

# MESTIZAJE Y BARROCO EN AMÉRICA LATINA

Borja García Ferrer (Universidad Complutense de Madrid)

¿Por qué estudiar el barroco y el neobarroco hoy? La crisis de la modernidad ilustrada y los nuevos problemas de la posmodernidad nos obligan a revisar la historia de América Latina. Frente a un proceso globalizador que impone la uniformización de las culturas, conviene rescatar los valores del siglo XVII en torno de las posibilidades del mestizaje y del diálogo intercultural. Una de las principales razones para tratar el tema del barroco es, entre otras cosas, su relación con la memoria.

Samuel Arriarán, *Barroco y neobarroco en América Latina*

## I. EL MITO DE LA CONQUISTA

Según la celeberrima tesis del historiador Edmundo O’Gorman sobre el descubrimiento de América<sup>1</sup>, elucubrado como la metáfora de una irrupción destructora y de una empresa normalizadora del mundo prehispánico: «No es posible no hablar de una conquista si se piensa en la devastación humana que trajo consigo la invasión española. Más aún: relegar el término de conquista, significa omitir el concepto que hace posible fijar las coordenadas de una historia que se libere de la teleología que ocupa la sombra de España en la escritura de nuestra historia»<sup>2</sup>. De esta tesis de O’Gorman solo puede derivarse, efectivamente, una concepción racista del mestizaje, es decir, una concepción reducida a una sola dimensión equivalente a la identidad con la dominación occidental; en palabras de Federico Navarrete: «El mestizaje es una idea racista. Deseamos el blanqueamiento de los indígenas, pero jamás la indigenización de los blancos»<sup>3</sup>.

Este es el objetivo de la cristianización [argumenta Gruzinski] cuando, con extrema brutalidad, hace tabla rasa del pasado para imponer un solo conjunto de prácticas y de creencias a unas poblaciones desechas y exangües. La conversión a la fe cristiana, desde esta perspectiva, es un sinónimo de repulsa absoluta del paganismo en beneficio de un Dios único, exclusivo y celoso.

---

<sup>1</sup> Cfr. O’GORMAN, E., *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

<sup>2</sup> Citado por SELMO, I., «La invención del “descubrimiento”», en: *La Jornada*, 18 de noviembre de 2017. <https://www.jornada.com.mx/2017/11/18/opinion/015a1pol>

<sup>3</sup> *Ibid.*

Cualquier vuelta al pasado (o cualquier mezcla entre lo nuevo y lo viejo) se vuelve inaceptable e incluso satánica<sup>4</sup>.

Vistas las cosas así, es posible identificar dos grandes lógicas o proyectos de mundo que reclamaban para sí la afirmación de la vida en la sociedad latinoamericana del XVII, acusando al otro de ser una negación de la misma: una lógica de *sometimiento* y otra lógica de *rebeldía* ante el proyecto civilizatorio, la voluntad política de la Corona española y la nueva economía que portaba consigo<sup>5</sup>. Por un lado, la actitud de sometimiento aparece como un acto de traición moral a la identidad americana, como una «renuncia a uno mismo» necesaria para garantizar la supervivencia física. Por otro lado, la actitud de rebeldía se anuncia como una forma de salvaguardar la autonomía y la dignidad moral, priorizando estos valores sobre las ventajas inherentes al progreso civilizatorio en términos de progreso económico y bienestar material, aunque ello suponga sucumbir a la amenaza que representa la «muerte física».

En el capítulo IV de *El laberinto de la soledad*, titulado «Los hijos de La Malinche», Octavio Paz sostiene que, en el caso de la nación mexicana (aunque su tesis puede extrapolarse, ciertamente, a la totalidad de América Latina), la lógica de sometimiento se expresa de manera fehaciente en la actitud vital de los mexicanos desde el período colonial hasta nuestros días. Para este autor, los rasgos del carácter mexicano (hermético, receloso, inestable, etc.) se inscriben en su inmensa mayoría en lo que denomina una «moral de siervo» (esto es, la actitud de los grupos sometidos al poder de un amo). Esta «psicología servil» es fruto de las circunstancias sociales preponderantes en México, con lo cual es necesario atender a la historia de esas circunstancias para esclarecer su origen y comprender sus efectos en el imaginario, porque «nuestra actitud vital [aclarar el intelectual mexicano] también es historia. Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que los causan, sino una voluntad singular capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad»<sup>6</sup>. En este sentido, Octavio Paz hace referencia a la Malinche<sup>7</sup> como «una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles»<sup>8</sup>. La Malinche, por tanto, no ya como una simple figura histórica, sino como todo un símbolo del sometimiento, mismo

---

<sup>4</sup> GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 333.

<sup>5</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998, pp. 179-180.

<sup>6</sup> PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 217.

