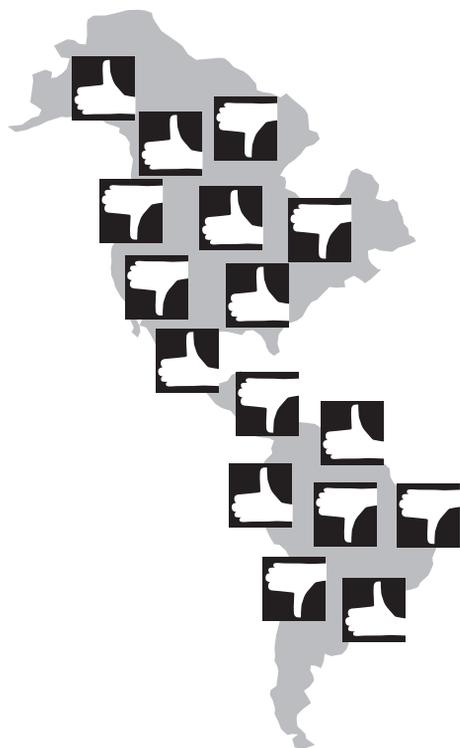


ECUADOR Debate₁₁₂

Quito/Ecuador/Abril 2021

Polarizaciones populistas en las Américas



Fragmentación, polarización y construcción de política en las elecciones del 2021

Elecciones Ecuador 2021 ¿Un retorno a la fragmentación e ingobernabilidad?

Sobre “nuevas” y “viejas” pandemias en América Latina

Conflictividad socio-política:
Noviembre/2020-Febrero/2021

Polarización, fragmentación y competencia en las democracias liberales

Trump y la polarización populista

“Brasil por encima de todo y Dios encima de todos”. El populismo de Jair Bolsonaro

Polarización como base del populismo: el caso de México

La Venezuela de Nicolás Maduro: polarización sin populismo

Consolidando el poder en El Salvador: El caso de Nayib Bukele

Agricultura campesina de la Costa ecuatoriana: realidades y perspectivas

El *ethos* barroco y la historia del Nuevo Mundo

Riesgos e implicaciones estructurales del fenómeno de la corrupción en América Latina

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinoza,
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero, Hernán Ibarra, Rafael Guerrero

Director: Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP
Primer Director: José Sánchez Parga. 1982-1991
Editora: Lama Al Ibrahim
Asistente General: Margarita Guachamín

REVISTA ESPECIALIZADA EN CIENCIAS SOCIALES

Publicación periódica que aparece tres veces al año. Los artículos y estudios impresos son canalizados a través de la Dirección y de los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

© **ECUADOR DEBATE. CENTRO ANDINO DE ACCION POPULAR**

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 51

ECUADOR: US\$. 21

EJEMPLAR SUELTO EXTERIOR: US\$, 17

EJEMPLAR SUELTO ECUADOR: US\$. 7

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 . Fax: (5932) 2568452

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net

Redacción: Diego Martín de Utreras N28-43 y Selva Alegre, Quito

PORTADA

Gisela Calderón/Magenta

ARMADO E IMPRESIÓN

Edwin Navarrete, Taller de Diseño Gráfico

ISSN: 2528-7761

ISBN: número 112: 978-9942-963-57-4



ECUADOR DEBATE 112

Quito-Ecuador • Abril 2021

ISSN 2528-7761 / ISBN 978-9942-963-57-4

PRESENTACIÓN 3 / 10

COYUNTURA

- Fragmentación, polarización y construcción de política en las elecciones del 2021
Julio Echeverría 11 / 23
- Elecciones Ecuador 2021 ¿Un retorno a la fragmentación e ingobernabilidad?
Juan Francisco Camino A. 25 / 45
- Sobre “nuevas” y “viejas” pandemias en América Latina
Santiago Leiras 47 / 58
- Conflictividad socio-política: Noviembre/2020-Febrero/2021 59 / 65

TEMA CENTRAL

- Polarización, fragmentación y competencia en las democracias liberales
Carlos de la Torre 67 / 72
- Trump y la polarización populista
Carlos de la Torre 73 / 88
- “Brasil por encima de todo y Dios encima de todos”.
El populismo de Jair Bolsonaro
Ursula Prutsch 89 / 111
- Polarización como base del populismo: el caso de México
Alberto J. Olvera 113 / 138
- La Venezuela de Nicolás Maduro: polarización sin populismo
Margarita López Maya 139 / 156
- Consolidando el poder en El Salvador: El caso de Nayib Bukele
Vaclav Masek y Luis Aguasvivas 157 / 173

DEBATE AGRARIO RURAL

- Agricultura campesina de la Costa ecuatoriana: realidades y perspectivas
Rafael Guerrero Burgos 175 / 194

ANÁLISIS

- El *ethos* barroco y la historia del Nuevo Mundo 195 / 210
Omar Bonilla y Elena Galvez
- Riesgos e implicaciones estructurales del fenómeno
de la corrupción en América Latina 211 / 220
Tatiana Suárez B.

RESEÑAS

- ¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento
indígena en Ecuador: una historia permanente 221 / 222
- Hegemonías y subalteridades urbanas.
La configuración metropolitana de Quito 223 / 229

El ethos barroco y la historia del Nuevo Mundo

Omar Bonilla* y Elena Gálvez**

El artículo establece un diálogo entre el concepto teórico de Bolívar Echeverría de lo barroco, con algunos trabajos historiográficos que abordan los siglos XVII y XVIII, y que dan cuenta de la formación cultural y política del ente llamado América. Se propone que el concepto antes citado, no se limita a la descripción de un momento histórico específico, sino que permite cuestionar la temporalidad que ha sido conceptualizada como periodo colonial.

