

# REVISTA PORTO

---

Programa de Pós-Graduação em História da UFRN

Volume 3 | Número 4 | 2016.2

**América Latina y la Modernidad: los desafíos del Barroco**  
**Latin America and modernity: the challenges of the Barroco**

*Héctor Godino*

*Professor da Facultad de Administración de la Empresa (UCALP) y Facultad de Abogacía (USAL)*  
*Doutor em Filosofia, Facultad de Filosofía (Universida Católica de Santa Fé)*

Revista Porto 4 (3): 93-110 [2016]

Recebido em 20/08/16 – 17/10/16

REVISTA PORTO

**Resumen:** En este artículo buscamos cuestionar la concepción unívoca de la modernidad, mostrando que se puede encontrar en la experiencia latinoamericana una de las alternativas posibles y con plena vigencia. Recorrer ese otro camino requiere atreverse a ir más allá de cierto racionalismo que intenta restringir del ámbito de investigación lo afectivo y libidinal, y su recuperación coincide con la apertura a una realidad mucho más rica manifestado en nuestros pueblos. Para expresar nuestra propuesta retomamos críticamente el concepto de Barroco pregonado por Bolívar Echeverría, como un *ethos* con características propias, con el aporte de Methol Ferré, Pedro Morandé y la corriente literaria que en el siglo XX buscó establecer las características que pudiesen describir compleja y rica trama que constituyen la experiencia latinoamericana.

**Abstract:** The purpose of this article is to question the unique concept of modernity, demonstrating that we can find a full validity possible option in the Latin-American experience. To walk this path means to dare to go beyond the rationalism that tries to limit emotions and desire when it comes to investigating. Retrieving it means opening up to a much richer reality that can be found in our people. To show our proposal, we are retaking Bolívar Echeverría's concept of Barroco as an *ethos* with its own characteristics, also considering Methol Ferré, Pedro Morandé and the literary movement of the twentieth century that sought to stablish specific characteristics for the complex and rich definition of the features that constitute the Latin-American experience.

## AMÉRICA LATINA Y LA MODERNIDAD: LOS DESAFÍOS DEL BARROCO

### Introducción

América Latina es el complejo escenario donde personas y pueblos han desplegado, a lo largo de la historia, incansables esfuerzos por alcanzar un bien que se vuelve esquivo. Identificada con la culminación de un largo peregrinaje donde tendrían cumplimiento las esperanzas de la humanidad, se ha mostrado recurrentemente como un lugar de disputas y hondas diferencias, generador de graves injusticias.

En ese proceso se da un hecho singular. Si bien América Latina como tal ha entrado en la gran historia simultáneamente con el desarrollo de la modernidad, su mutua comprensión siempre ha sido problemática. Parece darse un constante desfasaje entre ambos extremos, cuyas características son notables pero sus causas profundas, motivo de fuertes debates.

Como afirma el sociólogo brasileño Domingues, “América Latina ha estado en el centro del proceso de desarrollo de la modernidad pero, paradójicamente, al mismo tiempo ha sufrido sus impactos por hallarse en su periferia o semiperiferia. Es decir que, pese a ser una parte integral de la modernidad, no ha tenido acceso a las herramientas principales de poder que operaron en ese proceso. Esa posición peculiar dio lugar a un rasgo característico del

subcontinente al considerarse a sí mismo, especialmente desde el punto de vista de sus intelectuales, como una forma incompleta o degradada de modernidad.”<sup>1</sup>

Si bien resultaba evidente que lo que aquí se iba generando poco tenía que ver con el medioevo europeo, tanto en sus instituciones como en la vida estos pueblos, no era tan clara la relación que mantenía con la modernidad. Siempre desfasada, se muestra en constante tensión con una concepción de la modernidad para la que nunca llega a estar suficientemente preparada. Una distancia que lleva en muchos casos al resentimiento, en unos, por la nostalgia de lo perdido, en otros, por lo nunca alcanzado. Nuestros pueblos aparecían siempre inadecuados, siempre en retardo, siempre mal arreglados para la ocasión, para un banquete del que se hace difícil participar.

Se incurre en una suerte de “*fetichismo* de la modernidad”, “su cosificación como una entidad supuestamente homogénea y universalmente ya dada, que existiría como tal en Occidente (en Europa y en América del Norte) y se realizaría imperfectamente en América Latina<sup>2</sup>. Una idea que prosperó en la sociología científica norteamericana y derivó, a través de Gino Germani, en la definición de una transición que necesariamente deberíamos atravesar de un tipo de sociedad tradicional al tipo de sociedad moderna. En nuestros pueblos debería operarse, para integrar plenamente esa modernidad, el pasaje desde el lugar donde nos encontramos, es decir, el *polo tradicional*, caracterizado por la afectividad, el particularismo, la adscripción y la difusividad; hasta el *polo moderno*, identificado con la neutralidad afectiva, el universalismo, el logro y la especificidad. Una modernidad que estaba claramente identificada con el iluminismo y la razón instrumental, que poco le interesa de los planteos culturales<sup>3</sup> y de la historia particular de cada pueblo<sup>4</sup>.

Este tipo de planteos manifiestan, al decir de Bolívar Echeverría, una “convicción básica”, “el carácter uniforme y avasallador del fenómeno de la modernidad”, “identificada con una cultura política única y universal, cuya efectividad superior en la gestión de los asuntos públicos la volvería capaz de subordinar a todas la otras culturas políticas que pretendan competir con ella”<sup>5</sup>.

Frente a esa perspectiva, nuestro tiempo, signado por grandes crisis nacionales y cambios de ejes de poder a nivel global, aparece como muy propicio para cuestionar los presupuestos

---

<sup>1</sup> DOMINGUES, J., *La modernidad contemporánea en América Latina*, Siglo XXI-CLACSO, Bs. As., 2009, p. 11.

<sup>2</sup> Ídem, p. 228.

<sup>3</sup> “El paradigma de la modernización prescindía de toda reflexión acerca de la cultura”, MORANDÉ, P., *Cultura y modernización en América Latina*, Instituto de Sociología-Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 11.

<sup>4</sup> Cf. METHOL FERRÉ, A., *¿Y ahora qué?*, en *Revista Nexo*, n°4, Montevideo, 1984, p. 52-67.