<sup>7</sup> Nombre mestizo, del náhuatl Malinali o Malintzin (1504?-1527). India regalada como esclava al conquistador Hernán Cortés por los tabascanos en 1519. Además de su amante, fue intérprete personal suya durante la conquista.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 232.

que acompañará al pueblo mexicano (y latinoamericano en general) a lo largo y ancho de su singladura histórica.

Sin embargo, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche (vale decir, su «pecado original»), como indica la maldición que pesa sobre su figura<sup>9</sup>. Es posible verificar esta idea en la carne viva del presente, específicamente en la lengua popular. Octavio Paz explica que todos los países albergan ciertas palabras prohibidas, las «malas palabras», esas que solo pronunciamos cuando nos asalta una emoción incontenible, expresando confusamente la condición de nuestro ser, de manera tal que, al pronunciarlas, manifestamos lo que somos, en el fondo, de verdad. Un ejemplo particularmente revelador al respecto es la frase que los mexicanos suelen utilizar para exaltar su mexicanidad cada 15 de septiembre, con motivo del aniversario de la Independencia: «¡Viva México, hijos de la Chingada!»: «Nuestro grito popular nos desnuda y revela cuál es esa llaga que alternativamente mostramos o escondemos»<sup>10</sup>. Como informa Octavio Paz, el término «chingar» es fundamental para los mexicanos, hasta tal punto que la vida se reduce a la posibilidad de chingar o ser chingado: «Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerme ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra»<sup>11</sup>. Ahora bien, en la exclamación «¡Viva México, hijos de la Chingada!», ¿quiénes son exactamente los hijos de la Chingada, y quién es la Chingada? Los hijos de la Chingada son los extranjeros, los enemigos, los «otros». La Chingada es una representación de la madre que ha sido abierta, violada o burlada por la fuerza, al precio de perder su identidad: «Su mancha es constitucional y reside [...] en su sexo. [...] Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de la condición femenina»<sup>12</sup>. Desde esta perspectiva, «lo característico del mexicano reside [a juicio de Octavio Paz] en la violenta, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre»<sup>13</sup>. Pues bien, siguiendo al autor mexicano, si la conquista fue una violación en sentido histórico (como reza la tesis de O’Gorman), pero también en la propia carne de las indias, la personificación de la Chingada es la Malinche. Así pues,

---

<sup>9</sup> Prueba de ello es la proliferación del adjetivo «malinchista», usado en un sentido despreciativo para denunciar las tendencias extranjerizantes de los mexicanos. Cfr. *ibid.*, p. 233.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 225.

nuestro grito [sentencia Octavio Paz] es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado. En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo. [...] Al repudiar a la Malinche [...] el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra sólo en la vida histórica. [...] El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio<sup>14</sup>.

Octavio Paz señala la Reforma liberal iniciada por Benito Juárez (1806-1872) a mediados del siglo XIX como el punto de inflexión decisivo para que el proyecto histórico de la nación mexicana rompa de una vez por todas con los ideales que regían la sociedad colonial (pero también las sociedades prehispánicas) para afrontar el reto de imaginarse nuevamente a sí misma, abrazando los ideales más utópicos de la Ilustración; en este sentido, «la Reforma es la gran Ruptura con la Madre»<sup>15</sup>. Lo cual implica reconocer que esta «pulsión asesina», por así llamarla, posee un sesgo ideológico que no debe ser pasado por alto: «No se asesina a la madre en un arranque pasional [razona Miguel Saralegui, en referencia a los pensadores y políticos latinoamericanos del XIX]. Este matricidio está hiperjustificado racionalmente. Se quieren deshacer de las costumbres maternas, porque estas son incompatibles con el proyecto de racionalización y modernización que el liberalismo promete a estas comunidades de Antiguo Régimen»<sup>16</sup>. Se entiende, desde este punto de vista, la perspectiva sostenida por figuras tan emblemáticas del pensamiento político latinoamericano como Alberdi, Bello, Bolívar, Echeverría, Lastarria, Miranda, Sarmiento, etc., en lo que puede ser visto como la causa y el programa de la independencia, primero política y cultural después, de las diversas repúblicas latinoamericanas, indistintamente autoconcebidas como una «no-España», al menos, en los primeros cien años de su existencia histórica: «Las repúblicas criollas no se conformaron con la hazaña colosal de derrotar a la metrópolis en el campo físico de batalla. Decidieron ir más lejos: también quisieron vencerla y aniquilarla en el plano espiritual»<sup>17</sup>. Se trata del «antiespañolismo», una especie de «revolución simbólica» con el único cometido de eliminar la herencia española de toda la faz de la sociedad latinoamericana, incluyendo la política, la economía, la raza y la religión; desde este punto de vista: «Lo español no contradice la identidad americana, la degrada: se trata de la parte más perturbadora de las nuevas sociedades, aquellos impulsos y costumbres que las llevan al fracaso y la infelicidad.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>16</sup> Saralegui, M., *Matar a la madre patria. Historia de una pasión latinoamericana*, Madrid, Tecnos, 2021, p. 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 14.

