacional fundado principalmente en el encuentro como expresión de un *ethos* como modo de ser, y sostenido desde la diferenciación con la naturaleza, de modo que la pregunta por lo cultural es ya una forma de cultura (Morandé, 2017b), Echeverría (2000; 2010a) lo desarrolla primordialmente como una estrategia que pone de relieve el lugar de la cultura como el momento autocrítico de la reproducción de la singularidad de un grupo humano -o su identidad- respecto de otros y frente a momentos de *ruptura* en sus códigos semánticos. Si la cultura es el cultivo crítico de la *identidad* -la cual no reside en un núcleo sustancial, invariable o esencial²¹ de rasgos o usos y costumbres, sino en una coherencia interna y transitoria de un sujeto histórico a través del juego de su cristalización (Echeverría, 2010a)-, entonces la cultura siempre implica una actividad aventurada al peligro de la “pérdida de identidad” en un “encuentro con los otros” como verificación de su singularidad o mismidad, es decir, de su identidad como un “estado de código” y no como una sustancia (Echeverría, 2000, p. 31).

Morandé (2017b; 2017c) no está lejos de esta definición, principalmente porque es en los espacios del encuentro en los que se juega la capacidad simbólica de una cultura (como lo es el barroco) de reinterpretar sus parámetros como autoobservación de sus singularidades. Como cada *ethos* remite a la particularidad histórica de cada cultura, si bien Morandé delimita el *ethos* como un espacio común de encuentro, su noción de la cultura está sujeta al cambio por su elemento originario, según ésta sea una de concepto o de símbolo e imagen, donde es esta última la que abre a partir de la reinterpretación de las categorías simbólicas de cada cultura aquella “existencia en ruptura” de la que habla Echeverría (2010a, p. 167).

Con ello, la pregunta radica en si el espacio ético de la cultura está sustentado en la extrañeza del encuentro con los otros o con quienes se pueda hacer tal diferenciación, y con ello Morandé (2017a) ensaya una respuesta con altos guiños a la codigofagia de Echeverría (2000); y es que toda síntesis cultural *nueva* surge de la dominación de unos sobre otros, donde el dominador intenta en muchos casos “incorporar a su cultura la mayor cantidad de rasgos posibles del sometido” (Morandé, 2017a, p. 224). Lo que diría esto es que el encuentro se hace entre culturas diferentes y de aquel la cuestión acerca de los límites propios surgen las nuevas culturas -como es justamente el caso de Latinoamérica-, y donde esas redefiniciones en el caso latinoamericano

20 Compárese con Morandé (2017c, pp. 104-105).

21 Como apuntan las principales críticas a la propuesta de identidad cultural latinoamericana de Morandé (véase Gazmuri, 1984; Larrain, 2001; Mascareño, 2019).

estuvieron hechas a partir del ritual religioso y su carácter simbólico como demandante de una interpretación (Morandé, 2017a). Más bien, queda aquí la cuestión por el modo en que se conservan tales elementos originarios sin que sean víctimas de la metamorfosis de la que habla Echeverría (2000) sobre dichos nuevos rasgos, en su idea de mestizaje cultural como codigofagia. En ambos autores, se entiende que el mestizaje a partir de la conquista es el elemento de nacimiento, pero se enfrentan también a la pregunta sobre la permanencia de tal identidad cultural -Barroca para ese momento- sobre todo frente a la contingencia de otras identidades culturales.

Y es que si bien Morandé quiere superar las acusaciones de esencialismo en las que tiende a caer su toma de postura (Castro-Gómez, 2011; Gazmuri, 1984; Larraín, 2001) -por decir que nuestro *ethos* cultural latinoamericano proviene del carácter barroco de nuestra identidad - a través del ejercicio hermenéutico en el carácter simbólico originario de la cultura latinoamericana, cree de todos modos que hay una conservación de los elementos originarios y de nacimiento en la cultura (Morandé, 2017c, p. 72) derivada justamente de su *ethos*. Mientras que para Echeverría (2000; 2010a; 2013) un *ethos* es antes una estrategia de sobrevivencia que muestra la singularidad y mismidad evanescente de cada cultura²², y que si bien puede, en ciertos casos para superar tal contradicción, reafirmar sus componentes de identidad propia para sostener dicha estrategia, como lo ejemplifica la creación idolátrica del culto Guadalupano, no puede reducirse ni subordinarse a sus elementos originarios al mostrarse en su reproducibilidad social como una "entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o "hablan", está siendo hecha, transformada, modificada por ellos" (Echeverría, 2000, p. 31).

