



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Cerbino, Mauro; Figueroa, José Antonio
Barroco y modernidad alternativa Diálogo con Bolívar Echeverría
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 17, septiembre, 2003, pp. 102-113
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901712>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Barroco y modernidad alternativa

Diálogo con Bolívar Echeverría¹

Mauro Cerbino² y
José Antonio Figueroa³

*Bolívar Echeverría es doctor en filosofía y maestro en economía. Hizo sus estudios en la Universidad Libre de Berlín. Es actualmente catedrático titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus investigaciones y sus publicaciones pertenecen al campo de la filosofía y la historia de la cultura. Su trabajo más reciente aborda temas que tienen que ver con la cultura de la modernidad, en especial con el “ethos barroco”. Coordina actualmente un proyecto de investigación sobre “Lo barroco en la historia de la cultura de la América Latina”. Sus principales obras son: *El discurso crítico de Marx* (ERA, 1987), *Las ilusiones de la modernidad* (El Equilibrista, 1995), *Valor de uso y utopía* (Siglo XXI, 1998), *La modernidad de lo barroco* (ERA, 1999) y *Definición de la cultura* (Itaca, 2001). En 1997 recibió el Premio Universidad Nacional y en 2003 el premio Pío Jaramillo Alvarado otorgado por Flacso-Ecuador.*

Mauro Cerbino y José Antonio Figueroa: Bolívar, tú viviste en Berlín hace unos cuarenta años, antes de la caída del muro. Nos gustaría arrancar con una pregunta referida a este pasaje de tu trayectoria intelectual, con la intención de motivar una especie de cruce entre tus vivencias antes y después de la caída del muro de Berlín. ¿Cómo ves hoy el debate en el campo del marxismo y la izquierda en general?

Bolívar Echeverría: En el tiempo que estuve allá, que fue entre 1962 y 1968, Berlín se identificaba con su época, de manera similar a la que otras ciudades hacen lo mismo con otras épocas. Así como Benjamín dice: “París, capital del siglo XIX”, así también podría decirse “Berlín, capital de los años 20”; es decir, la peculiaridad de esa época agitada y trágica y la peculiaridad de la ciudad descrita por Döblin en su famosa novela (Berlín- Alexanderplatz) coinciden hasta confundirse entre sí. Y mira, para mí, y tal vez no sólo para mí, Berlín podría ser también “la capital de los años sesenta”. Berlín era en esa época la ciudad ejemplar de la Guerra Fría, era el punto en donde amenazaban tocarse los dos polos que debían mantenerse separados y, de alguna manera, en empate, para que no sobreviniera la hecatombe de la guerra nuclear, la guerra última y final, etc. etc. En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, una Puebla del Occidente democrático en el medio hostil del “mar comunista”,

1 Filósofo, profesor de la Universidad Autónoma de México. Premio Pío Jaramillo Alvarado 2003.

2 Antropólogo, Profesor-Investigador de Flacso-Ecuador.

3 Antropólogo, Profesor asociado de Flacso-Ecuador

subvencionada por la *Bundesrepublik* del “milagro económico alemán”. Y era esa artificialidad precisamente la que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que eran imposibles de encontrar en el resto de Alemania. Escaparate de libertades, debía permitir que muchas actitudes y discursos anti-pequeñoburgueses, que quedaban en ella de antes del nazismo y que eran ajenos al buen sentido alemán de posguerra, se hicieran presentes sin recato. Así, por ejemplo, en medio de una sociedad totalmente anticomunista, es decir, casi identitariamente anticomunista, incluso el marxismo, la “ideología” de la odiada “Zona soviética”, podía permitirse sacar la cabeza. Ciertos profesores de la Universidad Libre de Berlín comenzaron a hablar del marxismo; pero no del marxismo como el sustento de alguna nueva doctrina política y menos aun del dogma del socialismo real, cuya realidad nefasta la teníamos ahí, a dos cuerdas de distancia, sino del marxismo en el sentido puramente teórico, como un discurso utópico indispensable en la modernidad. Recuerdo, por ejemplo, al profesor Lieber, que fue el primero en abrir en la Universidad Libre de Berlín, allá por 1964, un seminario sobre temas marxistas en torno al libro de Lukács *Historia y conciencia de clase*.

La redefinición del concepto de “proletariado” a la que invitaba la discusión en torno al libro de Lukács, llevó a varios estudiantes que pertenecían a la juventud del Partido Socialdemócrata, entre ellos a Rudi Dutschke, a plantear que la revolución sólo podía pensarse en términos planetarios y que dentro de ellos, la lucha de liberación de los pueblos del “tercer mundo” ocupaba provisionalmente el lugar que en términos nacionales había ocupado la lucha del proletariado.

M.C., J.A.F.: Una idea marcusiana también...

B.E.: Así es... Dejaron de ver en la expansión y consolidación del capitalismo un proceso de simple ampliación por contagio, como el de una mancha de aceite, y la imaginaron como

una expansión que polarizaba a la economía del planeta, que creaba “zonas burguesas” y “zonas proletarias”. El hecho de que la clase obrera europea desconociera su “vocación” revolucionaria, y se aburguesara junto con el conjunto de su sociedad nacional, se compensaba con el hecho de que las naciones oprimidas del tercer mundo se “proletarizaran” en el nuevo escenario planetario de la lucha de clases.