Introducción

Los conceptos de “barroco” y de “ethos barroco” desarrollados en varios ensayos del filósofo Bolívar Echeverría, abren un gran abanico de posibilidades de discusión teórica de la Historia y las Ciencias Sociales, especialmente útiles para abordar las problemáticas de las formaciones culturales, políticas y religiosas en la América barroca.

Para mostrar lo anteriormente anotado, retomamos los planteamientos del citado filósofo, para entablar un diálogo con investigaciones históricas contemporáneas, que dan cuenta de los procesos de formación cultural de las sociedades americanas, mestizas, indígenas, salvajes y de diferentes partes del cuerpo social, en las se expone un comportamiento que ocurrió en los siglos XVII y principios del XVIII: los siglos barrocos.

El filósofo Bolívar Echeverría se interesa por el periodo barroco, al identificar en este, la clave de un desarrollo particular de la modernidad o el proyecto capitalista, en el Nuevo Mundo, el cual se habría desviado de un desarrollo “normal” en fusión de una forma crítica de afrontar esta modernidad.

Estos siglos han merecido la atención de trabajos históricos, pues en ellos, historiadores e historiadoras encuentran la conformación de los andamiajes estructurantes de las formaciones y manifestaciones culturales, de lo que hoy llamamos América

* Historiador por la Universidad Autónoma de México. Candidato a PhD en Historia de los Andes (FLACSO-Ecuador). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la UCE- Ecuador.

** Historiadora por la Universidad Autónoma de México. Candidato a PhD en Historia (FLACSO-Ecuador). Coordinadora General del Archivo Visual Amazónico.

Latina. Esta tesis la podemos ver comprobada en trabajos sobre nuevas formas políticas, procesos de mestizaje cultural y de sincretismo religioso.

En este sentido, sostenemos que barroco y *ethos* barroco, no solo refieren a un periodo específico de tiempo en la historia (siglo XVII y XVIII), sino que son una propuesta de corte histórico, es decir, para entender el tiempo histórico desde América Latina.

No obstante, existen pocas discusiones entre los historiadores que abordan estos siglos y el trabajo teórico de Echeverría.¹ Un interesante aporte es el de Carlos Espinosa (2012), quien problematiza el concepto del barroco postulado en la obra de Echeverría; parte de una crítica a las categorías como *estetización de la vida* y valor de uso, en el primer caso, sería asumida por Echeverría de la historia del arte, y en el segundo caso, de la economía política clásica heredada de David Ricardo a través de Karl Marx. Espinosa propone utilizar en lugar de dichos conceptos, el de fetichismo y del poder pastoral para dar cuenta del barroco.

Isaac García (2020), recientemente ha reivindicado contribuciones a la filosofía de la historia en diferentes ensayos de Echeverría, incluyendo sus comentarios la crítica de la economía política, no obstante el ensayo de García, enuncia los posibles nodos más que evaluar los desencuentros entre Echeverría y los historiadores.

Una primera referencia a la tensión entre el paradigma de lo barroco de Echeverría y, la historiografía del barroco latinoamericano, la encontramos en un comentario del historiador Hernán Ibarra en 2003, señalando que: “Echeverría no ha considerado suficientemente otras versiones sobre la historicidad de América Latina”, y observa:

[...] Se requiere una discusión que integre la etnohistoria y la historia de las mentalidades que ya han realizado importantes contribuciones a la comprensión de los procesos de la implantación de la modernidad. [...] De modo que queda abierto un diálogo o una polémica entre historia y filosofía (Ibarra, 2003).

Con lo expuesto en párrafos anteriores, el artículo busca contribuir a esclarecer cuáles fueron las contribuciones de Echeverría a la historia del barroco latinoamericano, y analizar los nodos y tensiones que se expresan en este diálogo, con las in-

1. Un ejemplo sintomático es el hecho de que Silvia Rivera Cusicanqui (2010), en su texto *Principio Potosí Reverso*, parte de una interesante tesis al colocar a Potosí como el centro de la modernidad, planteando la existencia de una modernidad barroca e incluso un *ethos* barroco; sin embargo, resulta llamativa la ausencia de referencias a Echeverría, a pesar de usar sus conceptos de forma similar. Para definir la modernidad –la autora–, plantea un diálogo con el filósofo-teólogo Enrique Dussel y, para la definición de *ethos* remite al concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu.

vestigaciones recientes, que a nuestro entender, han realizado aportes a la historia barroca.

Lo barroco: tiempo y proyecto

Hablar de un “modo de vivir” barroco, nos dice el filósofo Bolívar Echeverría, es traspasar los límites de este calificativo, de cuestiones formales normalmente circunscritas al campo de las obras de arte, para transitar a un conjunto de fenómenos culturales de los que buscamos explicación, dichos fenómenos rodean las creaciones artísticas barrocas, pero no se limitan a referirlas (Echeverría, 1998: 11).

Para ello, el concepto de barroco por sí mismo es limitado, requiere ser acompañado del concepto de “*ethos* histórico”, el cual se refiere al espíritu de una época.² *Ethos* histórico es el conjunto de actitudes cotidianas que definen un proyecto social, existen distintos *ethos* históricos de la modernidad capitalista, que se ubican tanto en el sujeto como en el objeto.