<sup>5</sup> ECHEVERRÍA, B., *La clave barroca de la América latina*, p. 1.

sobre los que se asentaba y reconocer la existencia de una síntesis cultural latinoamericana, diferente e incluso contrapuesta a la síntesis de la modernidad hegemónica, que ha resistido (y aun lo hace) a ser fagocitada por ella, y que se presenta como una posibilidad de nuevos desarrollos.

### Cuestiones preliminares

Frente a esos olvidos manifiestos en lo que incurrieron las diversas teorías de la modernización, debemos recuperar la iniciativa, por lo cual afirmamos que a la cultura latinoamericana, esa “gran ausente”, es necesario *comprenderla*.

Usamos esta expresión en el mismo sentido que lo hace Hannah Arendt, con toda la trama de sus implicaciones. Se trata de la otra cara de la acción, nota característica de la humanidad cuya esencia es engendrar un nuevo inicio, por la cual las personas de acción pueden finalmente aceptar “lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con la que inevitablemente existe”<sup>6</sup>. Una noción por la cual se la ha atacado mucho, suponiendo que de esta manera establecía una suerte de justificación de lo sucedido, restando las fuerzas para intentar cambiar la realidad sobre todo cuando ella presenta su rostro más miserable. Por supuesto que no se refería ella a ningún tipo de consagración del status quo, mucho menos de aquellas terribles circunstancias que le tocaron padecer, se trata precisamente de la palabra autorizada de quien ha tenido que afrontar lo inaudito y decidió apostar por la vida.

La tarea de la comprensión es extraña, afirma, ya que no se trata más que de articular y confirmar lo que la *comprensión preliminar* había ya sentido, porque de alguna manera fue dado en la acción misma. No es ella la encargada de formular los grandes proyectos, sino algo más elemental, “hacer soportable el vivir en un mundo común, con otros extraños que siempre nos son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos”<sup>7</sup>, aquello que, en su sabiduría, hizo pedir a Salomón un corazón comprensible.

Aclara Arendt que la traducción filosófica más apropiada para un pedido tal, es precisamente la *facultad de imaginar*. La comprensión está vinculada a la imaginación, porque requiere cierta plasticidad distinta a la rigidez del entendimiento, que sea capaz de recorrer otros territorios donde no es fácil hacer pie, como aquellos “de la particular oscuridad del corazón humano y de la particular densidad que envuelve todo lo que es real”. Si bien debe vérselas con

---

<sup>6</sup> ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 44.

<sup>7</sup> Ídem, p. 45.

las regiones oscuras de la realidad no significa que devenga irracional, al contrario, “no es sino otro nombre para [...] la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu y la Razón en su más exaltada disposición”<sup>8</sup>. Se trata en definitiva de una ampliación de la razón que se niega a quedar recluida en férreos esquemas.

Aceptar esta perspectiva de la comprensión es un paso definitivo, una toma de posición clara con consecuencias incluso políticas ya que las diversas teorías suelen negarse a ingresar en los mencionados territorios por permanecer sujetas a una muy restringida concepción de razón, de límites muy precisos.

Sucede eso que muy bien describe Enrique Del Percio, “el problema es que la mayor parte de las teorías políticas y sociales al no poder dar cuenta de lo afectivo y lo libidinal, de aquello que escapa del cálculo y la racionalidad instrumental, prefieren ignorarlo y evitar adentrarse por las *sendas oscura de la vida en sociedad*. [...] *En vez de acostumbrar la vista a la penumbra, con toda las limitaciones que siempre va a haber, y que muchas veces obligará a escuchar a los otros más que a guiarse por la propia mirada, se prefiere permanecer allí donde alumbra la supuesta luz del racionalismo*”<sup>9</sup>. Regiones oscuras que aquí son identificadas con lo afectivo y lo libidinal, pero que a su vez se conjugan con un inevitable solipsismo, ya que el olvido del cuerpo propio entraña la omisión de nuestro constitutivo ser “en relación”.

Es interesante, en este mismo sentido, lo señalado por Stavrakakis: “o bien se ignoran las emociones, o bien se las menciona como fuerzas peligrosamente desestabilizadoras que es preciso mantener bajo control. El acotamiento de la deliberación al argumento racional/responsable -que se observa en Habermas, Elster y otros- privilegia un modelo discursivo desapasionado, incorpóreo, que sienta como premisa la identificación de la objetividad con la calma y la ausencia de expresiones emocional/afectiva. La conclusión es casi inevitable: esta clase de teoría política es demasiado abstracta y racionalista para aplicar a la práctica”. Y continúa más adelante, ahora citando a Adorno: “No debemos suponer que la apelación a las emociones es propiedad de quienes avanzan hacia el fascismo y otras ideologías reaccionarias, en tanto que la propaganda democrática debe limitarse al raciocinio y la temperancia”<sup>10</sup>.

Además, en nuestra perspectiva se vuelve imprescindible un pensar que sea *situado*. Sin desconocer los tiempos de globalización y conectividad integral en el que vivimos, es necesario

---

<sup>8</sup> Íbidem.

<sup>9</sup> DEL PERCIO, E., *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, Ciccus, CABA, 2014, p. 61.

<sup>10</sup> STAVRAKAKIS, Y., *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, FCE., Bs. As., 2010, 61s.

recordar nuestra específica “situacionalidad”, que nos habla de la *sensibilidad y corporeidad* de la que estamos constituidos, pues “nuestra mente no habita en la universalidad de la nada y el todo, sino que es a partir de nuestro cuerpo situado en el tiempo y en el espacio que somos capaces de pensar: somos cuerpo, alma y espíritu con memoria y con proyección, pero situados necesariamente en un aquí y ahora. Sensibilidad y subjetividad son constitutivos de nuestro modo de existir y de pensar desde una situacionalidad que no se conforma con lo particular, sino que busca lo universal, pero no está en un inicio constituido por lo universal”<sup>11</sup>.

En este sentido, nuestra mirada se dirige a la *cultura*, expresión particular de las personas y los pueblos, formas de encarnación de la razón, del espíritu humano. Es, como dice Lucio Gera, “la gran tentativa por la cual el hombre como espíritu tiende a darse el mundo entero como cuerpo, como cuerpo que lo expresa, que le permite habitar humanamente”<sup>12</sup>. En definitiva, el modo en que la persona humana y un pueblo habita el mundo y comprende la vida.