M.C., J.A.F.: ¿estos movimientos estaban ligados a las luchas anticoloniales?

B.E.: Así es, muy atentos a eso. Ten en cuenta que el movimiento estudiantil alemán resurgió a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes -socialistas me refiero-. Cada vez que venía alguno de esos dictadores africanos, Tschombé, etcétera,

o algún presidente latinoamericano, constitucional o cuasi, o algún autócrata del Medio oriente, el Sha de Irán, por ejemplo, invitados por la Alemania Occidental, para que hicieran gestos de horror ante “la ignominia del muro de Berlín” y esas cosas, las manifestaciones estudiantiles crecían en número y en radicalidad. Lo que más los llenaba de indignación era la mentira que estaba en el uso autojustificador que el estado occidental hacía de esos títeres suyos en el tercer mundo...

M.C., J.A.F.: ¿Crees que hubo una forma de revitalización del latinoamericanismo en el debate que suscitó la lucha anticolonial?

B.E.: Yo creo que sí, porque en ese momento, en verdad, los únicos estudiantes extranjeros que más o menos estábamos organizados en Alemania éramos los latinoamericanos, y era así con nosotros con quienes más contacto tenían los estudiantes alemanes, con quienes más discusiones tenían. Por ejemplo, el libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*, no lo discutieron con árabes o norafricanos, sino con nosotros.

M.C., J.A.F.: A fines de los años 80 o a principios de los años 90, aquí en el Ecuador, empezaron a difundirse escritos tuyos en torno a uno de los ejes de tu obra que es el tema del mestizaje. Creo que esa posición contrastaba con el neo-indigenismo que estaba también consolidándose con fuerza en el escenario nacional. Ahora, 10 o 15 años después, cuando nos encontramos en un contexto nacional marcado por un cogobierno de indígenas y cuando se ha consolidado

la multiculturalidad, ¿cómo se podría repensar el tema del mestizaje?

B.E.: En esa época, cuando planteé el problema del mestizaje, lo hacía justamente en polémica soterrada con el fundamentalismo indigenista. Lo que decía es que, indios puros,

propiamente, capaces de sacar de sí la semilla de su civilización arcaica y de hacerla germinar como la alternativa salvadora frente a la modernidad decadente y en crisis, no existen; que, en toda América, no hay indios que no hayan entrado en un proceso histórico de mestizaje; que este mestizaje es, más que de nadie, en un sentido o en otro, un proyecto suyo y que los rasgos actualmente reprimidos de su identidad, igual que los rasgos reprimidos de las otras identidades (americanas, ibéricas, africanas, asiáticas, para no

hablar de las nuevas, las que se gestan en la vida cotidiana de nuestros días), no podrán reivindicarse en un proyecto volcado contra la modernidad, sino sólo en uno que persiga una modernidad alternativa frente a la que prevalece actualmente, que es la capitalista. Tal vez en alguna zona perdida, si todavía las hay, de la Amazonía, existan indios puros, pero creo que la simple presencia de los aviones, como pájaros que se saben hechos por el ser humano, al atravesar el cielo de la cuenca amazónica, afectan ya, mestizan y distorsionan esas culturas tan cerradas, complejas y frágiles que son las culturas arcaicas. Pero lo que quisiera subrayar es esto: yo partía de la idea de que lo importante, en la historia de la cultura, no es la transformación que sufrirían ciertas sustancias identitarias o ciertas identi-

Cuando planteé el problema del mestizaje, lo hacía en polémica con el fundamentalismo indigenista. Quería plantearlo como un hecho de creación de formas a partir de formas anteriores. Pensarlo como actualización de una voluntad de forma que pierde la suya anterior al transformar otra, ajena.



dades sustanciales, sino al contrario, la decantación y la fidelidad creativa a esa decantación, de ciertas “sustancias” identitarias evanescentes y pasajeras por parte del comportamiento social, teniendo en cuenta que éste, antes que nada, es un comportamiento creador de formas. Quería plantear el problema del mestizaje como un hecho de creación de formas a partir de formas anteriores y para ello, entonces, me pareció interesante considerar lo peculiar del comportamiento de los indios a comienzos del siglo XVII y particularmente de los indios ciudadanos del siglo XVII; peculiaridad a la que me parece adecuado calificar de barroca. ¿Por qué barroca? Por lo siguiente: los indios a los que me refiero son indios que estaban ya convencidos de que su antiguo mundo, el mundo de sus abuelos, de sus bisabuelos, era un mundo que se había ido para siempre, que era imposible de reconstruir; de que lo único que podían hacer ellos para mantenerse en vida, y para poder así cultivar los restos de su identidad ancestral, era asumir y apoyar o incluso reconstruir la civilización de quienes los habían vencido y casi aniquilado. Era una civilización que venía deteriorándose y que, para entonces, estaba en trance de desaparecer, descuidada por sus introductores ibéricos, los conquistadores y sus hijos, abandonados ellos mismos por la metrópolis, a la que habían dejado de ser tan útiles como en el siglo pasado. La única posibilidad que ellos veían de vivir una vida más o menos civilizada, y por tanto menos hostil a su supervivencia, era, paradójicamente, la de apoyar o incluso sustituir a los europeos en la reproducción e incluso la reconstrucción de la civilización europea que había destruido la suya. La de imitar o representar teatralmente la vida europea, pero como lo hace el comportamiento barroco, según el cual la vida real se ve obligada a sacrificarse a la vida ficticia y la ficción ésta pasa a ser una nueva realidad. Quería pensar el hecho del mestizaje, no bajo el modo de la influencia de una sustancia cultural sobre otra, sino bajo el modo de la actualización de una voluntad de forma que pierde la suya anterior

al transformar otra, ajena. En la América ibérica, decía, no se ha dado una prolongación de lo europeo existente, como sucedió en Norteamérica, sino una recreación o reinención, una restitución de eso ya existente por otra versión diferente de eso mismo.