El “*ethos* barroco” en este sentido, más que un momento histórico delimitado y específico, es un conjunto de expresiones culturales que muestran el nacimiento de un proyecto civilizatorio o de modernidad en América, en palabras de Echeverría:

Determinados fenómenos culturales que se presentan insistentemente al historiador en los materiales provenientes de los siglos XVII y XVIII, y que se solían explicar sea como simples rezagos de una época pasada o como simples anuncios de otra por venir, se han ido ordenando ante sus ojos con un considerable grado de coherencia y reclaman ser comprendidos a partir de una singularidad y una autonomía del conjunto de todos ellos como resultado de una total totalización histórica capaz de construir ella sola una época en sí misma. Se trata de una abigarrada serie de comportamientos y objetos sociales que, en medio de su heterogeneidad, muestran sin embargo una cierta competencia entre sí [...] (1998: 38).

Esta coherencia interna de las manifestaciones históricas de los siglos XVII y XVIII, nos muestran un proyecto de modernidad a través de una totalización cultural (Echeverría, 1998: 11), y la posibilidad de comprender la formación nada menos que de América, o el Nuevo Mundo, no solo como un sitio geográfico de formas diversas y folklóricas o exóticas, sino como un concepto de formación histórica, una síntesis de tiempos, por tanto un concepto de teoría de la historia, que permite problematizar la periodización de los discursos historiográficos en América.

2. Bolívar Echeverría (2003), retoma Max Weber, quien habla del surgimiento del capitalismo con base en una “ética” o “moral protestante”, sin la cual no habría sido posible pensar el surgimiento del capitalismo.

Entonces podemos entender o interpretar el concepto de “*ethos* barroco” como la conjunción de tiempos activos: las reminiscencias del pasado; los procesos de formación existentes en el presente; y la posibilidad de un proyecto a futuro de modernidad. Lo anterior se aproximaría al método del historiador Reinhart Koselleck (2001:37).

El concepto de “*ethos* barroco”, es una propuesta para entender la formación activa de un proyecto de modernidad dentro del capitalismo, sintetiza el juego de tiempos históricos, antes referidos, visualizando las contradicciones, los choques culturales, y con base en ello, permitir que veamos el sincretismo, la hibridación, el mestizaje como un proceso y no como un hecho. La propuesta de Bolívar Echeverría sobre el “*ethos* barroco”, no intenta profundizar en el conocimiento histórico, sino que retoma este tiempo para indagar en las pistas, en cuanto a procesos de formación sociocultural, que nos permiten comprender esa “modernidad alternativa” que se habría desarrollado en América (Espinosa, 2012: 68).

¿Por qué lo anterior es importante para la historia de América? El *ethos* barroco sitúa su nacimiento en los siglos XVII y XVIII, como un proyecto de modernidad que se desarrolla con conciencia y no simplemente como un devenir espontáneo, o guiado por Occidente, lo cual abre la posibilidad de buscar, cuál fue el rol activo de los nuevos sujetos modernos o barrocos de América. El complejo encuentro de dos mundos, es el nacimiento, nos dice Echeverría, de la “utopía moderna” mucho más influida por la praxis de ciertos peninsulares e indígenas y jesuitas que por la influencia de la corona española (Echeverría, 1998: 59).

El citado proyecto de modernización consciente, fue anotado por el historiador Mark Thurner para dar cuenta del nacimiento del Perú, en el mismo sentido que el nacimiento de América como un proyecto de modernidad, no como un país, ni como un reservorio de imaginación exótica, sino como un proyecto de la modernidad global: “Perú fue seguramente, el producto colectivo de un transoceánico intercambio de cuerpos y anticuerpos, fluidos y metales” (Thurner, 2012: 25).

La dinámica global de intercambio y de encuentros culturales fue dónde finalmente, las ideas y nociones, así como el conocimiento y los discursos se transformaron, se inventaba América, pero también Europa. América y en particular el Perú, habrían nacido como parte de un proyecto global, de acuerdo a Thurner:

Bien entendido en sus propios términos cambiantes, este Perú no solo provincializa Europa; también provincializa los debates indios y europeos sobre la historia y su teoría (2012: 27).

Así, el surgimiento de América es un fenómeno global, es una ventana para contemplar la constitución del proyecto moderno que originó América pero; también abre la posibilidad de plantear una crítica al discurso de la historia colonial, en tér-

minos tanto del eurocentrismo como de la periodicidad. En otras palabras, no existe un “periodo colonial”, este periodo de tiempo puede y tiene que ser desagregado y complejizado: “Se puede argumentar que la historia nacional moderna, no es una invención europea del siglo XIX que posteriormente se exportó a las colonias, sino una invención colonial moderna temprana que surgió primero o, en cualquier caso, de manera más decisiva en las Indias/Américas, y luego se transformó en una republicana anti-imperial” (Thurner, 2011: 12).

Bajo este mismo argumento de desmitificar el relato colonial imperante, Jorge Cañizares (2007), se remite al siglo XVII. Siglo en el que –para el autor–, se dieron las primeras disputas epistemológicas, con base en un examen crítico de las primeras crónicas del siglo XVI, al mirar en estas un sin fin de intereses económicos, políticos y morales con respecto al Nuevo Mundo, lo cual originó falsedades y exageraciones.

La importancia del ejercicio intelectual que tuvo lugar en los siglos barrocos, consiste –según Cañizares–, en que este influyó de forma decisiva al desarrollo del pensamiento europeo, particularidad que posibilitó el nuevo e influente pensamiento americano, es justamente la necesidad del sujeto de comprenderse a sí mismo, un esfuerzo intelectual de grandes dimensiones en contra posición a la conveniencia de quietud de Europa. De acuerdo a Cañizares:

[...] los escritores hispanoamericanos también articularon una poderosa creativa crítica de las epistemologías eurocéntricas. Como producto de la Ilustración hispanoamericana así como de la cultura barroca, la epistemología patriótica expuso los defectos y las limitaciones de los europeos que buscaban escribir historias naturales del Nuevo Mundo y sus pueblos (2007: 24).