Sin embargo, esta resulta una primera aproximación muy limitada ya que para reconocer el sentido de la cultura, es necesario profundizar en las nociones de pueblo y de *ethos*, de forma tal que no queden en planteos abstractos desvinculados de su esencia vital.

Entendemos por pueblo una “realidad dinámica, cultural e histórica” que no es reducible a una categoría estática ya que no se trata de “una realidad acabada, sino en proceso histórico de gestación y evolución”. Un pueblo tiene su dimensión definitoria en su cultura, por lo que se puede decir que “el pueblo es una realidad cultural”, en la que halla su definición como realidad global<sup>13</sup>.

Una vez más hacemos nuestras las palabras de Gera, ya que da una definición de pueblo donde quedan bien delineada la perspectiva cultural, integradas a la dimensión del *proyecto*: “es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura que históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política”<sup>14</sup>. La misma realización de la cultura es la que reclama el momento político, que es en definitiva el proyecto en el que ese pueblo se va constituyendo.

La cultura comprende el *ethos* cultural y sus expresiones, que se origina en la intuición de los valores por parte de una comunidad, es decir, una apreciación de lo que resulta valioso o no para la vida, a partir de lo cual va configurando su idiosincrasia. Se trata, por tanto, de un modo de organizar los valores, que se puede reconocer en el modo de responder a sus distintas

---

<sup>11</sup> DEL PERCIO, E., *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>12</sup> GERA, L., “Conciencia histórica nacional”, en *Revista Nexo*, n°4, 1984, Montevideo, 1984, p. 20.

<sup>13</sup> Cf. BOASSO, F., *¿Qué es la pastoral popular?*, Editora Patria Grande, 1974, p. 27-40.

<sup>14</sup> GERA, L., *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, p. 724.

necesidades y resolverlas. Necesidades de dos tipos fundamentales: *económica*, en cuanto está referida a la naturaleza, y entonces relacionada con el trabajo; y *política*, entendida como la expresión de la vida entre las personas, y relativa a la justicia<sup>15</sup>. Por esto se dice que el *ethos* arraiga en un pueblo y a su vez lo configura<sup>16</sup>.

Luego de este recorrido por algunos elementos centrales para nuestro análisis, ya estamos en condiciones de avanzar en la comprensión de nuestro particular *ethos* cultural y del modo en que resulta un cuestionamiento de la visión hegemónica de la modernidad.

### **El *ethos* barroco latinoamericano**

Las teorías de la modernización que mencionamos al comenzar, y con ellas muchos sectores de la intelectualidad de los países de nuestro subcontinente, sufren graves dificultades para imponer sus modelos debido al factor cultural. Pensadas desde una perspectiva que desprecia las particularidades y que reviste sus categorías con el ropaje de lo esencial, las transforma en herramientas cuya universalidad y necesidad las vuelve aplicables a cualquier situación<sup>17</sup>.

El universalismo de la modernización no es más que otra de las caras de una modernidad que se planteó como unívoca y que no supo reconocer en las sucesivas crisis los signos evidentes de su limitación. Como analiza con precisión Morandé, la pretendida superación de la particularidad no se da en la universalización de los valores sino la universalidad de la función, que es la condición de posibilidad de la funcionalidad de la estructura<sup>18</sup>. La subordinación del valor a la función, exigida por este modelo de sociedad moderna, tropieza en pueblos donde siguen obstinadamente sosteniendo el primado del valor.

En el análisis de este caso, pero la cuestión podría ser reiterada en distintos ámbitos, queda claro que existe una instancia de justificación que legitima las distintas acciones y en la cual tienen depositada su fe los agentes de la modernización, la absolutización de la idea de

---

<sup>15</sup> Cf. GERA, L., *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*, p. 605-607.

<sup>16</sup> Sobre el concepto de *ethos* es interesante la definición de Echeverría: “El concepto de *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiriera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un *ethos* es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro.”; ECHEVERRÍA, B., *La clave barroca de la América latina*, p. 5.

<sup>17</sup> Cf. DEL PERCIO, E., *Op. Cit.* p. 80.

<sup>18</sup> Cf. MORANDÉ, P., *Op. Cit.*, p. 122. En el mismo sentido van los trabajos de Hinkelammert.



progreso fundada en principios racional-iluministas. En este punto precisamente se asienta la crítica: aquello que impidió reconocer las particularidades de las distintas culturas y las alternativas de acción, fue un acto de fe donde quedan descartadas distintas posibilidades que la realidad ofrece y restringen el uso de la razón a un campo por demás estrecho.

Son varios los autores que desde distintas perspectivas arriban a este punto donde se pone en juego la crítica al modelo unívoco de modernidad como condición indispensable para la comprensión de la cultura latinoamericana y su particular *ethos*, señalando la existencia de una síntesis cultural propia y contrapuesta a la ilustrada. Es el caso de un marxista notable como el mexicano Bolívar Echeverría y el uruguayo Methol Ferré o el chileno Pedro Morandé, del ámbito católico, cuyas contribuciones fueron decisivas en la parte histórica del documento de *Puebla*. Una confluencia, que aún en la polémica que albergan sus posiciones, se hace profunda en torno a un nombre: *Barroco*.

Empecemos por las coincidencias. Tienen claro que “la modernidad no sería “un proyecto inacabado”; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido [capitalista], y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente”, al decir de Echeverría. “El hecho es que hasta ahora el Iluminismo ha impuesto sus valores, se ha identificado con la Modernidad. [...] Nuestra tesis sostiene que esta identificación no existe: que *el Iluminismo es sólo una variante de la Modernidad*, no la comprende toda, ni siquiera su parte mejor. Por esto es posible la unidad entre Barroco y Modernidad”<sup>19</sup>, según Methol Ferré. Para ambos, el Barroco identifica la novedad que se fue gestando dramáticamente en estas tierras, su *ethos*, que sigue operante trazando sus propios senderos, aguardando resplandecer con nuevas luces.