M.C., J.A.E.: Conscientes de que corremos el riesgo de un cierto reduccionismo, de un cierto empobrecimiento del asunto, ¿podríamos hablar de algún ejemplo que hayas podido observar o estudiar en Latinoamérica con este efecto de recreación o, como yo diría, de resignificación?

B.E.: Mira, yo creo que los ejemplos que generalmente se dan, que son los ejemplos del arte: del arte barroco de México, de la escuela quiteña, del barroco cuzqueño, de ese barroco llamado “colonial”, tan famoso a últimas fechas, son en verdad los ejemplos menos representativos, menos fuertes, que pueden darse de este barroquismo. Ahí, son todavía las mismas formas europeas las que están siendo alteradas, remodeladas en el sentido de los americanos. El trabajo al que someten a esas formas resulta bastante superficial. En el ámbito religioso, sobre todo, en el de la religiosidad popular, donde otro catolicismo sustituye, sin quitar de su sitio, al oficial; donde María, la mediadora de Dios, la marginal, pasa a estar “en el centro”, a “sustituir provisionalmente”, por un pequeño momento que resulta eterno, a ese mismo Dios. Pero no sólo en ese ámbito, sino también, por ejemplo, en el del erotismo real, más enrevesadamente “perverso” de lo que se cree, en la recomposición de las relaciones reales de parentesco, de una permisividad calladamente desafiante, en el urbanismo espontáneo, en el uso re-codificador de la lengua española, creador del español americano. Incluso en la economía y la política se puede ver con mucha claridad ese barroquismo radical. Y es el aparecimiento justamente de la corrupción como medio de producción. Es interesante ver que en el siglo XVII se genera en América algo así como una “economía mundo”, para hablar con Braudel:

un conjunto orgánico de crecimiento de capital, una vida económica subterránea que es, ya de entrada, “informal”. Esto que ahora sostiene la vida de las gentes, por debajo de la producción formal y por eso torpemente globalizada, en la América Latina, la “informalidad” de la economía, tiene raíces profundas en la historia. El único modo en que podía funcionar la economía en América, era el de la corrupción, del distorsionamiento estructural de la legalidad en el proceso mismo de su cumplimiento. Las leyes y disposiciones de la Corona se cumplían obedientemente, pero “representándolas”, es decir, filtrándolas a través de una “legalidad salvaje”, informal, que parasitaba en ellas pero las subordinaba calladamente en la práctica. El famoso “se obedece pero no se cumple”...

M.C., J.A.F: Es la matriz católico cristiana que se contrapondría a la matriz protestante...

B.E.: Sí, completamente...

M.C., J.A.F: En este sentido, no sé si se trata de una recreación de esto, o es un asumir un poco algo que viene de la metrópolis, de España, de Europa, ¿no?

B.E.: Claro, el barroquismo no aparece por “primera vez” en América, sino “también” en América. Y en este caso, en el de la economía y la política, aparece en condiciones inéditamente favorables...

M.C., J.A.F: ¿Verías ahí la posibilidad de establecer condiciones para un proyecto alternativo, un proyecto de sociedad, un proyecto de modernidad alternativa desde América Latina?

B.E.: No, yo no creo que se pueda armar un proyecto de modernidad alternativa barroca. ¡Para nada! Creo que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto senti-

do positivos, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Que la modernidad alternativa, como “negación determinada” que sería, tendría matices barrocos, si sale de la América Latina, pero siendo necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista.

M.C., J.A.F: Continuando en esta línea de análisis, cuando estableces las relaciones entre el nivel económico y el ethos barroco, planteas que en oposición al ethos barroco está la modernidad del capitalismo central que privilegia lo que sería el nivel abstracto de la teoría del valor. Este privilegio de los elementos abstractos sería lo que generó ese impresionante movimiento que terminó en la objetivización total del mundo, y la destrucción del mundo sería una de las tendencias. Por el contrario, en la modernidad barroca, al privilegiar el valor de uso, nos encontraríamos con una modernidad menos devastadora. Sin embargo, al analizar las formas económicas de estas modernidades excéntricas nos encontramos que la devastación es a veces hasta más grande en las modernidades excéntricas que en las modernidades centrales. ¿Cómo compatibilizar tu crítica a la noción de valor del capital, hecha de elementos provenientes de la Escuela de Frankfurt y del hispanoamericanismo, sin caer en una apología de sistemas que han producido hechos tan devastadores, o quizá más devastadores que los de la modernidad central?