[...] Las repúblicas son tajantes: para ser felices, deberemos anular nuestra herencia española, íntima y a la vez dañina»<sup>18</sup>.

Durante todo el siglo XX y aún en la vuelta de siglo, esta problemática alcanza su eco en los debates intelectuales sostenidos en América Latina acerca del Barroco, subsumido bajo la categoría de «cultura hispánica» en la disputa entre hispanistas e indigenistas. Una polémica especialmente intensa en los países con mayor población indígena y estructuras de colonialismo interno socialmente clasistas, racialmente jerarquizadas y extremadamente violentas (tales como México, Perú o Ecuador), y que para más escarnio ha sido recientemente reavivada y amplificadas a nivel de la opinión pública por Andrés Manuel López Obrador, a raíz de la famosa carta dirigida al Rey de España Felipe VI solicitando sus disculpas por la incursión «violenta, dolorosa y transgresora» de Hernán Cortés en el territorio de la actual República Mexicana. Si bien es verdad que, a partir de 1898, la tendencia antiespañolista que había prevalecido en el inconsciente colectivo de los latinoamericanos durante el siglo XIX pierde gran parte de su protagonismo en favor del nuevo enemigo continental: los Estados Unidos de América<sup>19</sup>. En este escenario novedoso, la herencia española llega a presentarse desde ciertos sectores de la *intelligentsia* latinoamericana no ya solo como una identidad irrenunciable, sino también como un baluarte efectivo para contrarrestar la dominación norteamericana.

Por un lado, la derecha hispanista defiende una posición profundamente paternalista, según la cual los mexicanos serían descendientes directos de Hernán Cortés (y no ya de la Malinche), ensalzando la época colonial y su legado cultural hispánico como el corazón de la identidad latinoamericana. Entre los principales representantes del hispanismo en Latinoamérica, cabe destacar la derecha católica, respaldada por la Unión Nacional Sinarquista, y los hispanistas ecuatorianos vinculados al partido conservador, como Jacinto Jijón y Caamaño<sup>20</sup>. Asimismo, vale la pena considerar el nuevo impulso protagonizado últimamente por la perspectiva hispanista en el ámbito peninsular, que tiene a Ramiro de Maeztu como su principal referente histórico<sup>21</sup>, gracias al apoyo ideológico prestado por lo

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>19</sup> Cfr. SEPÚLVEDA, I., *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 59-75.

<sup>20</sup> Cfr. JIJÓN Y CAAMAÑO, J., *Política conservadora*. Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editorial Nacional, s.a.

<sup>21</sup> En uno de sus ensayos más destacados, el autor vasco se propone recordar a los españoles el papel jugado por España en la Historia universal, y la necesidad de un proyecto nacional para recuperar ese papel. Cfr. MAEZTU, R. DE, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Rialp, 2017.

que José Luis Villacañas denomina «populismo nacional-católico»<sup>22</sup>. Véase por ejemplo el éxito editorial cosechado por obras como el *best seller* de Roca Barea, *Imperiofobia y la leyenda negra*<sup>23</sup>, o *Madre Patria* de Marcelo Gullo<sup>24</sup>.

En el lado opuesto, la izquierda interpreta el «colonialismo» en términos reaccionarios, apoyando la visión indigenista de una «Indo-América» definida por sus orígenes prehispánicos. Tenemos como testimonio de ello la corriente del muralismo mexicano, encabezada por Diego Rivera, en su particular afán por ensalzar el pasado indígena (véanse, por ejemplo sus murales expuestos en el Palacio Nacional o en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México), o las aportaciones del peruano José Carlos Mariátegui desde el marxismo, según el cual la comunidad indígena que define, en virtud de sus elementos multiculturales y pluriétnicos de origen prehispánico, la verdadera esencia del Perú (y no ya el proletariado alienado), constituye un puente hacia un socialismo antiimperialista e indoamericano, poniendo de manifiesto la insuficiencia del concepto de clase y de las fuerzas productivas como la única vía de progreso<sup>25</sup>.

Una tercera posición en los debates mantenidos en el ámbito latinoamericano sobre el Barroco se inscribe en la región del Caribe hispanoparlante, en lo que puede ser entendido como el antecedente teórico más relevante de la tesis echeverriana del «*ethos* barroco» latinoamericano, como veremos más adelante detenidamente. En la Cuba de mediados del siglo XX, el barroquismo no era patrimonio exclusivo del hispanismo de derecha, como ocurría en el resto de Latinoamérica, siendo también asumido y promovido por intelectuales vanguardistas de la talla de Alejo Carpentier<sup>26</sup>, Severo Sarduy<sup>27</sup> o Lezama Lima<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva, el Barroco se constituye en el continente americano como un «arte de la contraconquista»<sup>29</sup>; esto es, como un producto de la transculturización y como un estilo artístico y cultural apropiado de forma heterodoxa por América Latina.