Sin embargo, se hace extrema la distancia al momento de señalar sus orígenes. En el caso de Echeverría, plantea dicho *ethos* como una estrategia de supervivencia llevada a cabo por la capa indígena derrotada que, “jugando a ser europeo”, se vuelve sujeto de este proceso generativo: “No sólo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetidad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que

---

<sup>19</sup> METHOL FERRÉ, A., *Il Risorgimento Cattolico Latinoamerica*, CSEO incontri, Bologna 1983, p. 215s.

debió asimilar”<sup>20</sup>. En cambio Methol Ferré plantea un panorama bastante diferente: “En ese período [S. XVI] adviene la "transculturización" más radical, allí está verdaderamente en gestación la nueva América Latina. [...] En los inicios del s. XVII la consolidación era general. La expresión más íntima de esta fusión fue representada por el Barroco; para muchos, [...] el Barroco es la primera gran expresión constituyente del emerger histórico y rico de novedad de América Latina. Con el Barroco nace América Latina. O sea, con el Concilio de Trento. Este es nuestro sustrato original, el punto de unión de los tres componentes”<sup>21</sup>.

Es interesante mostrar esta alternativa en sus elementos extremos, que sólo el estudio empírico podrá llegar a determinar si el elemento activo fundamental fue el ingenio indígena (Bolívar Echeverría), el humanismo cristiano (Graciela Maturo), la neo-escolástica (Humberto Podetti) o la Contrarreforma (Methol Ferré), porque aún en sus diferencias se enfatiza el hecho de que América Latina tiene “partida de nacimiento”, “surge como posibilidad cultural sólo ante el encuentro fechado entre los conquistadores ibéricos y los distintos pueblos indígenas, a los que se suman después los esclavos africanos”, donde “todos tienen que redefinirse, aunque no en igual medida, para aceptar la existencia de las otras [culturas]”<sup>22</sup>. Ya que, como muy bien señala la argentina Amelia Podetti, “lo que en realidad se descubrió no fue el *nuevo mundo*. Lo que se descubrió fue *el mundo*, porque a partir de ese momento los hombres pudieron conocer realmente cómo era el *mundo*; que era algo totalmente diferente a lo que habían conocido los hombres precolombinos, fueran europeos o americanos, ya que el problema los abarca a ambos”<sup>23</sup>. Por tanto el Barroco naciente, como *ethos*, aunque surgido de un encuentro asimétrico en un contexto de dominación, no deja de ser una síntesis cultural nueva<sup>24</sup>.

## Rito y hazaña

Existe un punto crucial para cuyo análisis seguiremos los desarrollos del sociólogo Morandé. Su oficio le ha permitido un tipo de acercamiento de mayor alcance empírico, sacando a la luz elementos esenciales. Si se admite como un hecho la existencia de una síntesis cultural producida entre pueblos con tradiciones tan antiguas como extrañas entre sí, surge inmediatamente la pregunta por la *estructura de comunicación* que hizo posible tal

<sup>20</sup> ECHEVERRÍA, B., *La clave barroca de la América latina*, p. 10.

<sup>21</sup> METHOL FERRÉ, A., *Op. Cit.*, p. 185.

<sup>22</sup> MORANDÉ, P., *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>23</sup> PODETTI, A., *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Biblos, Bs. As., 2007, p. 50.

<sup>24</sup> Cf. MORANDÉ, P., *Op. Cit.* p. 148.

acontecimiento. En un fragmento de Octavio Paz encuentra reunidos muy lúcidamente todos los elementos de la cuestión: “si para los españoles la Conquista fue una ‘hazaña’, para los indios fue un ‘rito’, la representación humana de una catástrofe cósmica. Entre estos dos extremos, la hazaña y el rito, han oscilado siempre la sensibilidad y la imaginación de los mexicanos”<sup>25</sup>.

Aquello que no se dio por la presencia de un lenguaje compartido (el plano de la palabra, del discurso), tuvo su desarrollo en el nivel del *rito*.

El rito y la hazaña son dos principios de organización completamente diferentes, uno se mueve en el terreno de la continua decadencia y regeneración cósmica; el otro, se afirma en el plano de los hechos históricos, con el carácter irrepetible del caso. Mientras las poblaciones indígenas disponen su vida en torno a la pirámide sacrificial y todo adquiere valor en relación a eso, por lo cual se realiza como comportamiento cúlrico; en cambio los europeos miden sus acciones en tanto acontecimientos históricos, como realización de una voluntad que busca plasmar determinados valores. Cada uno de los protagonistas recibió al otro desde su particular organización cultural: los pueblos indígenas ven la llegada del europeo como parte de un ritual, que además de llevar adelante la ocupación territorial, provocan una desorganización total de su universo de significaciones; los europeos, con su énfasis en la palabra, requieren que los actos alcancen su justificación en el discurso<sup>26</sup>.

La tesis de Morandé señala a ese tipo de respuesta ritual como la condición que hizo posible ese tipo particular de síntesis cultural que dio paso a lo que denominamos *ethos* Barroco, que alcanza en el mestizaje una expresión adecuada, aún en condiciones dramáticas: “el acto de la conquista no comprueba una formulación previa de la síntesis en el plano de la palabra, sino la disposición cúlrica de la organización social”<sup>27</sup>. Sin embargo, el cuadro no sería completo sin mencionar una predisposición al rito por parte de esos españoles recién llegados. Inmersos en disputas religiosas con una Reforma Protestante profundamente crítica del rito y de todo tipo de imágenes, marcados a fuego por un Concilio como el de Trento que reafirmó el carácter sacrificial del rito eucarístico en conmemoración del rito histórico, lograron una mejor fundamentación del ritual y del uso de las imágenes que prontamente fueron difundiéndose y resignificándose en el nuevo contexto.

Hazaña y rito, dos elementos que Octavio Paz verifica operantes en un pueblo como el mexicano, testimonio de un *ethos* que no pierde su vigor a lo largo de Latinoamérica, como

---

<sup>25</sup> PAZ, O., *Conjunciones y disyunciones*, México, 1969, p. 114.

<sup>26</sup> Cf. MORANDÉ, P., *Op. Cit.*, p. 148-151.