B.E.: Mira, mi planteamiento no es exactamente el que dices, es tal vez un poquito más complejo. Yo parto de esta idea: ahí donde comienza a funcionar la economía en torno a la valorización del valor, ahí, todo el proceso vital se ordena necesariamente en torno a la contradicción entre el valor de uso y el valor abstracto valorizándose, que sería la acumulación del capital. Esta es una contradicción que se resuelve de ciertas maneras institucionales: construyendo un estado nacional, por ejemplo. Ahora bien, lo interesante para mí es

el modo como esa neutralización institucional de la contradicción capitalista esta siendo vivida, experimentada y asumida por los seres humanos en su vida cotidiana. En lo que yo planteo, el hecho general de la subordinación del valor de uso al valor valorizándose, es decir, el hecho general de la devastación que trae consigo la modernidad capitalista es algo a lo que ningún método de vida puede escapar, ningún ethos, ningún tipo de comportamiento mediador: ni el realista o pragmático ni el romántico ni el clásico y, por supuesto, tampoco el barroco. Nadie puede escapar a ese destino de devastación: es la ley de la época. Pero lo interesante, desde mi punto de vista, está en el cómo lo vive la gente, en el modo como ella experimenta la neutralización institucional y política de esa contradicción económica y esa devastación. A ese

modo de vivir la neutralización de la contradicción capitalista, de construir un “mundo de la vida” según ese modo, es al que llamo yo un ethos moderno. Hay, digo entonces, distintas maneras de vivir esa neutralización, distintos ethos modernos; el uno, el más afín, el más funcional al capitalismo, el “realista” o “pragmático”, el estudiado por Max Weber, es el que parte de una denegación considerablemente neurótica, en verdad, de la existencia misma de una contradicción que esté siendo neutralizada. Sin cuestionar que aquello que el capital induce en la producción y el consumo, supone es lo mejor que los creadores y disfrutadores del valor de uso podrían imaginar; es decir, que no puede haber ninguna contradicción porque lo que es bueno para el valor abstracto autovalorizándose es natural-

mente bueno también para los seres humanos. Es obviamente el ethos más afín a la reproducción de la economía capitalista. En total contraposición a éste, y para no hablar de todos los demás, lo que hace el ethos barroco es vivir la institucionalidad como la neutralización de la devastación del valor de uso del

mundo de las cosas por el valor económico capitalista que él tiene, pero vivirla de una manera sumamente peculiar, la manera de la teatralidad barroca, trascendiendo esa destrucción del valor de uso mediante una reconstrucción del mismo pero en lo imaginario, restaurándolo como un valor de uso de segundo grado. Por eso no es demasiado exagerado decir que el barroquismo nace en verdad en las partes más bajas o más marginales de la sociedad, “en la basura”, allí donde la neutralización es más urgente y difícil,

donde la contradicción es inocultable y aguda y donde no hay escapatoria de la devastación. No nace sino que es aprovechado en los palacios de los mecenas romanos, no está primero en la gran pintura ni en el ingenio artesanos, sino en acciones desesperadas como las de los desarraigados de Nápoles o como la del mestizaje de los indios ciudadanos de América, del que hablábamos antes. Pero hay que tener claro que el ethos barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción del valor de uso, que es inevitable. Al hacerlo, al teatralizar la existencia, al instalarse en lo imaginario, parece estar dotado de esa famosa “magia” que convierte al mundo en “maravilloso” y que tanto atractivo tiene para los neobarrocos.

El ethos barroco vive la institucionalidad como la neutralización de la devastación del valor de uso del mundo de las cosas por el valor económico capitalista que él tiene, pero vive de una manera sumamente peculiar, trascendiendo esa destrucción del valor de uso mediante una reconstrucción del mismo pero en lo imaginario.



M.C., J.A.F.: Hay un ejemplo para mí paradigmático y problemático, tratando de pensar en esta forma de destrucción a través de la trascendencia del valor de uso, en el contexto de América Latina. Me refiero al narcotráfico, que se da en zonas que coinciden mucho con los imaginarios de las zonas que te atraen: son zonas absolutamente marginalizadas, zonas de altísima incidencia de mestizaje, y también en zonas donde también hay una problemática relacionada con lo que sería el valor y el valor de uso. Al plantear que existe una forma de trascendencia del valor de uso, y al no aceptarlo explícitamente, ¿no es esta una forma de opacar el deseo material que es lo que determina el accionar de estos vastos estamentos sociales? Si tu tienes un deseo, no lo vas a trascender, sino que lo vas a tratar de realizar ¿haciendo uso de este deseo de esperar a que lo trascienda, como lo planteas en el barroco, no es también una forma de deslegitimar ese deseo?

B.E.: En un sentido sí, pero lo que me parece a mí es que, en todos estos fenómenos informales, se da la instalación de mundos cuya consistencia es imaginaria, ¿no es así? Por ejemplo, Pablo Escobar. Escobar era un idolatrado entre las poblaciones controladas por su mafia, ¿por qué? Porque les construía un mundo artificial, de un valor de uso que no tenía ningún sustento, que no existía más que para el momento. Esa es un poco la idea. No traía una transformación social, no promovía una redistribución de la riqueza, no fomentaba las fuerzas productivas. No había nada de eso, sino simple y llanamente la posibilidad de vivir un mundo que la legalidad declaraba imposible; la aprovechaban incluso acosados por el ejército, incluso temerosos de que al salir del lugar en donde estaban comiendo o disfrutando los abatieran a balazos.