---

<sup>22</sup> Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.

<sup>23</sup> Cfr. ROCA BAREA, E., *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid, Siruela, 2017.

<sup>24</sup> Cfr. GULLO, M., *Madre Patria*, Madrid, Espasa Libros, 2021.

<sup>25</sup> Cfr. MARIÁTEGUI, J. C., *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

<sup>26</sup> Cfr. CARPENTIER, A., *Concierto barroco*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>27</sup> Cfr. SARDUY, S., *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974.

<sup>28</sup> Cfr. LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*, Madrid, Alianza, 1969.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

## II. PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN Y MESTIZAJE

En tal disposición de los términos, considero que tanto la contraposición sumisión/rebeldía, como la relativa disputa identitaria entre hispanistas e indigenistas se revelan como una polémica infundada y aparente, a la luz de un análisis historiográfico más riguroso y menos estereotipado del descubrimiento de América y de los procesos de evangelización y mestizaje que constituyen su corolario. Y es que, si bien resulta innegable que la tesis de O’Gorman refleja una verdad, no se trata de toda la verdad.

Es bien conocido que, en el afán por justificar y legitimar la conquista, la Corona española se arrogó la tarea de cristianizar a los indígenas. Ahora bien, siguiendo las disquisiciones de Gallegos Rocafulld en *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*<sup>30</sup>, las formas de llevar a cabo la conversión de los autóctonos por conquistadores, encomenderos y frailes responden en última instancia a una serie de discusiones teológicas y filosófico-jurídicas sobre la racionalidad de los indios en la España de los siglos XV y XVI, con la *Política* de Aristóteles y sus diversas recepciones en el averroísmo y en Tomás de Aquino como telón de fondo. Desde este prisma, Rocafulld distingue dos interpretaciones opuestas al respecto (perfectamente resumidas por el dominico Vicente Palantino Curzorla en la obra que dejó manuscrita en 1559, que lleva por título *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los Reyes de España contra las naciones de la India Occidental*): una interpretación que iba en claro detrimento del indígena (abanderada por Juan Ginés de Sepúlveda), y otra que velaba por sus intereses (cuya cabeza más visible fue Bartolomé de las Casas)<sup>31</sup>. Consecuentemente, la evangelización resultó ser un proceso eminentemente heterogéneo, implicando usos y costumbres muy diferentes en sus diferentes episodios históricos, en función de que hubiera una mayor o menor prevalencia de las dos interpretaciones en cuestión.

Por un lado, tenemos la interpretación de Juan Ginés de Sepúlveda, «aristocrática, selectiva, aristotélica», según la cual «la igualdad natural de todos los hombres sólo se realiza prácticamente por la tutela de los mejor dotados sobre lo menos favorecidos», estableciendo,

---

<sup>30</sup> Cfr. GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

<sup>31</sup> El episodio más célebre de esta polémica se desarrolló desde el 15 de agosto de 1550 al 4 de mayo de 1551, cuando Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas discuten sus diferentes perspectivas en el Colegio San Gregorio de Valladolid con quince expertos del consejo de Carlos V como testigos. Este episodio, conocido como Junta o Controversia de Valladolid, fue pionero en el debate sobre los derechos humanos y siembra la semilla de la práctica del derecho internacional. Cfr. DUMONT, J., *El Amanecer de los Derechos del Hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1997. Cfr. HANKE, L., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1988.

por lo tanto, «una jerarquía con diversos grados de vida racional o humana»<sup>32</sup> entre aquellos que tienen la capacidad de participar en la vida pública, y aquellos destinados a ser gobernados. Desde este punto de vista, se deduce que «siendo los indios idólatras, bárbaros, locos, incapaces de razón, son siervos a natura y pueden ser despojados de sus bienes y libertad»<sup>33</sup>; de manera que la evangelización de los indios debía producirse con la intervención de las armas.