Cañizares y Echeverría, plantean los siglos barrocos, como un proyecto de modernidad y, coinciden con Thurner, en que son la emergencia de una modernidad global con una centralidad en América, donde se gestaron procesos de formación social, que continúan vigentes y, cuyos conceptos son esenciales para las ideas acerca del proyecto de modernidad global. Lo anterior coincide con el argumento del *ethos* barroco como un proyecto de crítica histórica, que parte necesariamente del presente:

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: 25).³

3. Las cursivas son del texto.

El concepto de *ethos* barroco, al ser un cuestionamiento sobre la historia y constitución del ente América, permite establecer diálogos, relaciones y claras influencias que desmitifican la centralidad de la historia europea.

Contradicciones barrocas y el origen del mundo moderno

Una de las características más destacadas en el barroco de Echeverría, así como la nueva historia Intelectual creada por Elías Palti, será el carácter contradictorio que albergó el periodo barroco, donde la tradición y las nuevas formas políticas culturales pugnan, pero también es caracterizado como momento de inauguración de América Latina y el periodo moderno.

Para Echeverría, el periodo donde se gesta el “paradigma de lo barroco” es en pleno siglo XVII, cuando se desplegaron un conjunto de contradicción entre lo “tradicional y lo moderno”, generando una “convivencia esquizoide de tradicionalismo y búsqueda de novedades, de conservadurismo y rebelión, de amor a la verdad y culto al disimulo, de cordura y locura, de sensualidad y misticismo, de superstición y racionalidad, de austeridad y ostentación” (1998: 123).

El carácter contradictorio y evasivo, sostenido en un inmenso conjunto de imágenes y obras de arte, logró que esta época se asuma así misma como una época “de oro” (Echeverría, 1998: 122), situación a la que Echeverría invita a desmitificar como parte del discurso crítico que maneja, que para el caso, supone develar lo que esconde esa época, destruir su apariencia dorada y explorar las diferentes violencias que se encuentran atrás de estos fenómenos culturales: observar ahí la forma en que se sacrifica el mundo de la vida, el papel que juega la mercancía y las diferentes convergencias y desgarramientos que tendrá esta cultura bajo la modernidad capitalista.

La propuesta de indagación de Echeverría, sería opuesta a la historia político intelectual de Elías Palti, quien intenta mostrar por qué “no podemos transponer ideas de un contexto conceptual a otro distinto sin violentar la lógica que ordena las redes significativas” (2018: 16), y por tanto el barroco debería explicarse precisamente a partir de los discursos y las redes conceptuales propias de su periodo, y no de un proyecto político ni de ideas externas al mismo. Sin embargo, pese a las divergencias metódicas de ambos autores, hay indudables valoraciones equivalentes.

Echeverría considera el siglo XVII, como una etapa de transición que se encuentra aún contenida y suspendida por instituciones tradicionales que regulan la vida social, con un momento de emergencia del mercado mundial y el intercambio capitalista:

Dos protagonistas se disputan así el cuerpo social y el escenario histórico del siglo XVII. Son los personajes centrales de dos dramas que se ignoran mutuamente -el primero, el que termina, que se encuentran más a sus anchas en el registro de la historia político-religiosa-; el segundo, el que comienza, que se desenvuelve mejor en el de la historia económico-política. Rige entre ellos un pacto de no agresión primaria, pues se saben, cada uno por su lado, faltos de fuerza para eliminar definitivamente al otro; pacto a partir del cual se malentienden y desencuentran sistemáticamente en sus esfuerzos por servirse y aprovecharse el uno del otro (Echeverría, 1998: 128).

Para Echeverría, en el barroco histórico ocurrió esta gran tensión entre la economía capitalista y la sociedad tradicional, que permitirán un conjunto de fugas a una crisis inevitable. En esta tensión, la forma que adquiere la cultura trata de afirmar el valor de uso, sin rebelarse contra el valor que lo somete, adquiere con lo anterior la forma de fuga, evasión y recreación (Echeverría, 1998: 176).

En contrapartida, la aproximación que hace Palti es en torno a la *política moderna*. Su interés tiene que ver con el origen de la política moderna, que tradicionalmente fue atribuida a la ilustración francesa (Foucault, 1985) o alemana (Koselleck, 1993), pero indagando en los tratados, ensayos y obras de arte, su origen dataría del siglo XVII y situada en el mundo ibérico. Este origen ocurre con la disolución del campo de lo político por un doble exceso, de acuerdo a Palti:

Por un lado, la comunidad, la cual indica todo aquello que la soberanía excede a la figura del soberano (el principio de lo social). Pero en el otro extremo encontramos este exceso opuesto (el principio de lo político), que indica todo aquello del soberano que excede a la comunidad y la constituye como tal. Estos principios ahora se distinguen uno de otro, y se establece entre ellos una relación al mismo tiempo inescindible y conflictiva (2018: 64).

De acuerdo a Palti, la emergencia de la separación de los ámbitos sociales y políticos, divinos y terrenales, presente en la pintura de El Greco, *El entierro del Conde de Orgaz*, expresa la separación de los cuerpos terrenales y místicos, del rey, y las autoridades políticas como los mediadores, y es precisamente en esa mediación que surge el concepto de soberanía:

En última instancia, lo que subyace a la oposición entre soberanía y pacto, es un fenómeno mucho más crucial: la apertura de lo político, es decir, la apertura de un nuevo horizonte que se despliega a partir de la diagonal abierta por la incongruencia constitutiva de la comunidad respecto de sí misma, y que establece el terreno del cual los debates y las prácticas políticas habrán de desenvolverse. [...] Tras el quiebre la idea de comunión inmediata de la sociedad respecto de sí, su conformación solo puede ser el resultado de un cierto trabajo, que es precisamente, *el trabajo de la política* (Palti, 2018: 65).