M.C., J.A.F.: Esa es una característica del capitalismo, el valor de uso se agota en sí mismo. Pero, el problema es que en contextos periféricos, el valor no aparece, porque el sistema no lo permite, no existe ni siquiera un

marco de legitimidad, en que se le diga a la gente, bueno, efectivamente, potenciemos esto hacia delante. Entonces, el valor se agota en sí mismo, se agota a través del uso, me parece.

B.E.: Yo no sé, yo lo que veo, en verdad, es que las leyes del mercado funcionan ahí perfectamente, las leyes del mercado capitalista...

Aparece una legalidad parasitaria, no alternativa sino parasitaria, porque todos estos procesos son procesos perfectamente funcionales en el capitalismo. El narcotráfico no es algo que atente contra las leyes del capitalismo, sino que se inserta perfectamente en su vigencia. Tal vez los estados se escandalicen o hagan como que se escandalizan ante el narcotráfico, pero el narcotráfico y el lavado de dinero son perfectamente útiles para el funcionamiento de la economía capitalista. Lo que aparece ahí, creo yo, es que cuando el estado, nacional o transnacional, necesita de este fenómeno, permite el apareamiento de una especie de tumor económico de legalidad parasitaria que intenta, dentro de la imposibilidad oficial o formal de su existencia, existir de todas maneras. Ese sería el comportamiento barroco ¿no? “En verdad nuestro negocio no tiene legitimidad, en verdad el estado nos debería golpear y nos golpea. En verdad esto no tiene ningún futuro, ninguna perspectiva, pero hoy, sólo por hoy y dentro de estos límites, aquí y ahora, vamos a vivir de esta cosa”.

La sociedad parasitaria funciona muy bien, porque funciona en términos autoritarios; lo que hay ahí son las ordenes de los capos, sustentadas en la violencia y todo lo demás, por eso funciona perfectamente mientras puede.

M.C., J.A.F.: Estamos hablando del narcotráfico que sería un ejemplo extremo pero existe también todo el campo del trabajo informal. Lo interesante es que si uno hace la conexión con el período colonial, cuando los mestizos y las castas hacían una serie de actividades ilegítimas, el asunto es que parece que hubiera una urgente necesidad de esta-

blecer mecanismos de legalización y alejar de lo subterráneo a estos sectores, desde una lógica del reconocimiento implícito del valor.

B.E.: Sí, como tú dices, esta sería la figura más extrema del fenómeno de la informalidad. Pero como tú dices también, en el conjunto de la vida cotidiana de prácticamente todos los países latinoamericanos, la corrupción, es decir la creación de esas legalidades parasitarias, subterráneas, casi clandestinas, que tienen sin embargo una inmensa potencia, es un hecho. No es posible hablar de la economía latinoamericana si no tomamos en cuenta este proceso de producción-consumo anómalo, condenado por el proceso oficial, pero que es indispensable para él; que tiene sus propias leyes, que rigen en la ilegalidad como parásitos dentro de la legalidad establecida. En esa anomalía, en esa catástrofe de la legalidad, encuentran ellas su plenitud. Esa plenitud en medio del vacío, que es lo peculiar del barroco, comenzó a cultivarse tempranamente en la América Latina, ya a comienzos del siglo XVII. Ahí se fundó el mundo barroco, un mundo muy pleno, muy rico, creador de formas, pero que se da siempre bajo la convicción de que no tiene derecho a existir, de que en principio puede ser aniquilado, como lo fue efectivamente, de un plumazo, por Carlos III en 1768. Una medida casi puramente administrativa bastó para que se viniera abajo ese mundo barroco, en el que se puso a prueba una modernidad capitalista alternativa.

M.C., J.A.F.: Para topar temas un poco más generales, ¿cómo has leído tú el texto de Hardt y Negri, *Imperio*? ¿Cuáles crees que son las repercusiones que puede tener este texto al interior del debate? ¿Qué problemas pone, propone, tanto al interior del marxismo como de la izquierda? ¿Qué reflexiones, sobre todo para América Latina, ves que proponga este texto?

B.E.: Creo que la parte fuerte de la argumentación del texto, es la que le corresponde obviamente a Negri, y es una argumentación

que podríamos llamar ortodoxa marxista, casi ultra ortodoxa marxista, en el sentido en que él se atiene a lo que sería la reconstrucción del argumento fundamental o básico de *El capital* de Marx, en el sentido de la consideración del capital como una entidad cuya reproducción es en principio o en potencia necesariamente planetaria, una entidad que sólo cuando alcanza su planetariedad llega a ser realmente. Para Negri, me parece, todas las figuras que ha tenido el capitalismo desde el siglo XIX, han sido figuras que se han ido aproximando a la escala planetaria, que sería la propia del funcionamiento de la acumulación del capital. En ese sentido, el imperio es la culminación de esto, es decir, es la “dictadura del capital” en el momento en que puede por fin deshacerse de recursos de los que tuvo que echar mano a lo largo de esta historia; recursos, por ejemplo, como la constitución de soberanías nacionales, de conglomerados de capital separados unos de otros en base a monopolios demográficos y territoriales. Una nueva base tecnológica ha permitido que el planetarismo de por fin al capital la figura que le corresponde, una figura que ya puede prescindir, de esas corporizaciones y encarnaciones todavía primitivas que maniatan a la acumulación de capital. El imperio no tiene raíces, no se asienta en ninguna parte, no tiene territorio, ni tiene tampoco asidero étnico de ningún tipo; no tiene preferencias nacionales. Esa era la idea de Marx justamente. La figura concreta es un mal necesario para el capital; mientras menos estorbosa sea, mejor para él porque entonces puede funcionar mejor.