<sup>27</sup> Ídem, p. 152.

tampoco las tensiones que alberga. Lejos de producir la tranquilidad de un paradigma uniforme, históricamente resultó fuente de profundas divergencias, precisamente cuando se intentó que el encuentro se produjera en la palabra, o mejor, cuando se pretendió reducirlo únicamente a ella.

Aquí el análisis de Morandé se hace más fino y avanza sobre los dos grupos sociales que se disputan ser sujetos de la síntesis, los *mestizos* y los *criollos*, y pone a la luz la estrategia que guiará sus pasos: “Mientras el mestizo es el hijo directo del entrecruzamiento real entre indio y europeos, el criollo sólo lo es de modo abstracto: idealiza el indio e idealiza a Europa para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, rechazando, al mismo tiempo, al indio concreto y al europeo concreto”. Esta síntesis que es “ideológica y de papel”, muestra su rostro al despreciar al mestizo y provocar a lo largo de la historia auténticas campañas de “blanqueo social y cultural”, “que no sólo quiere blanquear la piel, sino también la madre violada”. Para justificarse tiene que inventarse una historia, construir una que no es real, quitando la mirada en su propia situación, que por otra parte le sigue brindando oportunidades: “nunca quiso o pudo asumir las circunstancias reales del encuentro cultural latinoamericano. Hubiera tenido que aceptar su propia condición mestiza. Para evitar esta posibilidad se refugió en la síntesis europea de la palabra, asumiendo como propia la historia y cultura europea”<sup>28</sup>.

A pesar de los distintos ropajes con los que lo veamos aparecer a lo largo de nuestra historia (ilustrado, oligarca, clase media, etc.), se mantendrá esta constante preocupación criolla “por desprenderse de su origen mestizo, sustituyendo la historia real del siglo XVI por un *sincretismo* universalista y sin historia”<sup>29</sup>. Sin embargo, “las síntesis culturales no se eligen a voluntad” y la pretensión criolla se verá permanente y obstinadamente confrontada por su origen mestizo, ritualista por esencia. En esta perspectiva de comprensión ritualista, encontraría una respuesta adecuada la objeción de Octavio Paz, quien hablaba de la madre india violada en la experiencia del mestizaje e interpretaba el culto mariano como una compensación simbólica que denunciaba tal hecho<sup>30</sup>, algo que no sucede en la síntesis abstracta del criollismo con la cual intentó justificar su dominación sobre el mestizo, “proyectando sobre él la negatividad del propio origen”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Ídem, p. 153-160.

<sup>29</sup> Ídem, p. 161.

<sup>30</sup> Cf. PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, México, p. 59-80.

<sup>31</sup> MORANDÉ, P., *Op. Cit.*, p. 155.

## ***Ethos y memoria***

Los reiterados fracasos para instaurar diversos proyectos de modernización de los que hablábamos al comienzo, encontrarían aquí su justificación, a la vez que nos dan la oportunidad para reconocer el valor de la memoria.

La resistencia inmediata y persistente, aunque por momentos inaudible, es una muestra de la consistencia de la persona humana y de un pueblo, que no es posible moldear a gusto con modelos prefijados. Se podrá mantener la ilusión por un tiempo, se podrán doblegar muchas voluntades, pero la memoria seguirá persistentemente haciendo su trabajo. Por supuesto que no se trata de elaboraciones teóricas sino quizás en lo más elemental, en el grito de injusticia de las víctimas, al decir de Reyes Mate, lugar filosófico de una posible justicia. Este fue el caso de la lucha sostenida desde el principio por obispos y religiosos, de Montesinos a Bartolomé de las Casa hasta Vasco Quiroga y San Toribio de Mogrovejo, quienes tradujeron los reclamos de hombres y mujeres que poblaban estas tierras, llegando a propiciar las Leyes de Indias.

La memoria vinculada al *ethos*, al reconocimiento de la síntesis cultural originaria, tuvo a lo largo de nuestra historia canales privilegiados para desarrollarse. Las dos instancias más importantes, muy bien puntualizadas por Morandé, fueron la *teología*, a través de la revalorización de la religiosidad popular, y la *literatura*, como avanzada del movimiento artístico donde luego se involucrarían distintas disciplinas artísticas. Nosotros seguiremos una de estas vías, la del arte, dejando para otra oportunidad el desarrollo teológico.

Carlos Fuentes describe con precisión y muy bellamente, la dinámica de una modalidad cuyas raíces describimos en el punto anterior:

“Carentes de historia y de universalidad –todo lo que es diferente es ilusorio, diría Voltaire- los pueblos del Hemisferio Occidental –salvajes, niños o idiotas- nos unimos, sin embargo, en el entusiasmo de la independencia, la fe en el progreso y la negación del pasado, a lo que nos negaba. Quisimos, esta vez, llegar a tiempo a la mesa de la civilización: superar de un golpe lo que veíamos como retrasos indios, negros, mestizos, españoles, coloniales, contrarreformistas. Negamos lo que habíamos hecho –un mundo policultural y multirracial en desarrollo- y afirmamos lo que no podíamos ser –europeos modernos- sin asimilar lo que ya éramos –indo-afro-iberoamericanos-. El precio político y cultural fue muy alto. Mejor hubiéramos hecho en leer a Vico que a Voltaire”<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> FUENTES, C., *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, FCE, México, 1990, p. 34.

## La vía literaria

En este panorama, la literatura supo reconocer e interpretar los embates modernizadores, generando paulatinamente una riqueza insospechada, logrando conquistar su espacio propio. La especialista Rosalba Campra, describe muy bien este proceso: “Palabra impuesta, o bien palabra negada. La literatura latinoamericana siempre debió luchar contra esta doble servidumbre para afirmar una palabra originaria. Para ganar un espesor, un cuerpo. Para pasar de la invisibilidad y el silencio a la presencia y la voz”<sup>33</sup>. Pero no se trató de un hecho meramente autorreferencial sino que está comprometido con una síntesis cultural que busca manifestarse: “La apropiación de la palabra es reflejo pero también causa del descubrimiento que América Latina hace de sí misma como sujeto. Ahora habla desde sí: es capaz de emitir un mensaje, y desde afuera se le reconoce esta característica”<sup>34</sup>.