La diferencia más importante radica en que en el *ethos* barroco de Echeverría hay un esfuerzo por notar que en la estrategia de lo barroco prepondera la opción del tercero excluido como forma de sometimiento y rebeldía simultánea (Echeverría, 2000, p. 181) referida antes a una capacidad para resistir una contradicción, expresada en la identidad particular histórica de un *ethos* capaz de representarlo y que se ha presentado en otros momentos. Comparte con Morandé que la identidad Barroca tuvo su origen en un *ethos* que presta su nombre (Echeverría, 2013), y que puede estar presente en otros momentos y junto con otras modalidades (Gandler, 2000). No obstante, no se puede pensar que en el *mestizaje* de las formas culturales específico de tal época (s. XVI) se puede encontrar la respuesta a la identidad cultural latinoamericana de modo totalizante hasta la actualidad. La identidad Barroca se encuentra vinculada al *ethos histórico* preponderante de un tiempo específico, y lo que se debe hacer para repensar alternativamente la modernidad es mirar a través de la *estrategia* asociada a tal identidad y no al revés como hace Morandé (2017a; 2017c), que pretende mirar a través de la identidad más que a partir del *ethos* que le dio origen, el cual, por lo demás, parece quedarse relegado a un tiempo pasado sin posibilidad de traerse de alguna forma al presente.

En este sentido, pareciera que ante el desarrollo de la época del barroco Latinoamericano hay dos lecturas sobre la formación y prominencia de un *ethos* y su derivación cultural: una conservadora de la identidad, en la que el encuentro *en* el período barroco desarrolló un *ethos* para el tercero excluido, el vestigio del encuentro, el mestizo, identidad que posee su carácter barroco en función de tal período de gestación y donde tal *ethos* determinó las formas del *ethos* latinoamericano actual por la identidad surgida²³; otra, más crítica en la que el encuentro provocó la toma de posición hacia una estrategia desde dicho tercero excluido para resolver la contradicción de un mundo regido por ella, y que su identidad expresa tal estrategia, pero es solo localizable en tal locación histórica, a diferencia de su *ethos* o su capacidad para resolver la contradicción de la modernidad que le dio origen, el cual ha atravesado otros momentos históricos y debe traerse al presente.

22 La cual en la modernidad solo se realiza a sí misma "si pasa a través de la densa zona del *ethos* histórico" (Echeverría, 2000, p. 163).

23 Y si es que se tiene claridad acerca de cuál es ese *ethos* latinoamericano.

Para Morandé, la idea de un *ethos* barroco es entendible como el modo de ser de una figura encarnada *a partir del período barroco*, la cual sería el núcleo de la identidad cultural latinoamericana. Como tal, es un *ethos* exclusivo *del* período barroco y de la identidad surgida de él. Ve un uso más operativamente conceptual en función de encontrar en el *ethos* barroco la expresión de una identidad actual que deba considerarse para resolver el paradigma modernizante de la sociología. Para Bolívar Echeverría, en cambio, es tan solo la estrategia de confrontación de la contradicción entre *valorización del valor* y *valor de uso* que tuvo preponderancia en el período barroco americano, pero donde la identidad barroca no está sujeta necesariamente a su existencia fija como *ethos*, ni tal *ethos* es exclusivo de tal época al ser una estrategia de supervivencia.