M.C., J.A.F.: ¿Cómo te explicas que de parte de ciertos intelectuales marxistas de izquierda haya habido una especie de rechazo al texto?

B.E.: Creo que tiene que ver con el hecho de que estos argumentos de Marx no llegaron a manejarse ampliamente en el marxismo del siglo XX. Por muchas razones: razones políticas concretas que hicieron del marxismo una

ideología de soporte al dogma del “socialismo real”; razones de historia cultural, en el renacimiento post 68 del marxismo, con el predominio del marxismo de la convergencia este-oeste y el althusserismo, que expulsó por ideológicas y hegelianas. El hecho de que la lectura de *El Capital* hecha por Negri es una lectura que se hizo en verdad sobre todo en Alemania y en ciertos representantes del marxismo en Italia, una lectura que quedó sin mayor trascendencia en el marxismo francés e inglés, que fueron los dominantes en Occidente.

M.C., J.A.F.: El elemento novedoso me parece, aparte de lo que tú señalas, también es esta idea de que esa supuesta oposición o resistencia al capital global, tendría que, necesariamente, ser una resistencia y oposición global a su vez. Hay una fuerte crítica a todos los localismos, incluso, pasando por todo el trabajo que hacen las ONG’s, distribuidas por toda América Latina y por todos los países en desarrollo, o los “sures” del mundo. Entonces ahí, me parece que, Negri dice: “la posibilidad de que haya una resistencia, una oposición a algo que podamos subvertir de este capital global, tiene que ser necesariamente global”. En-tonces, esta noción de multitud que realmente deja como medio planteada o por plantearse.

B.E.: Ahí podría haber tal vez una discrepancia, porque lo que veo es que la dictadura del capital reformula, reubica, redimensiona lo que conocemos como estado nacional, pero no trata de eliminarlo, mientras que, según tengo entendido, Negri supone la tendencia a

su eliminación completa. Los últimos años han hablado un poco en contra de esto, justamente con lo que sucede ahora con los Estados Unidos. Yo creo que ahí hay una confusión entre redimensionamiento del estado nacional, que para muchos debería ya dejar de llamarse nacional, pero que tiene o cumple to-

avía una cierta función en el proceso planetario de acumulación de capital, y lo que sería una total eliminación del mismo. Porque lo interesante de todo esto, me parece a mí, es que el capital, aún en términos de capital global o de imperio, necesita de todas maneras corporizarse, tomar cuerpo, necesita tener una concreción de algún tipo. El tipo de concreción va a ser diferente, sin duda, pero la concretización tiene que darse. El que se ha dado durante siglos ha sido el de la concreción del estado nacional; un estado cuyas

pretensiones absolutas, de detentador incuestionable de la soberanía, resultan ahora torpes, inoperantes, puesto que ancla esa soberanía en “la sangre y el suelo”, en la raza y el territorio, y no en marcas “más sutiles” de identidad, como los “estilos de cultura” o las “elecciones civilizatorias” —Oriente, Occidente, cristianismo, Islam, etcétera— desde donde parece que habla ahora, ya en un lenguaje transnacional, la voluntad del capital.

M.C., J.A.F.: Pero esa concreción podría ser simplemente una máscara hacia la cual podría ir cierto tipo de oposición, pero lo que está atrás de la máscara, está conectado en la red virtual... El problema está detrás de eso y las conexiones en red que existen para sostener al capital global.

La subjetividad humana, su autarquía, su autorrealización es como Sísifo: recomienza siempre de nuevo, aunque una y otra vez termine por ser derrotada, por ser arrancada del ser humano y trasladada a la cosa. La posibilidad de subvertir el orden está ahí, desde lo más mínimo e íntimo hasta lo más amplio y colectivo.



B.E.: Ese es el punto en que sí adquiere sentido la noción de “multitud”, porque junto a eso o frente a eso, hay efectivamente una cantidad de redes de resistencia que se mueven por las mismas vías transnacionales por las que se mueve el capital.

Aglutina estos distintos particulares, que conformarían ciertas multitudes globalizadas, como para tener un cierto tipo de incidencia política? ¿O ya no se puede hablar de incidencia política?

B.E.: Pienso que la noción misma de incidencia política es algo que tiene que cambiar, porque obviamente la idea de incidencia política estuvo siempre conectada con la idea de la construcción de un contrapoder, del tipo que tú quieras. Era siempre un contrapoder que en algún momento decisivo iba a enfrentarse al poder, también como tú quieras, con las armas y las estrategias y tácticas que tú quieras, y llegar a sustituirlo de alguna manera. Esta es, caricaturizando, la idea que teníamos de cómo se pueden cambiar las cosas. Ahora resulta claro que el monopolio total y absoluto de la violencia, detentado por el estado nacional-transnacional, vuelve imposible que uno imagine siquiera un enfrentamiento tipo Vietnam, en el que David se vuelve capaz de tumbar a Goliat con el poder de su honda. Es imposible pensar en la violencia subvertidora del *establishment* como una violencia que ataque desde exterior a las fuerzas armadas de ese *establishment*.