El quiebre que representan los conceptos de soberanía y política, y la ruptura entre soberanía y gobierno traerán como consecuencia discursos de emancipación

y democracia y, el caso latinoamericano es el mejor ejemplo de este quiebre (Palti, 2018: 125). De ahí que, donde Echeverría encuentra en el siglo barroco y en su desmitificación el origen del *ethos* latinoamericano, y la presencia de formas de resistencia al mundo de la valorización del valor, Palti observa el inicio de la política moderna y del republicanismo americano.

La geografía barroca y la centralidad del mundo

La historia nos muestra cómo los siglos barrocos XVII y XVIII tenían una geografía del poder muy diferente a la que vemos ahora, la centralidad del mundo no radicó exclusivamente en Europa, América tenía nodos globales y ello se expresó sobre todo, en los virreinos de Perú y México, sitios emblemáticos de la temprana modernidad, en la medida en la que fueron escenario del intenso intercambio de tradiciones culturales, bienes que alumbraron un nuevo proyecto global, de ello nos quedan solo trazas urbanas, edificaciones y parte de los paisajes del proyecto de modernidad barroca.

Osorio da cuenta de cómo en este periodo, Lima fue la ciudad más moderna del mundo (2008:1). Argumenta que en la ciudad de Lima, tanto sus espacios como sus edificaciones fueron la expresión de la imaginación barroca. Los comerciantes, la nobleza y los rituales plebeyos que tomaban lugar en este sitio -como parte de su cotidianidad-, fueron la constatación de la construcción de un proyecto de modernidad propio, tan importante que convirtió a Lima en una de las ciudades centrales del mundo global, potenciada por la inmensa riqueza minera del Potosí (2008: 2).

Las manifestaciones a las que hace referencia esta autora, no se limitan a la descripción de las formas híbridas del Virreinato del Perú y la cabeza de éste, con sede en Lima, sino a una modernidad en el más literal de los sentidos. Transforma la manera en la que se entiende la modernidad a una escala global, no solo de la modernidad americana sino de una modernidad imperial. Osorio utiliza el concepto de “imaginación barroca”, el cual entendemos como la expresión de muchas manifestaciones nunca antes vistas en el mundo en un solo espacio, y que abarca los distintos niveles de análisis de la historia. La economía, el comercio, los rituales y la política que se dieron en Lima durante un siglo barroco son, para Osorio, la expresión de un proyecto de modernidad (2008: 16).

El historiador Carlos Marichal se refiere a la centralidad americana, en la configuración de la economía y geografía de intercambio global, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, como dos siglos en los que la plata de las minas americanas representaron el 80% de la producción mundial de este precioso metal (Marichal et al.,

2017: 37); la plata americana y su circulación abrieron nuevas rutas de intercambio entre América, Europa, el Oriente Próximo y Asia, consolidándose como el medio de intercambio comercial dominante para una amplia gama de transacciones (Ídem).

Lo anterior, coincide con la teoría postulada por André Gunder Frank en su texto *Re-orientar* (2015), al señalar que la plata americana permitió la emergencia de la centralidad económica Europea, en la medida en que ésta le sirvió para cubrir su déficit comercial. Básicamente Europa se convirtió en un exportador de plata, otorgándole mucho poder y una centralidad económica e ideológica, configurándose de esta forma el inicio del eurocentrismo.

A lo anterior debemos agregar una serie de mercancías americanas que modificaron la cultura del consumo europeo, tales como la grana cochinilla mexicana -un tinte muy codiciado y usado por muchos de los artistas más reconocidos de Europa-, el tabaco y el azúcar, entre los productos más importantes, cuyas trayectorias geográficas y culturales son analizadas en el texto de Marichal (2017:37).

Sincretismo religioso y sujetos del barroco

Cuando hablamos de sincretismo religioso se tiende a oponer dos tradiciones culturales y mirar cómo estas generaron unas nuevas. En este apartado, sin embargo, siguiendo las tesis de Bolívar Echeverría, mostraremos cómo el sincretismo religioso tuvo un lugar importante en la configuración del andamiaje del poder político y quiénes fueron los sujetos protagónicos de dicho proceso.

Para ello nos remitimos al artículo que Echeverría dedica a la Compañía de Jesús, cuyos miembros estuvieron presentes en América desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, y cuya expulsión del continente, en el pensamiento de Bolívar Echeverría significaría la cancelación del desarrollo del proyecto de modernidad que se gestaba en América, definiéndolo como:

El “proyecto” histórico espontáneo que inspiraba de manera dominante la vida social en la América Latina del siglo XVII no era el de *prolongar* (continuar y expandir) la historia europea, sino un proyecto del todo diferente: *recomenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización. El proceso histórico que tenía lugar allí no será una variación dentro del mismo esquema de vida civilizada, sino una metamorfosis completa, una redefinición de la “elección civilizatoria” occidental; no habría sido solo un proceso de *repetición modificada de lo mismo* sobre un *territorio* vacío (espontáneamente o por haber sido vaciado a la fuerza) –un traslado y extensión, una ampliación del radio de vigencia de la vida social europea (como sí lo será más tarde el que se de en las colonias británicas)–, sino uno de *re-creación completa de lo mismo*, al ejercerse como transformación de un *mundo* pre-existente (Echeverría, 1998: 26).⁴

Las cursivas son del texto.