Por otro lado, se encuentra la interpretación de Bartolomé de las Casas, la Escuela de Salamanca o Alonso de la Vera Cruz, para los que «todos los hombres tienen por naturaleza los mismos derechos y todos han de tener en la sociedad y ante la ley las mismas atribuciones y responsabilidades»; se trata, por tanto, de una interpretación «igualitaria, demócrata y cristiana»<sup>34</sup>. Esta postura reivindica que los indígenas «son naturales, mansos, piadosos, etc. Y así por ningún título se les puede hacer la guerra»<sup>35</sup>; por lo tanto, la evangelización tenía que implementarse necesariamente a imagen y semejanza de los primeros apóstoles, o sea, transmitiendo la *Buena Nueva* a los paganos de forma pacífica y respetuosa, sin imposiciones, coerciones ni violencias de ningún tipo. Paralelamente, numerosos frailes como el propio Bartolomé de Las Casas promovieron formas de evangelización alternativas, primero en Cumaná (actual Venezuela), y luego en Tezulutlán (Guatemala), donde la evangelización pudiera ser aceptada mediante un diálogo razonado, así como el desarrollo de comunidades indígenas que coexistieran en concordia con los misioneros. Frente a la aparente inevitabilidad del modelo de explotación impuesto, comenzó a articularse como alternativa una forma de trabajo comunitario, una visión religiosa y una concepción artística que se inspiraban en la propia tradición productiva de los pueblos originarios, misma que buscó ser asumida por los misioneros. Se trata, en definitiva, de planteamientos que abogaban por una evangelización razonada y dialógica, donde el cristianismo fuera asumido por convicción por las propias comunidades, al tiempo que se forjaba una forma de organización económica y política donde los propios pueblos originarios, cristianizados, serían los protagonistas. Todo ello sería acompañado y sustentado por una filosofía política que fundamenta al pueblo como el origen del poder político.

Las contribuciones de Gallegos Rocafullo pueden complementarse y enriquecerse notablemente con el esclarecedor estudio de Serge Gruzinski sobre la mezcla de culturas y los

---

<sup>32</sup> GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *o.c.*, pp. 18-19.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27.

mestizajes resultantes en el caos subsiguiente a la conquista, cuando el viejo y el nuevo mundo entraron en contacto (prefigurando, por cierto, numerosos fenómenos que tienen lugar en nuestro mundo histórico)<sup>36</sup>. Siguiendo al historiador francés, la Iglesia de los monjes trató de controlar y reprimir de manera brutal y sistemática las creencias, las prácticas, los objetos de culto y los ídolos prehispánicos, bajo el pretexto de tratarse de «imágenes malvadas, engañosas, sucias y abominables»<sup>37</sup>. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de las mezclas resultantes del encuentro entre el cristianismo y las cosmologías antiguas: en estos casos, la otredad ya no aparece como una amenaza o un peligro para la propia integridad. Los motivos que explican este fenómeno son de lo más variopinto: la prevalencia de problemas más acuciantes para los medios eclesiásticos (como la explotación de los recursos del continente o el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes), el gigantismo de América, la falta de instrumentos de represión, de personal y de tiempo, los obstáculos lingüísticos, la estabilización de una sociedad en transformación, la resistencia ofrecida por los indios y, sobre todo, la necesidad de la Iglesia de justificar sus privilegios en base al éxito alcanzado en su empresa de conversión. Ciertamente, algunos misioneros, prelados y laicos, como el cronista Cervantes de Salazar, expresaron su preocupación por los errores, las confusiones y las infidelidades que podían suponer tales mezclas<sup>38</sup>, mientras que el franciscano Sahagún o el dominico Durán alertaban sobre los peligros de un mundo donde «en todo se halla superstición y idolatría», «santo y ídolo va revueltos»<sup>39</sup>. Pero la tendencia preponderante de la Iglesia fue la de permitir y promover, paradójicamente, las mezclas (a veces provocadas deliberada y calculadamente, otras veces toleradas con resignación), al precio de «desnaturalizar», por así decirlo, la ortodoxia de su doctrina.

Junto a las razones de carácter especulativo y metafísico magistralmente expuestas por Gallegos Rocafull, esta disposición universalizadora, humanista en apariencia y cargada de buenas intenciones, de los proyectos evangelizadores, obedecía eminentemente a razones tácticas o estratégicas. Y es que el proyecto eclesiástico de reemplazar las creencias paganas por una nueva fe debía producirse gradualmente, en aras de favorecer su arraigo en las mentalidades indígenas. Este requisito implicaba ante todo la misión de «cristianizar» las

---

<sup>36</sup> Cfr. GRUZINSKI, S., *o.c.*, pp. 333-362.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 349. En uno de sus textos más conocidos, Bartolomé de las Casas describe detalladamente el trato vejatorio recibido por los nativos de las Indias, promoviendo de este modo la leyenda negra contra la Madre Patria. Cfr. LAS CASAS, B. DE, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra, 1993. Cfr. BEUCHOT, M., *Los Fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 21.

<sup>38</sup> Cfr. CERVANTES DE SALAZAR, F., *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 39.