Una línea que tiene una muy honrosa genealogía en *Nuestra América* (1891) de José Martí que, en su enérgico reclamo a despertarnos, aporta un conjunto de ideas que conducirían la tarea. Nos interesan aquí una de ellas vinculada al *mestizaje*: “las raíces mezcladas es fuente de una complejidad infinita, de una nueva forma de universalismo”. Con esto se enlaza la mirada de Oswald de Andrade en su *Manifiesto Antropófago* (1928), donde propone la *antropofagia*, “la capacidad del americano para devorar todo lo extranjero e incorporarlo para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante”; la *transculturación* sostenida por Fernando Ortiz en Cuba (1940); y también la necesidad manifestada por el antropólogo Darcy

Ribeiro (1996), “mostrar que es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad, el mestizaje en carne y espíritu”, para terminar sosteniendo que “lo *mestizo* es lo bueno”<sup>35</sup>.

La asociación entre *nuestra América*, el *mestizaje* y el *barroco*, será un tema recurrente que adquirirá en Carpentier y Lezama Lima, carta de ciudadanía definitiva en el ámbito de las letras, pero también en el territorio de la cultura en general. Esta idea del “barroco como uno de los nombres de nuestra fundación”, como “línea de fuerza” de nuestra historia cultural, manifiesta en ellos su potencia arrolladora, signo claro de su vigencia. Sucede que en estos escritores, el barroco se vuelve a liberar como en su origen, como “una *imaginación* centrífuga, subversiva y blasfema” (Boaventura de Sousa Santos) capaz de cuestionar los intentos

<sup>33</sup> CAMPRA, R., *América Latina: la identidad y la máscara*, Siglo XXI, México, 1987, p. 104.

<sup>34</sup> Ídem, p. 115.

<sup>35</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA-UNC, 2003, p. 93.

de reduccionismo y sometimiento<sup>36</sup>.

Lezama Lima se inserta a gusto en la genealogía anterior, pero va más hondo en su arqueología al amparo de la activa *curiosidad barroca*. La galería se amplía largamente: parte del peruano Gómez Suárez de Figueroa (el Inca Garcilaso de la Vega), siguiendo por Carlos de Sigüenza y Góngora, Hernando Domínguez Camargo, Sor Juana Inés de la Cruz, Aleijadinho, el indio Kondori, hasta llegar a Martí, sin olvidar de incorporar a la lista al grabador e ilustrador mexicano José Guadalupe Posada.

Lezama sabe acoplar las palabras pero también distinguir los conceptos. El barroco al que se refiere es “el primer americano que va surgiendo dominador de sus caudales”, “auténtico primer instalado en lo nuestro”. Ha dejado atrás la vieja asociación con el “estilo excesivo, rizado, formalista, carente de esencias verdaderas y profundas y de riego fertilizante”. También su ropaje europeo, convertido en “acumulación sin tensión y asimetría sin plutonismo”, denigrado a “gótico degenerado”. Se ha vuelto *americano* y *señor*, con rasgos propios: “primero,

hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, [...] un estilo [...] plenario”<sup>37</sup>.

El mestizaje integrador conforma en la perspectiva del escritor un universo pleno y vivaz. Sabe de la tensión que la existencia misma requiere para que los fragmentos integren una nueva unidad y no lo oculta, al contrario, parece necesitar que sea expuesto a la vista de todos, volviéndonos parte de ese magnífico encuentro e incorporándonos al camino de la plenitud.

Un proceso que se da a todos los niveles. Desde el más inmediato y evidente, entre la palabra y el cuerpo, en cuya composición ese fuego primordial que trabaja los fragmentos lleva como nombre Eros. Muy bien describe Carlos Fuentes este hecho en la mayor novela del escritor cubano: “cuerpo y palabra son indisociables en Eros. Lezama en *Paradiso* [...] establece la reciprocidad pura en el hecho mismo de que la animación, la jugosidad, la fluidez de los cuerpos aparece como un hecho verbal, sin más comprobación que las palabras del poeta”<sup>38</sup>.

Pero también se trata de un encuentro radical, ya que tiene lugar entre las riberas últimas

---

<sup>36</sup> “Desde el siglo XVII en adelante las colonias de una u otra forma fueron dejadas a su suerte, lo cual configuró una marginalización que hizo posible una originalidad cultural y social específica, ya sea altamente codificada, o caótica, o erudita, o vernácula, o ilegal u oficial. Este mestizaje se arraigó de un modo tan profundo en las prácticas sociales de estos países que vendría a ser considerado como la base de un *ethos cultural* que es típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta el presente. Es así como esta forma de *barroco*, al ser la manifestación extrema de la debilidad del centro, se constituye en un campo privilegiado para el desarrollo de una *imaginación* centrífuga, subversiva y blasfema.”, ídem, p. 98.

<sup>37</sup> LIMA, L., *Ensayos barrocos. Imagen y figura en América Latina*, Colihue, CABA, 2014, p. 228.

<sup>38</sup> Ídem, p. 234.

de la existencia. En *Preludio a la eras imaginarias* las vemos enfrentadas entre sí, “con ojos irritados se contemplan”, se trata de la *causalidad* y de lo *incondicionado*. Esas dos márgenes opuestas a su vez misteriosamente se buscan porque existe una atracción: “¿Iban los enlaces causales por acariciadas colinas hacia su finalidad? ¿O la finalidad, imán devorador, atraía a la infinitud de la causalidad a su visible liberación?”<sup>39</sup>

Ellas requieren lo imposible, algo que las brinde unidad. “Se necesitaba una región donde la concurrencia fuera a la vez una impulsión, la impulsión una penetración, la penetración una esencia” (y aquí el lenguaje se hace erótico), requiere eso que le dé a la causalidad subsistencia y en la cual encuentre lo incondicionado “la imagen que exprese su abarcable terrible lejanía”. Sin embargo ese territorio está muy cercano, basta reconocer la condición de la persona humana: “Todo lo acepta el hombre, menos que es un asombro, un monstruo que lanza preguntas sin respuestas. Se asombra del incondicionado de la divinidad, pero se niega a aceptar que él es un incondicionado igualmente asombroso”<sup>40</sup>.

La persona entonces es el medio donde estos niveles de la realidad pueden reunirse y en esa posibilidad reside su grandeza. Se puede no dar, ya que no hay forma de constreñir a lo incondicionado, pero cuando ocurre algo queda: la poesía. Ella es el testimonio de su paso, del pasaje de eso llamado incondicionado, que también se identifica con Orfeo e incluso el viejo rey David<sup>41</sup>.