El nuevo sujeto americano no puede nacer sino hasta el siglo XVII, debido a que el siglo XVI es un momento en el que se limitan las condiciones de reproducción material de todos los sujetos dado que nueve décimas partes de la población indígena desaparece por diversas causas y con ellas sus universos culturales, en el siglo XVI se completa y agota la problemática de la Conquista (Echeverría, 1996: 24).

Es en el siglo XVII que esta situación tiende a estabilizarse, la población y la economía comienzan un auge y surge el proceso de mestizaje y con él los sujetos americanos, modernos barrocos.

¿Quiénes son estos sujetos? y ¿cuál es su rol en la construcción de lo barroco? son preguntas que consideramos necesarias formular, pues hasta ahora tanto los historiadores antes citados, como Echeverría, han insistido en la necesidad de ver a América y sus habitantes como agentes activos o sujetos, que hacen su historia y convierten a América en un proyecto de modernidad y en un ente central en la constitución de lo moderno. Estos sujetos son de distinta índole, no obstante Bolívar Echeverría destaca a la Compañía de Jesús como una institución que conformó un proyecto de modernidad global simultáneo al barroco, de alguna forma son sujetos del barroco. Tal característica le viene dada por el hecho de ser un sujeto moderno, cosmopolita que recorre el mundo y responde a los problemas planteados de uno y otro lado del mar Atlántico, su presencia en el largo siglo barroco es transversal se encuentran en las cortes europeas y también en los insólitos paisajes del Nuevo Mundo, son en este sentido el sujeto de las conexiones globales:

Todos conocemos las historias fabulosas que se cuentan de la Compañía de Jesús; historias que llevan a sus miembros desde las cortes europeas y sus luchas palaciegas por el poder, desde su participación política soterrada en la toma de decisiones económicas y de todo tipo de los gobiernos europeos, hasta escenarios mucho más abiertos, rudos y populares, en las misiones evangelizadas de ultramar (Echeverría, 1996: 30).

Tanto el proyecto jesuita como sus miembros, se podrían definir como modernos en toda la expresión de la palabra, son sujetos que conectan el mundo e inicia procesos de ocupación territorial, conexión de sitios remotos como la Amazonía a través de poderosos aparatos de propaganda moderna.

En la segunda mitad del siglo XVII, la historiadora del arte Carmen Fernández-Salvador (2018), señala la creación, programa iconográfico de la Iglesia de la Compañía de Jesús en Quito. Este programa -nos dice la historiadora-, se construye a través de un diálogo con las misiones jesuitas que se desarrollaban en el área del Amazonas y que refleja una de las principales preocupaciones de esta institución, que consistía en ir conquistando y borrando la noción de frontera, una necesidad

por ir conquistando las fronteras físicas y simbólicas e integrar territorios que en el imaginario europeo y americano habían sido calificadas como espacios lejanos y míticos (Fernández-Salvador, 2018: 18).

Estas fronteras han sido entendidas como periferias pero, en el siglo XVII, despertaban el interés del imperio por ser conocidas y ocupadas, papel que los miembros o misioneros de la Compañía de Jesús acogieron como un proyecto propio, en el cual se podrían implementar los valores católicos y llevar a cabo obras atravesadas, guiadas por la evangelización y el martirio misionero, dislocando las centralidades a través de novedosos y potentes aparatos de propaganda moderna, como lo son los proyectos iconográficos de sus distintas iglesias a lo largo y ancho de América. En el caso de la Iglesia en Quito, Fernández-Salvador refiere:

La novedad de este análisis radica en que, lejos de centrar la atención en Quito como lugar de producción artística, sitúa al programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Jesús en diálogo tanto con el trabajo misionero en la frontera amazónica como con las preocupaciones apostólicas de la orden a escala mundial (Fernández-Salvador, 2018: 15).

Sus mensajes son puestos en el corazón de las centralidades políticas y administrativas, trayendo a la memoria los sitios alejados, colocándose a sí mismos como los miembros de un proyecto humanístico, moral, científico y no solo religioso. Con base en el uso de la imagen, la cual era universal o pensada para distintos públicos de la modernidad, al respecto Fernández-Salvador señala:

Las imágenes que se exhibían en la iglesia de la Compañía de Jesús no se dirigían únicamente a un público homogéneo y local, sino también a la mirada del huésped temporal, muchas veces los nuevos cristianos de la Amazonia. [...] En este sentido los jesuitas son un espejo de la historia americana que dio inicio en el siglo XVII tiene como espejo la historia de la Compañía de Jesús institución que según Echeverría tenía un proyecto modernizador con poblaciones indígenas, integración de territorios de alcance global (2018: 16-20).

Otro sujeto indispensable, en este proceso barroco americano, está constituido por los indios, éstos según Echeverría, son “Alonso Quijano y los indios”. Estos a su vez son de dos clases, el indígena que huye a sitios cada vez más insólitos para no ser atrapado por los nuevos procesos de vida y, aquellos que permanecen y que son finalmente quienes construirán este nuevo sujeto moderno/barroco de América:

Fue precisamente la parte indígena de esa población, descendiente de los vencidos y sometidos en la Conquista, la que emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción de una vida civilizada en América, la que impidió que se marchitara la nueva civilización impuesta por los conquistadores. Para hacerlo, y ante la imposibilidad manifiesta de

reconstruir sus mundos antiguos -tan ricos y complejos como fueron, pero a la vez tan frágiles-, reactualizó el recurso mayor de la historia de la civilización humana, que es la actividad del mestizaje cultural, instaurando así el que habría de ser el primer compromiso identificador de quienes más tarde se reconocerán como latinoamericanos. Llevó a cabo, no un traslado o prolongación de la civilización europea -ibérica- en América, sino toda una repetición o re-creación de la misma (Echeverría, 2006).