<sup>39</sup> Citado por GRUZINSKI, S., *o.c.*, p. 335.

danzas y los cantos tradicionales de los indios como método de evangelización<sup>40</sup>, tomando como fuente de inspiración la transposición espiritual de textos profanos y populares en la Europa medieval, que permitía pasar de lo profano a lo sagrado. En efecto, la cuestión de las danzas y los cantos indios tenía una importancia fundamental para los conquistadores, en la medida en que toda esa clase de espectáculos exóticos y agradables a los sentidos servían para amenizar la vida colonial, entretener a las masas y estimular el bienestar social. No obstante, esta suerte de «reciclaje» cristiano dio lugar a una gran variedad de manipulaciones, acomodaciones y adaptaciones extremadamente sofisticadas de elementos indígenas, evidenciando una capacidad de asociación asombrosa en numerosas esferas, pero con un solo denominador común: conseguir que los indios se reconozcan y se orienten en ellas. En la *Psalmodia* del franciscano Sahagún (publicada originalmente en 1583), por ejemplo, las figuras y los temas cristianos aparecen escenificados en un imaginario prehispánico, «decorado de verdes montañas y de árboles floridos que esparcen perfumes y calor, sumergidos en un rocío matinal o en una llovizna de plumas de quetzal»<sup>41</sup>. Análogamente, las artes plásticas fagocitan la imaginería prehispánica, exuberante y preciosa, con el objeto de adaptarla al contexto colonial, como pone de manifiesto fehacientemente el convento agustino de Malinalco en México. En el teatro de González de Eslava, los jeroglíficos, las criaturas fantásticas, las alegorías, y otros recursos propios del manierismo renacentista europeo, son utilizados para explicar los misterios divinos a los indios, confiriendo un sentido espiritual o sagrado a las creaciones del imaginario que hunden sus raíces en la vida cotidiana.

En definitiva, el proyecto de la Iglesia era preservar las costumbres y las prácticas antiguas de los indios, pero a condición de inscribirlas en el marco cristiano y occidental, exfoliadas de toda connotación pagana e idólatra<sup>42</sup>. A pesar de mostrar en líneas generales una gran eficacia, empero, esta estrategia no estaba exenta de ningún riesgo, en la medida en que comportaba resultados forzados por las circunstancias (no planeados e incontrolables, por tanto) para las autoridades coloniales. Gruzinski señala tres grandes razones a este respecto. En primer lugar, porque la naturaleza inestable, caprichosa y móvil de las mezclas daba lugar usualmente a mestizajes inquietantes: «La asociación de elementos que resulta de la reunión

---

<sup>40</sup> El franciscano Pedro de Gante fue pionero en seguir esta metodología. Cfr. EZRA PADWA, M., *Peter of Ghent and the Introduction of European Music to the New World*, Santa Fe, Hapax Press, 1993.

<sup>41</sup> GRUZINSKI, S., *o.c.*, p. 341. Cfr. BURKHART, LOUISE M., «Flowery heaven: the aesthetic of Paradise in náhuatl devotional literature», en: *Res: Anthropology and Aesthetics*, 21 (1992), pp. 88-109, p. 95.

<sup>42</sup> El término *teoyotica* (del náhuatl, «al modo divino», «en un sentido sagrado») expresa la intencionalidad subyacente a todas las manifestaciones de este proyecto eclesiástico, a saber: vincular las entidades y los materiales extraídos de la tradición amerindia con la trascendencia cristiana de un Dios único y omnipotente. Cfr. GRUZINSKI, S., *o.c.*, p. 356.

de unas experiencias muy alejadas en un contexto sometido a fuertes tensiones (la sociedad colonial) es siempre susceptible de mutaciones bruscas. Efectivamente, es poco común que la mezcla, siempre de creación reciente, cristalice en formas que permitan su fijación y su transmisión controlada»<sup>43</sup>. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las políticas coloniales eran muchas veces contradictorias e inconsistentes, mientras que las iniciativas desafortunadas, las previsiones erróneas, los accidentes y los fracasos abundaban por doquier. La tercera razón es que el encuentro de la tradición manierista con el imaginario indio había multiplicado las posibilidades de mezcla de tal manera que se vuelve muy difícil manejar sus efectos sobre el imaginario. Consecuentemente, las manifestaciones indias incorporaban a menudo reminiscencias que escapan a la ortodoxia cristiana, como hace notar Diego Durán<sup>44</sup>. Por su parte, Sahagún<sup>45</sup> critica a los defensores del culto de la virgen de Guadalupe entre los indios (entre los cuales cabe destacar al arzobispo Alonso de Montúfar, que en 1556 trató de propagar este culto), en tanto que favorece la reactivación de temas de origen prehispánico y la difusión de nuevas idolatrías, múltiples aproximaciones y equívocos, «manipulaciones demoníacas» e «invenciones satánicas» tales como la confusión de la virgen con la diosa antigua Tonantzin, «nuestra madre», diosa de la fertilidad para los aztecas («Guadalupe-Tonantzin», como aún se conoce por algunos peregrinos indios)<sup>46</sup>. De tal suerte que la misma Iglesia reactualiza un pasado amerindio que termina constituyendo un obstáculo para la cristianización: «Una y otra vez el resultado era diametralmente opuesto al que la Iglesia perseguía: el paganismo, en lugar de difuminarse, se reavivaba»<sup>47</sup>.