Está claro que no se habla de una mera labor intelectual, hay algo vital en juego para lo cual no basta el concepto. Por esto el mismo Lezama precisa hacer intervenir la vieja distinción pitagórica entre tipos de palabras. La poesía no trata con la palabra simple (el verbo que expresa), mucho menos de la palabra jeroglífica (el verbo que oculta), sino con la palabra simbólica (el verbo que significa)<sup>42</sup>.

En Lezama Lima la palabra va adquiriendo espesor. Ella requiere una textura precisa, una consistencia muy particular, cercana a esa palabra poderosa del rito que necesita la intervención del cuerpo para ser ejecutada. En el poeta los diversos planos se confunden y la Suprema Esencia ejecuta su paso hasta lograr lo inconcebible, ya que no puede la causalidad provocarlo, pero además en su pasaje se vuelve mestizo al encarnarse en las madres primordiales Coatlicue y María, con el aporte de novedad absoluta de esta última:

En las dos últimas parejas que señalamos, *umbravit-obradit*, encarnación-

---

<sup>39</sup> Ídem, p. 151.

<sup>40</sup> Ídem, p. 158.

<sup>41</sup> Ídem, p. 159.

<sup>42</sup> Ídem, p. 160.



resurrección, es donde interviene el *potens* de los etruscos, el condicional si es posible. El *potens* sacerdotal de los etruscos pasa en los católicos al virgo *potens*, a la virginidad creadora en la infinita posibilidad. El *umbravit* es la sombra que acompaña al Espíritu Santo hasta el vientre de la virgen. Cuando la virgen oye la presencia de la transparencia angélica, siente el *umbravit* que la anega para que la siembre el Espíritu Santo. Luego hay un *obradit*, un brillo, el mejor color, una crepitación (de la onomatopeya griega *bremetú*, crepitar), para responder a la sombra invasora. Vemos en la Virgen, por la aparición del *potens*, una relación prodigiosa entre el *umbravit* y el *obradit*, entre la sombra y la crepitación de la energía solar. En la simbólica azteca el *obradit* actúa por medio de una pluma blanca. Coatlicue cuida del templo con exacerbada nitidez, sorprende una pluma blanca ovillada, que coloca debajo del seno izquierdo. Siente después el hinchamiento de la gravidez. Aquí la sombra ha sido reemplazada por la pluma.

La poesía había encontrado letras para lo desconocido, había situado nuevos dioses, había adquirido el *potens*, la posibilidad infinita, pero le quedaba su última gran dimensión: el mundo de la resurrección.<sup>43</sup>

En el poema, en la palabra poética, la Suprema Esencia se realiza causalmente, entregando el poeta una anticipación en espejo, como imagen, de la sustancia de la resurrección. Con justicia se dice que Lezama Lima alcanzó el lleno total, la profusión del mundo y del lenguaje, el barroco<sup>44</sup>.

Una manera de presentar una concepción poética, por cierto, pero que efectivamente puede ser aplicada al *ethos* barroco que aquí indagamos, por el cual la vivencia de la tensión del incondicional causado parece inundarlo todo.

Alejo Carpentier es el otro gran poeta que colaboró en la reapropiación del barroco, tanto en el plano histórico como en su resignificación latinoamericana. Su propia vida describe una parábola transitada voluntariamente por varios artistas, lo que Echeverría llama “la aventura europea”, y recorridas sin el mismo fervor por exiliados políticos de nuestros países. Pero en ambos casos un mismo resultado, re-encontrarse descubriéndose como latinoamericanos.

En pleno furor surrealista, junto a sus mejores exponentes en París, percibió con claridad la alternativa radical que él mismo describe: “ser surrealista sería para mi, latinoamericano, ser exótico, y entonces, por un proceso diríamos de reacción mental, volví los ojos hacia América”<sup>45</sup>.

Le siguieron años de intensos estudios sobre esta realidad de la que poco sabía, que en el plano literario significó darse cuenta de las limitaciones del *nativismo* y la necesidad de un paso

---

<sup>43</sup> Ídem, p. 166.

<sup>44</sup> Cf. MATURO, G., *Los trabajos de Orfeo. Experiencia y lenguaje de la poesía*, EDIUNC, Mendoza, 2008, p. 143.

<sup>45</sup> CAMPRA, R., *América Latina: la identidad y la máscara*, op. cit., p. 141.

más motivado por el contexto y sus raíces: “Y, hallándome ante un continente barroco por la geografía, barroco por la vegetación, [arquitectura...] pensé que la visión del novelista debía ser barroca”<sup>46</sup>. Queda claro que la cuestión supera la disputa de estilos, tocando diversos niveles de la realidad, sobre todo por la tarea que se adjudica Carpentier tomando como referencia una de las cartas de Cortés dirigida a Carlos V: “y no puedo contar a Vuestra Majestad todas las cosas que veo, porque no tengo palabras ni vocabulario para nombrarlas...”. Me dije que había llegado el momento de encontrar el vocabulario y las palabras para nombrar las cosas de América”<sup>47</sup>.

En este camino de la mirada, ahora vuelta hacia América, tenemos uno de sus grandes aportes, lo real-maravilloso. Esta expresión surgida de su visita a Haití, fue para el mismo Carpentier un descubrimiento, porque es la realidad misma la que deja su carácter impasible y se abre entregando significados desconocidos que provocan nuestra reacción: “lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de la inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de `estado límite”<sup>48</sup>.

Este modo de percibir la realidad, que rompe con la visión unidimensional de algunos relatos de la modernidad, condena todo intento de reducirla a lo ya sabido o a modelos prefijados y exigen de nosotros un estado de atención permanente a lo que allí se produce ya que puede darse “una inesperada alteración”. Además sabemos que lo maravilloso no es sólo lo positivo o favorable sino también en lo negativo, ya que se trata de la profundidad de la realidad que se manifiesta, como afirma Marqués Rodríguez, tanto en la dimensión de la Naturaleza, del Hombre y de la Historia<sup>49</sup>.