Bolívar Echeverría tuvo un debate con el historiador Edmundo O'Gorman, sobre la condición de América como un ente inventado. Para O'Gorman, América no existió antes del descubrimiento y su identidad se adquirió a través de cronistas y viajeros Europeos en un primer momento y, posteriormente, de intelectuales criollos (O'Gorman, 2010). Echeverría encuentra que son los indios, particularmente aquellos que habían migrado a las ciudades, quienes deben realizar esta invención:

Pero lo más importante y sorprendente de todo esto es que fueron los mismos indios quienes asumieron la agencia o subjetividad de este proceso, su ejecución; hecho que llevó a que éste se realizara de una manera tal, que lo que esa reconstrucción iba reconstruyendo resultaba ser algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. De ella resultaba una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo mismo de su código precisamente por los restos sobrevivientes de ese código civilizatorio indígena (Echeverría, 2006).

Con base en lo anterior, las discusiones acerca de las formas híbridas de las manifestaciones culturales adquieren sentido, como el culto extendido a la Virgen de Guadalupe, donde se pueden encontrar los indicios de la praxis india en la construcción del Nuevo Mundo o la invención de América:

Los indios americanos integrados en la vida cotidiana de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo XVII, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea -empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos-, ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o "teatralización absoluta", la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo "de la realidad", ortodoxo y castizo (Echeverría, 2010).

En lo referente a su comentario sobre Pedro de Mercado, a Echeverría le interesa mostrar que el texto de Mercado se presenta como un manual de la guerra espiritual, dirigido a los buenos cristianos contra el vicio de las murmuraciones de los malos cristianos. En la introducción de la publicación observa García (2020), Echeverría muestra que además de un gran filósofo es un gran historiador. Destaca además el valor histórico de la obra de Pedro de Mercado, que él mismo ayudó a editar y publicar:

Muchos e importantes son los aspectos de este libro del padre Mercado que pueden llamar la atención de los estudiosos. De todos ellos quisiera destacar solamente dos: uno, que muestra una cierta característica de la doctrina cristiana predicada cotidianamente por los jesuitas del siglo XVII y que suele estar oculta en las presentaciones “oficiales” de la misma; otro, que da testimonio del estado en el que se encontraba el cristianismo y la sociedad americana en la primera mitad del siglo XVII (Presentación de Echeverría en el libro *Destrucción del ídolo. ¿Qué dirán?* de P. Mercado).

Observa que la doctrina jesuita, y la desplegada particularmente en Quito, poseía rasgos anticapitalistas como un proyecto de modernidad alternativa. Su esfuerzo y referencias son bastas a la hora de establecer la semblanza del jesuita Mercado. No obstante, sus tesis podrían ser puestas en duda, al señalar que estas doctrinas tienen una característica exclusivamente americana y no oficial, pues los proyectos jesuitas se correspondían con un carácter global y articulado, como se puede colegir de la circulación de las Cartas Anuas, libros tratados y el manejo de la imprenta jesuita.

La virgen ya representa un primer momento de un proyecto barroco originado en el siglo XVI y presente en el siglo XVII, Echeverría repite este argumento a la hora de pensar la identidad indígena, misma que, siguiendo el un procedimiento barroco le recuerda al Quijote: los indios crearon una puesta en escena sobre las bases de los elementos traídos por los conquistadores y los vestigios de los prehispánicos:

Al llevar a cabo esta “puesta en escena absoluta”, esta representación barroca, los indios que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos vienen a sumarse a todos aquellos seres humanos que pretendían en esa época construir para sí mismos una identidad propiamente moderna, sobre la base de la particularización capitalista de la modernidad. Y viene a sumarse, específicamente a uno de esos intentos de construcción de una identidad moderna, al que aparece ya a finales del siglo XV en Italia y en la península ibérica y que conocemos como el “*éthos* barroco”. [...] Así como esta variedad barroca de la humanidad moderna acepta ese sacrificio convirtiéndolo en una reivindicación de segundo grado de la vida concreta y de sus bienes, así también, sumándose a ella, los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su antigua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla (Echeverría, 2008: 110).

Estas manifestaciones están conducidas por la emergencia del sujeto mestizo, que vendría a integrar las diferentes manifestaciones culturales. Para Serge Gruzinski la Virgen de Guadalupe, además de ser una imagen sincrética entre los cultos prehispánicos con la tradición católica, es una figura que representa una tradición política que tuvo lugar en México de manera común consistente en sobreponer los espacios de culto, que tenían un objetivo de sustitución de un dios por el otro, sin embargo, este ejercicio pronto fue mostrando que asumir una nueva religión para los “indios” implicó

también una negociación, de la cual surgió una nueva religión ni indígena ni española y, ello constituye un efecto “admirable de la imagen barroca” (Gruzinski, 2012: 104).

La descripción de un sujeto americano activo, en resistencia y negociación de su propia relación es otro aspecto común en los debates historiográficos con la hipótesis antes citada de Echeverría. Un caso descollante lo encontramos en el texto “Imperial subjects” de Fisher y O’Hara (2009), que da cuenta de las tensiones y los acuerdos de los grupos subalternos para negociar las condiciones dentro del imperio, colocar límites a condiciones de exclusión, crear pactos de reciprocidad e incluso conquistar espacios de autonomía como fueron las repúblicas de indios, así como la importante agencia de esclavizados africanos para negociar su situación.