M.C., J.A.F.: ¿Y qué es lo posible?

B.E.: Posible es una violencia sutil, paradójicamente “pacífica”, que sea capaz de provocar efectos de implosión en el *establishment*. La construcción de un poder diferente del de las armas en el campo de batalla cuya consistencia está por descubrirse. Yo creo que estamos en el momento de un desafío a la imaginación, más que de otra cosa...

M.C., J.A.F.: Para ti, ¿qué significa hoy, ser de izquierda?

B.E.: Significa dirigir o alinear las ideas y los comportamientos, sea donde sea y en el lugar que sea, en referencia a la posibilidad de una modernidad alternativa, no capitalista. Esa sería mi definición.

M.C., J.A.F.: Habías hecho referencia a la expulsión casi por decreto del barroco en el siglo XVIII, por una racionalidad más vinculada a un racionalismo de estado. Sin embargo, desde fines del siglo XIX empieza a resurgir con fuerza no solamente producción estética, sino reflexiones de filosofía social, que tienen una gran concatenación con el barroco. Para el siglo XX las conexiones ya son absolutamente explícitas. Uno de los intentos de los fundadores del realismo mágico es redescubrir la correlación entre mestizaje y barroco, generalmente en disputa con Europa, como sucedió en la disputa con el surrealismo llevada a cabo por Carpentier y luego hay una clara intención de recuperar el barroco en el contexto postmoderno como lo haces tú o Carlos Espinosa. Más allá de las historias intelectuales ¿cuáles serían los escenarios que nos permitan ver cómo se ha ido revigorizando el sistema del barroco?

B.E.: La historia de las elites hispanoamericanas se conecta mucho con la historia europea. Esto es comprensible porque esas elites pretendieron adoptar identidades nuevas, diferentes de la heredada de España, de la que debían distinguirse para justificarse y que se encontraba por lo demás “tan desprestigiada”. Los ciudadanos de las nuevas repúblicas comenzaron a imitar, incluso a copiar, identidades (francesa, inglesa, italiana, incluso alemana) tratando -de manera que delataba, sin querer, su barroquismo- de que la imitación fuera suficiente para convertirlos en lo que querían ser. La fundación de las repúblicas, muchas de ellas sin ningún sustento histórico, económico ni de ningún tipo, vino a llenar en términos puramente militares, de cau-

dillismo militar, el vacío de gobierno que dejó la retirada de la corona española. Eran fundaciones cuyo proyecto de identidad no era propositivo sino sólo autonegador. Niegan la única identidad que se había conformado justamente en la época barroca, y que fue combatida desde mediados del siglo XVIII, con el despotismo ilustrado. Durante todo el siglo XIX las elites latinoamericanas, las dueñas de las repúblicas, se plantearán militantemente como antibarrocas, como anti-latinoamericanas. Ahora bien, es interesante ver cómo lo barroco funciona justamente en aquellos que lo están combatiendo. La creación de las repúblicas es ella misma, un hecho barroco, porque implica un fingir ser algo que se sabe que no se es. Vivimos durante estos casi dos siglos, encaramados sobre una sociedad sometida, representando el papel de estados nacionales, a sabiendas de que no teníamos ni íbamos a tener la base para serlo, es decir, una acumulación de capital nacional (no una masa de recursos naturales nacionales) relativamente autosuficiente y por ello competitiva en el mercado mundial. Hemos representado que somos el estado nacional paraguayo, el estado nacional ecuatoriano, peruano o colombiano, incluso el estado nacional argentino o mexicano, a sabiendas de que éramos una pura representación y en espera del milagro que nos pasara de la ficción a la realidad. El barroquismo de las elites antibarrocas, lo único que las hermana con sus sociedades, se mostró ya en la fundación de las repúblicas. El barroquismo es tan fuerte entre nosotros que incluso, en el campo de las artes, nuestro romanticismo tiene mucho de barroquismo disfrazado...

M.C., J.A.F.: ¿Crees que se puede plantear (y cómo lo verías) la constitución de un lugar epistemológico del pensamiento latinoamericano, que empezaría sosteniendo la producción de un discurso filosófico sobre las formas culturales en Latinoamérica? ¿Tú ves que hay, o se puede hablar ya, de una tradición de un pensamiento epistemológico latinoamericano? ¿Cómo se articularía eso? ¿De qué estaría hecho?