Es así como el mestizaje latinoamericano elabora sus significados al margen de los códigos establecidos, o mejor dicho, opera *diferencialmente* un código común (el legado civilizatorio occidental), a través de una apropiación reconfiguradora o «monadológica» (al decir de Benjamin) del cristianismo: «El mestizaje significa entonces un conjunto de estrategias de

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>44</sup> Cfr. DURÁN, D., *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, vol. I, México, Porrúa, 1967, p. 18.

<sup>45</sup> Cfr. SAHAGÚN, B. DE, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa, 1977.

<sup>46</sup> La rápida popularidad del culto de la virgen de Guadalupe en México puede verse como una especie de regreso a la entraña materna. Como es sabido, la conquista representó para el imaginario indio la conclusión de un ciclo cósmico y el establecimiento de un reinado divino novedoso. Pues bien, uno de los fenómenos concomitantes a este hito decisivo fue el menoscabo de las divinidades masculinas que acaparaban el corazón de los fieles antes de la conquista (especialmente, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli), en beneficio de las antiguas divinidades femeninas. Con la salvedad de que, mientras las deidades indias se consagran a la fertilidad, el cometido de la virgen es más bien el consuelo de los pobres y desamparados. Cfr. PAZ, O., *o.c.*, pp. 230-231.

<sup>47</sup> GRUZINSKI, S., *o.c.*, p. 351.

apropiación y reinterpretación que dieron los indígenas a las imágenes cristianas»<sup>48</sup>. Es posible aplicar aquí, para hacernos una idea más cabal al respecto, el modelo de la «antropofagia» de Oswald de Andrade (que digiere a otras culturas eliminando de ellas todo aquello que le resulta inútil), recuperado por intelectuales y poetas como Haroldo de Campos para abordar el problema del nacionalismo cultural y la legitimación del desarrollo intelectual en los países «subdesarrollados»:

La “Antropofagia” oswaldiana [...] es el pensamiento de la devoración crítica del legado cultural universal, elaborado no a partir de la perspectiva sumisa y reconciliada del ‘buen salvaje, [...] sino según el punto de vista insolente del “mal salvaje”, devorador de hombres blancos, antropófago. No involucra una sumisión (una catequesis), sino una transculturación; o, mejor aún, una “transvaloración”: una visión crítica de la historia como función negativa (en el sentido de Nietzsche), que sea capaz tanto de apropiación como de expropiación, desjerarquización, desconstrucción. Todo pasado que nos es “otro” merece ser negado. Se puede decir: merece ser comido, devorado. Con esta especificación aclaratoria: el caníbal era un polemista (del griego *pólemos* = lucha, combate), pero también un “antologista”: sólo devoraba a los enemigos que consideraba valientes, para sacarles la proteína y el tuétano para robustecer y renovar sus propias fuerzas naturales...<sup>49</sup>

Según este modelo, es factible decir que los «bárbaros» indígenas irrumpen en el cristianismo devorándolo y resintetizándolo, en lo que puede ser visto como el momento inaugural de la *búsqueda de la diferencia* (en relación con esa panoplia de *universalia*) donde se cifra el «ser» latinoamericano, que es en sí misma, precisamente, la forma latinoamericana de ser universal, o sea: la búsqueda de la diferencia como búsqueda de una universalización concreta de lo humano. Ontológicamente hablando, así pues, la conquista significa para América Latina la no-infancia, en el sentido de que nace ya adulta, hablando un código universal sumamente elaborado y maduro. Ahora bien, esa búsqueda de un universalismo diferente no hay que entenderla como una búsqueda del origen, en el sentido de la metafísica occidental de la presencia (concebida como apéndice del logocentrismo platonizante y del pensamiento identitario)<sup>50</sup>. No se trata de reivindicar desde una perspectiva fundamentalista las bondades de ciertos localismos frente al universalismo abstracto de la modernidad occidental; en realidad, la búsqueda de la diferencia constituye una «finalidad sin fin», por

---

<sup>48</sup> ARRIARÁN CUÉLLAR, S., *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?*, Barcelona-México, Pomares, 2007, p. 45.

<sup>49</sup> CAMPOS, H. DE, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 3-4.

<sup>50</sup> Cfr. DERRIDA, J., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003.

expresarlo en el lenguaje kantiano: la diferencia está siempre «por-venir», como una *eterna promesa*; al decir de Haroldo de Campos, la búsqueda siempre

*di-fiere* (en el doble sentido derridiano de divergir y retardar) el momento talismánico de la plenitud monológica, suspende la investidura dogmática del carácter uno y único que finalmente sería encontrado. [...] De esta búsqueda incesantemente di-ferida y frustrada (prolongada) queda la diferencia, el movimiento dialógico, desconcertante, “carnavalizado”, jamás resuelto puntualmente, de lo mismo y de la alteridad, del aborígen y del alienígena (el europeo)<sup>51</sup>.