Una panorámica sobre los diferentes grupos, puede tensionar la idea de una modernidad mestiza, como parte del proyecto barroco enunciado por Echeverría, pues el pacto barroco fue compuesto por diferentes grupos sociales y no necesariamente eran mestizos ni negociaban condiciones de integración, a menos que como parte de esta integración se entienda también un grado autonomía presente en las repúblicas de indios, por ejemplo.

Entre los sujetos no explorados por Echeverría, se encuentran las mujeres. Un caso singular ocurre en Quito, donde amparadas por el pluralismo jurídico del siglo XVII, logran una serie de conquistas que incluyen el monopolio sobre las pulperías, los frecuentes accesos a cacicazgos en el caso de las indígenas, ser propietarias de dote y rentistas en el caso de las criollas y mestizas, y una casi segura victoria en los litigios, que no se volvería a repetir posteriormente. Sobre esta presencia notable, la historiadora Kimberly Guaderman (2003), destaca -al punto quizás de exagerar-, que se puede poner en tela de juicio, la existencia del patriarcado durante el barroco.

Todos estos sujetos se encontraban ante la tarea de construir un mundo, y al parecer eligieron hacerlo con base en una teatralidad, que les permitió vivir lo invivible y deformar tanto la cultura occidental como para convertirla en algo nuevo.

Un balance final

Las investigaciones recientes sobre el periodo, validan muchas de las tesis de Echeverría sobre el barroco y su importancia para la modernidad americana: dan cuenta de un régimen de pacto, intercambio y proyección global, además muestran elementos de resistencia por parte de los sujetos locales, que en la historiografía barroca evidencian más pluralidad de pliegues que en el discurso de Echeverría.

A pesar de estas representaciones comunes, es evidente una falta de diálogo entre el discurso filosófico de Echeverría y la historiografía barroca. Desencuentro posi-

blemente causado por una aproximación no siempre referenciada de historiadores por parte de Echeverría, que ocasionó que se mantenga aislado de los espacios de los historiadores, sin ser considerado dentro del marco teórico de estos.

La interlocución normalmente fue dirigida hacia la historia del arte (Espinosa, 2012), y entre los historiadores del barroco se privilegió a aquellos que se dedicaron al mundo mediterráneo, con excepción de Edmundo O'Gorman. Esto ocasionó que la perspectiva de Echeverría no se nutra de las perspectivas historiográficas, al tratar el Barroco también como una parte constitutiva y vigente de la cultura, y al referir a sus potencialidades y límites, a la hora de pensar la revolución y por tanto el futuro.

Así mismo, el *ethos* barroco es un concepto que puede enriquecer un debate historiográfico que muchas veces se encuentra arraigado en las bondades del pacto colonial barroco, precisamente dentro del horizonte de apariencias que presentó esa formación cultural, y podría ser proclive a una historiografía blanqueada y colonial, si no se atienden las diferentes tensiones que hay en estas formas, tensiones que fueron muchas veces estudiadas por Echeverría.

Bibliografía

Cañizares-Esguerra, Jorge

2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. FCE. México.

Echeverría, Bolívar

2010. *Modernidad y blanquitud*. ERA. México.

2008. "El *ethos* barroco y los indios". En *Revista de Filosofía "Sophia"*. N° 2 (enero-julio). CCE. Quito.

2006. "Alonso Quijano y los indios. (Meditaciones sobre el barroquismo I). Presentado en el Congreso Internacional "1605: Las universidades y el Quijote". Universidad de Alcalá-España. Recuperado de: <https://n9.cl/z753u>.

1998. *La modernidad de lo barroco*. ERA-UNAM. México.

1996. "La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina". En *Procesos: revista de historia*. N° 9. UASB. Quito.

Espinosa, Carlos

2012. "El barroco y Bolívar Echeverría: Encuentros y desencuentros". En *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, N° 43. FLACSO- Ecuador. Quito. Recuperado de: <https://n9.cl/3mfy>.

Fernández-Salvador, Carmen

2018. *Encuentros y desencuentros con la frontera imperial: La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y la misión en el Amazonas (siglo XVII)*. Iberoamericana. Vervuert.

Fisher, Andrew B. & O'Hara, Matthew (Eds.)

2009. "Imperial subjects: Race and identity in colonial Latin America". Duke University Press. New York.

Foucault, Michel

1985. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Planeta- De Agostini. España.

García, Isaac

2020. La historia, El capital y el *ethos* barroco. Una aproximación a la mirada histórica de Bolívar Echeverría". En *Revista Ciencias Sociales*, N. (1) 42. UCE. Quito.

Gauderman, Kimberly

2003. *Women's Lives in Colonial Quito: Gender, Law, and Economy in Spanish America*. University of Texas Press. Austin.

Gruzinski, Serge

2012. *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Traducido por Utrilla, Juan. FCE. México.

Ibarra, Hernán

2003. "Bolívar Echeverría, la filosofía y las ciencias sociales". 31 de mayo. En *Diario Hoy*.

Koselleck, Reinhart

2001. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós. Barcelona.

1993. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Barcelona.

Marichal, Carlos; Topik, Steven y Zephyr, Frank (Coords.)

2017. *De la plata a la cocaína: Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*. FCE-El Colegio de México. México.

O'Gorman, Edmundo

2010. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. FCE. México.

Osorio, Alejandra B.

2008. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. The Americas in the Early Modern Atlantic World. Palgrave Macmillan. New York.

Palti, Elías

2018. *Una arqueología de lo político: Regímenes de poder desde el siglo XVII*. FCE. México.

Turner, Mark

2012. *El nombre del abismo. Meditaciones sobre la historia de la historia*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

2011. *History's Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography*. University Press of Florida. Gainesville.