Algo que queda bien claro cuando vemos las circunstancias en que tiene origen esta perspectiva, en Haití frente a las ruinas de un proyecto inaudito, donde esclavos se liberan e instauran un régimen político a partir del reconocimiento de su dignidad y de una auténtica fraternidad universal. En esto también nos enseña lo real-maravilloso, que la memoria debe incluir el grito de las víctimas para no caer en la idolatría de las ideas. El costo de este intento,

---

<sup>46</sup> Ídem, p. 143.

<sup>47</sup> Ídem, p. 164.

<sup>48</sup> CARPENTIER, A., *El reino de este mundo*, Siglo XXI, Bs. As., 2004, p. 15.

<sup>49</sup> Cf. MARQUÉS RODRÍGUEZ, A., *Lo barroco y lo real-maravilloso en la obra de Alejo Carpentier*, Siglo XXI, México, 1982, p. 46.

hasta el día de hoy, lo siguen pagando.

De esta riqueza de la realidad y de sus innumerables escalas, nos habla la propia escritura de Carpentier, rico en sonoridad, en palabras, en imágenes y en múltiples niveles o campos que sabe combinar con belleza y precisión. Es como si lograra, sumando capa tras capa, que el ensamble de palabras sea más profundo, más ancho, más largo, más alto, que las simples palabras. Como vimos en Lezama Lima, las palabras adquieren la textura de los cuerpos y éstos consistencia en ellas:

Esta vez enmendamos las torpezas y premuras de los primeros encuentros, haciéndonos más dueños de la sintaxis de nuestros cuerpos. Los miembros van hallando un mejor ajuste; los brazos precisan un más cabal acomodo. Estamos eligiendo y fijando, con maravillados tanteos, las actitudes que habrán de determinar, para lo futuro, el ritmo y la manera de nuestros acoplamientos. Con el mutuo aprendizaje que implica la fragua de una pareja, nace su lenguaje secreto. Ya van surgiendo del deleite aquellas palabras íntimas, prohibidas a los demás, que serán el idioma de nuestras noches. En invención a dos voces, que incluye términos de posesión, de acción de gracias, desinencias de los sexos, vocablos imaginados por la piel, ignorados apodos -ayer imprevisibles- que nos daremos ahora, cuando nadie pueda oírnos. Hoy, por primera vez, Rosario me ha llamado por mi nombre, repitiéndolo mucho, como si sus sílabas tuvieran que tornar a ser moldeadas, y mi nombre en su boca ha cobrado una sonoridad tan singular, tan inesperada, que me siento como ensalmado por la palabra que más conozco, al oírla tan nueva como si acabara de ser creada. Vivimos el júbilo impar de la sed compartida y saciada, y cuando nos asomamos lo que nos rodea, creemos recordar un país de sabores nuevos.<sup>50</sup>

Se acoplan las palabras como los cuerpos, generando un goce que es tanto estético como físico. Describe una relación amorosa donde se hace sentir el cuerpo de los amantes, pero la profusión de términos como sintaxis, ritmo, palabras, sílabas, desinencia, sonoridad, lenguaje, nombre, nos dejan en claro que de la misma forma se podría hablar en cuanto a la generación de un estilo.

Eduardo Galeano destaca la intervención de Carpentier y su resignificación del barroco “que resulta de la mezcla de estilos y de culturas que genera, en nuestras tierras, ‘lo real maravilloso’, y tiene un sentido original y vital, por completo ajeno a la mirada colonial que desde afuera petrifica en el paisaje exótico y en las imágenes de exportación”, para concluir que “el estilo que él llama barroco ‘ nombra ’ la realidad y la redescubre”<sup>51</sup>.

Queremos terminar este recorrido con algunas palabras del propio Galeano porque dicen muy bien en qué consiste nuestro propio intento al abordar esta temática. Él manifestaba en una

<sup>50</sup> CARPENTIER, A., *Los pasos perdidos*, Siglo XXI, Bs. As., 2004, p. 284.

<sup>51</sup> CAMPRA, R., *América Latina: la identidad y la máscara*, op. cit., 1987, p. 164.

entrevista: “Como escribir es dialogar, uno escribe contestando y formulando preguntas. Uno ofrece certidumbres todas las que puede, pero también dudas. ¿Existe algo más creador y peligroso que la duda? Siempre me sentí lejos de la gente que tiene respuesta para todo y creo que son muy contrarrevolucionarios esos manuales que traicionan la realidad al reducirla a una sola certeza y mutilan la condición humana congelándola en una sola dimensión. Uno, en el fondo, es un explorador. Explorador de la realidad, *explorador* de uno mismo. A veces esa *exploración* tiene la suerte de coincidir con una necesidad colectiva. A veces esas preguntas, esas respuestas, esos misterios, esas certidumbres, pertenecen a muchos”<sup>52</sup>.

Apertura de la realidad y apertura de la condición humana, para ser exploradores. Seguir la realidad en la perspectiva trazada, tratando de comprender nuestro *ethos* cultural, reclama una disponibilidad que poco tiene que ver con un discurso justificativo, conservador, inmovilizante. Cuando sentimos a Carpentier decir: “que lo maravilloso fluya libremente de una *realidade* estrictamente seguida en todos sus detalles”<sup>53</sup>, percibimos el desafío que una propuesta así encierra. Hay que *seguirla*, claro, y *estrictamente*, pero *en todos sus detalles*, esto es, en toda su riqueza, en toda su policromía, en la multitud de sus matices y de sus planos, porque allí está encerrada la posibilidad de la maravilla.

El *Barroco*, piedra preciosa, *ethos* de un pueblo de pluriforme armonía, incesante movimiento, performance sin fin del mestizaje, creador de nuevas síntesis, nos habla de una realidad de la cual somos parte en condición de peregrinos, de exploradores al decir de Galeano, con nuestro deseo de infinito y nuestra memoria. Una tarea que se realiza inexorablemente con los otros ya que “esas respuestas, esos misterios, esas certidumbres, pertenecen a muchos”.

---

<sup>52</sup> CAMPRA, R., *América Latina: la identidad y la máscara*, Siglo XXI, México, 1987, p. 166s

<sup>53</sup> CARPENTIER, A., *Reino de este mundo.*, Siglo XXI, Bs. As., 2004, p. 17.