El *ethos* barroco de Morandé sería, más bien, el *ethos* “de la identidad del período barroco” que permite operativamente pensar el origen de la intrahistoria de la identidad cultural latinoamericana y con ello el *ethos* de sus pueblos, pero cuyo carácter es histórico por su locación, y no por su transversalidad. En Echeverría, el enfoque está en encontrar un *ethos* desde su praxis crítica para confrontar la expresión de la contradicción y crisis civilizatoria actual. Es esto lo que tiene para ofrecer el barroco Americano, el cual fue, según Echeverría (2000), lugar fecundo para el desarrollo de un principio de ordenamiento del mundo de la vida ante la contradicción del hecho capitalista. Si se piensa, al contrario, la identidad como una mera pasividad sustantiva que reduce y moldea históricamente a una comunidad -como América Latina-, el *ethos* barroco de Echeverría no es en tal caso “el núcleo de ninguna «identidad»” (2000, p. 48), y más cuando Morandé habla de “La formación del *ethos* [de la identidad del período] barroco como núcleo de la identidad cultural Iberoamericana” (2017c, p. 78).

5. Conclusiones

La presente exposición comparativa nos ha permitido vislumbrar algunos elementos interesantes en el modo en que ambos autores emplean el concepto del barroco en referencia a un *ethos*, y que requiere una toma de consideración del rol que tiene, en cada uno, el lugar de la cultura y la identidad. Hemos intentado en un primer momento evidenciar cómo Pedro Morandé, en su faceta de sociólogo de la cultura, aborda la cuestión por lo barroco adoptando preponderantemente la cuestión por la identidad cultural antes que el modo de ser o el *ethos* de dicha cultura. La pretensión de esto radica en pensar en la identidad cultural latinoamericana un componente originario que debe considerarse en las nuevas y fundantes discusiones acerca de un nuevo paradigma sociológico que supere la principal traba del anterior: haber olvidado dicho elemento barroco en sus intentos de formular estudios del componente en su relación con un proyecto desarrollista y moderno.

En un segundo momento hemos analizado los elementos esenciales en el trabajo filosófico cultural de Bolívar Echeverría, en la que desde una mirada inspirada desde su lectura de la modernidad capitalista ofrece la categoría del barroco como una que caracteriza un *ethos* o estrategia de ordenamiento del mundo de la vida frente a la contradicción específica del hecho capitalista. Como tal, su noción de *ethos* se ancla a una modalidad que es específica a una capacidad de resistencia ante la contradicción de la modernidad capitalista. Por tanto, si bien habría cuatro *ethes históricas* de la modernidad capitalista que se entremezclan en diversos momentos históricos, es posible rastrear la modalidad Barroca de esos *ethes históricas* en un período que expresa sus cualidades contrapuestas: el barroco americano, cuya identidad histórica se ancla a una cultura específica derivada de tal *ethos*.

Como hemos mencionado, una primera comparación en los autores la encontramos en sus nociones sobre la cultura, donde por un lado la lectura sociológica de Morandé apunta a comprender ésta como un espacio de autoobservación y diferenciación respecto de la naturaleza y que puede identificarse mediante un *ethos* o modo de ser desde el encuentro que lo caracteriza. Echeverría, por otro lado, antes entiende la cultura como una actividad que también

apunta a una autoobservación, pero que se hace no desde la naturaleza del entorno y el espacio exclusivamente, sino también en relación con el Otro como amenaza a sus condiciones culturales naturales. La importancia de esta diferencia radica en que permite dar más claramente con el sentido que toma el barroco en cada uno para su interpretación de la cultura, expresando con ello también en dónde y en referencia a qué parámetro se hacen las atribuciones acerca del barroco.

Si bien ambos asocian la idea de un *ethos* (ya sea como estrategia de ordenamiento en Echeverría, ya sea como modo de ser cultural desde el encuentro en Morandé) como gestador de una identidad asociada al período barroco, Morandé apostará por llamar barroco al sustrato originario de la identidad cultural de los pueblos latinoamericano surgido de este *ethos*, siendo tal componente el requerimiento presente en los análisis sociológicos del continente. En cambio, Echeverría encuentra algo así como una identidad Barroca en un período histórico barroco, que, si bien surge del comportamiento de las clases marginales de tal periodo, no es sustantiva a un análisis contemporáneo de la cultura, puesto que la modalidad Barroca del *ethos histórico* preponderó en una época sinónima, pero no con ello determinante ni fijadora de una identidad rescatable. Antes, su análisis rescata el *ethos* y no la identidad, a diferencia de Morandé, quien toma antes la identidad y con ello en referencia a un determinado *ethos* que le dio origen.