B.E.: No lo creo. Pienso que en América Latina lo que hubo primero fue la expulsión del discurso propiamente filosófico, el discurso nuevo, moderno, post-teológico, como efecto de la fortaleza del discurso teológico renovado por los jesuitas, y lo que ha habido después es la sustitución de éste por el discurso de la ficción, por la reflexión encarnada en el efecto poético. Creo que es en la literatura en donde se ha volcado la capacidad reflexiva de los latinoamericanos, que lo más fuerte está allí. Si queremos saber qué es, qué pasa en el Perú, creo que hay que comenzar por leer *Conversación en la catedral*. La inmensa cantidad de estudios sociológicos y etnológicos que hay sobre ese país sólo alcanza sentido si se siguen las claves para entenderlo que vienen en libros como ese, de él mismo, de Alegría, de Arguedas, de Bryce Echenique, etcétera. Ahora bien, lo que ha habido también es la pretensión, a partir de esta reflexión en imágenes que es la reflexión literaria, incluso por parte de los mismos autores de esta literatura, de dar el salto hacia el discurso puramente reflexivo o teórico o filosófico, como sea, sin respetar las exigencias epistemológicas de ese salto... Es decir, cuando se parte de constatar la existencia de lo maravilloso en la construcción del mundo barroco para sustancializarla enseguida como un rasgo propio de la naturaleza y la humanidad que se dan por estos lares (un rasgo en el que todos, especialmente los europeos racionalistas, suelen ser invitados a perderse), se traiciona lo más esencial de la vigencia de ese mundo, que es su artificialidad, su contingencia, su falta de naturalidad, precisamente. Se toma por un dato natural y se construye toda una epistemología sobre la factualidad del mismo, algo que no es un dato natural sino por el contrario una invención, un escenario creado para soportar la miseria, transfigurándola teatralmente en lujo, haciéndola maravillosa. Y eso me parece muy mal, porque se abandona lo principal del barroco que es su ambivalencia, es decir, se desconoce el trasfondo de desesperación que sustenta a lo maravilloso.

M.C., J.A.F: Pero, al nombrar el fingimiento se está hablando del desencanto del mundo, de manera análoga a la lógica tecno-burocrática de origen anglosajón y protestante...

B.E.: Un desencanto que queda fuera cuando de la forma barroca en literatura se deriva una epistemología y a veces hasta una *weltanschauung*. Es lo que me disgusta, en ocasiones, de los neobarrocos como teorizadores de la cultura; Carpentier, por ejemplo. Creo que están tan fascinados con el mundo trascendido, que se olvidan del mundo que hubo que trascender, algo de eso se nota incluso en nuestro clásico, en *Cien años de soledad*.

M.C., J.A.F: Pero si ha habido cuatro siglos de barroco y las condiciones del continente han ido deteriorándose a pasos crecientes, ¿es necesario hablar del barroco o es necesario desencantarnos de él, radicalmente?

B.E.: Sí, si es radicalmente. La cuestión es que no se trata de pensar de modo no barroco, sino de modo poscapitalista, porque todos los otros *ethos* también están metidos en eso.

M.C., J.A.F: No es una pregunta fácil, ni la respuesta tampoco... Pero, cuando tú dices, ser de izquierda es pensar alternativo al capitalismo, ¿de qué modo?

B.E.: Efectivamente es una pregunta difícil, sin duda, como tú dices... pero la clave de su respuesta me parece que está en esto: la enajenación que caracteriza a la modernidad capitalista no es un hecho que aconteció alguna vez en el pasado y cuyos efectos perduran en el presente, sino un proceso que está sucediendo permanentemente en todos los actos humanos de la vida cotidiana y no sólo en la imposibilidad estructural de una democracia real. La subjetividad humana, su autarquía, su capacidad de autorrealizarse libremente es como Sísifo: recomienza siempre de nuevo, aunque una y otra vez termine por ser derro-

tada, por ser arrancada del ser humano y trasladada a la cosa, a lo ajeno, al valor-capital. La posibilidad de subvertir el orden establecido está siempre ahí, desde lo más mínimo e íntimo hasta lo más amplio y colectivo. La resistencia contra la modernidad capitalista no tiene siempre que estar consagrada por el ámbito de la política; su vocación de convertirse en una rebeldía colectiva se cumple muchas veces esquivando ese ámbito consagrado, esa versión política de lo político. Ser de izquierda no tiene ahora que ver con la topografía de la Convención Nacional sino con el estar en pro o en contra del sentido enajenante de la modernidad capitalista.

M.C., J.A.F: Es decir, ¿pensar que lo político está hoy adscrito a la vida cotidiana?

B.E.: Claro, yo creo que eso se ha venido dando, sobre todo a partir de las experiencias de las muchedumbres con las nuevas técnicas. La generalización casi inmediata de las innovaciones técnicas radicales ha sido el fenómeno más globalizador que se ha dado en los últimos veinte o treinta años. La búsqueda de una lengua franca de la cultura, de una "identidad mínima" y por ello "franca" de todos los empleadores de la nueva técnica, ha llevado al apareamiento de fenómenos fascinantes, que llevan, por ejemplo, en el ámbito de la estetización de la vida cotidiana, a la creación de artes inéditas. El rock, desde los años sesenta, no debería ser visto sólo como un nuevo género en el amplio panorama de la música. El rock abre un nuevo momento, una nueva época en la historia de la música... Es, en muchos aspectos, a la vez una regresión y un salto más allá respecto de lo que se configuró hace unos dos o tres mil años como arte musical, una post-música que es lugar de lo político sin serlo de la política. Pero estos son temas muy difíciles, como tú dices, de los que podemos hablar con más tiempo en otra ocasión.

Mayo de 2003.