Las propuestas de cada autor, creemos, son fundamentales para los intentos de pensar, desde sus disciplinas, formas de retomar un pasado mestizo en función de las ventajas que da el barroco para tales operaciones. El barroco de Morandé hace esto al intentar entregar una identidad anclada a estas formas, mientras que Echeverría lo hace desde un comportamiento de resistencia de la modernidad capitalista que puede ser retomado contemporáneamente. Hemos visto, en ambos, divergencias que son claras y que, especialmente, impugnan trabas epistemológicas en la noción de identidad cultural que Morandé ofrece desde un mirador como el de Echeverría, referente a intentos insuficientes por evitar un sustancialismo de la identidad. Más allá de eso, consideramos este tipo de discusiones fundamentales para pensar ambos problemas como unidos más allá de una mera sinonimia, y en función de reencontrar interdisciplinariamente una pugna acerca de la relación entre América Latina y su modernidad como una construida desde la categoría basal de este trabajo: el barroco.

Referencias

- Arizmendi, L. (2014). Bolívar Echeverría: transcendencia para América Latina. En L. Arizmendi, J. Peña, E. Lillo y E. Piñeiro (Coords.), *Bolívar Echeverría. Transcendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI* (pp. 27-75). Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Arriarán, S. y Beuchot, M. (1999). *Filosofía, Neobarroco y Multiculturalismo*. Itaca.
- Bustillo, C. (1990). *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso*. Monte Ávila Editores.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chiampí, I. (2000). *Barroco y modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Cousiño, C. (1990). *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- D'Ors, E. (1993). *Lo barroco*. Tecnos.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Echeverría, B. (1998) *Valor de uso y utopía*. Siglo Veintiuno Editores.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2010a). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (2010b). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Echeverría, B. (2013, 7 de enero). El guadalupanismo y el ethos barroco en América. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (23), 101-110. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2011.23.376>
- Echeverría, B. y de Mercado, P. (2004). *Destrucción del ídolo ¿Qué dirán?* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gandler, S. (2000). Mestizaje cultural y ethos barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría. *Signos Filosóficos*, 1(3), 53-73. <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300303.pdf>
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de Cultura Económica.
- Gazmuri, C. (1984). Pedro Morandé: "cultura y modernización en América Latina". *Estudios Públicos*, 16, 187-196. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1759>
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós.
- Larraín, J. (2001). *Identidad Chilena*. LOM Ediciones.
- Lezama Lima, J. (1993). *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. Herder.
- Martínez, L. (2011). *Barroco y neobarroco: del descentramiento del mundo a la carnavalización del enigma*. Editorial Universitaria de Chile.
- Mascareño, A. (2019). Pedro Morandé: del barroco a los sistemas sociales. *Estudios Públicos*, 153, 213-236. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/41>
- Morandé, P. (1985). Respuesta al comentario de Cristián Gazmuri sobre Cultura y Modernización en América Latina. *Estudios Públicos*, 19, 233-246. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1718>
- Morandé, P. (1990). Latinoamericanos, hijos de un diálogo ritual. *Creces*, 11(11-12), 8-16. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-186553.html>
- Morandé, P. (1991). La síntesis cultural hispánica indígena. *Teología y Vida*, 32, 43-59. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/15160>
- Morandé, P. (2010). *Ritual y palabra*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Morandé, P. (2017a). *Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Morandé, P. (2017b). *Pedro Morandé. Textos escogidos de antropología cristiana* (S. Brahm, ed.). Ediciones UC.
- Morandé, P. (2017c). *Pedro Morandé. Textos sociológicos escogidos* (A. Biehl y P. Velasco, eds.). Ediciones UC.
- Moraña, M. (1988). Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV(28), 229-251. <https://doi.org/10.2307/4530399>

- Naranjo, R. (2004). Barroco latinoamericano y formación de la razón burocrática contemporánea. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXX(60), 295-310. <https://doi.org/10.2307/4531349>
- Paz, O. (1993). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Seix Barral.
- Paz, O. (2004). *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad* (3.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Sarduy, S. (1987). *Ensayos generales sobre el barroco*. Fondo de Cultura Económica.