No se trata, por tanto, del retorno de una esencia o pureza prehispánica originaria: dado que las creencias nuevas y las viejas, en principio extrañas entre sí, conviven y se atraviesan mutuamente, el más allá pagano no podía ya ser el mismo que antes de la conquista, sino que atesora un «aura» distinto, por decirlo con Benjamin: «Ahí nos deparamos con el verdadero tema del sentido de la tradición: aquello que es relegado al margen del camino, despreciado, subyugado; lo que es reunido bajo el nombre de antiguallas; es ahí donde busca refugio lo que hay de vivo en la tradición»<sup>52</sup>. Arrancado de sus raíces (des-quiciado), hablando la diferencia en los intersticios de un código universal, su forma y su sustancia se encuentran «contaminadas» de una vez por todas, irreversiblemente, de cristianismo (de igual forma que, análogamente, el cristianismo modifica radicalmente su configuración y su contenido al aplicarse a la materia indígena).

De ahí la necesidad de pensar la *diferencia*, el nacionalismo como movimiento dialógico de la diferencia (y no como unción platónica del origen y rasura acomodaticia de lo mismo). [...] La ruptura, en lugar del trazo lineal; la historiografía como gráfica sísmica de la fragmentación subversiva, antes que como homologación tautológica de lo homogéneo. Un rechazo de la metáfora sustancialista de la evolución natural, gradualista, armónica. Una nueva idea de tradición (antitradición), que opere como contravolución, como contracorriente opuesta al *canon* prestigioso y glorioso. [...] Es una antitradición que pasa por los vanos de la historiografía tradicional, que se filtra por sus brechas, que toma sesgos por sus fisuras. No se trata de una antitradición por derivación directa (esto sería sustituir una linealidad por otra) sino del reconocimiento de ciertos patrones o trayectos marginales, a lo largo del itinerario preferencial de la historiografía normativa<sup>53</sup>.

En definitiva, las transferencias entre los dos universos arrojan como resultado, dentro del cristianismo y contra el mismo cristianismo, en una compleja dialéctica de integración y

---

<sup>51</sup> CAMPOS, H. DE, *o.c.*, pp. 6-7.

<sup>52</sup> Esta tesis de Adorno ha sido recogida por H. R. Jauss en *Literaturgeschichte als provocations*. Citado por *ibid.*, p. 6.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 6, 12.

resistencia, una combinación extravagante e inédita de la ortodoxia cristiana con la tradición amerindia. De tal suerte que, frente a la tesis de la colonización como una negación ostensible de lo indígena, lo cierto es que ha terminado propiciando, de manera programada e involuntaria al mismo tiempo, la gestación y la proliferación de formas de expresión mestizas: «Por lo tanto, la política de sustitución no siempre se salda con un efecto de tabla rasa, sino todo lo contrario. No todo lo antiguo se ve reemplazado y, de ordinario, lo que subsiste se mezcla con lo que la Iglesia logra imponer, con lo que los indios tienen a bien conservar, con lo que son capaces de asimilar o con lo que no han podido rechazar»<sup>54</sup>.

La virgen de Guadalupe ofrece, en su condición de alfa y omega del catolicismo mexicano, vivo testimonio de ello. Por un lado, una deidad femenina que asume una identidad central dentro de una religión profundamente patriarcal. Por otro lado, una virgen morena que se aparece a un indígena, Juan Diego Cuauhtlatoatzin (en una colina que, significativamente, fue antes santuario consagrado a Tonantzin), en el marco de una religión racista, que erige al hombre blanco como paradigma de humanidad. He aquí el poste indicador más representativo, el emblema por excelencia de las relaciones entre Europa y Latinoamérica desde la época colonial hasta la más radiante actualidad (no ya solo en el plano religioso, sino también y sobre todo a nivel sociocultural y geopolítico): «Ya a estas alturas, los europeos tienen que *aprender a convivir* [el subrayado es nuestro] con los nuevos bárbaros que, desde hace mucho, en un contexto diferente y alternativo, los están devorando y haciendo de ellos carne de su carne y huesos de sus huesos; los nuevos bárbaros que hace mucho los están resintetizando químicamente por un impetuoso e irrefrenable metabolismo de la diferencia»<sup>55</sup>. Y es que, como enseña Octavio Paz, la virgen es la madre universal, pero también «la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño»<sup>56</sup>.

### III. EL «ETHOS BARROCO» LATINOAMERICANO

En su obra *Definición de la cultura*<sup>57</sup>, el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría proporciona una perspectiva teórica sobre el concepto de «mestizaje» que resulta crucial, a nuestro juicio, para comprender las nuevas formas de expresión desplegadas en la realidad

---

<sup>54</sup> GRUZINSKI, S., *o.c.*, pp. 351-352.

<sup>55</sup> CAMPOS, H. DE, *o.c.*, p. 19.

<sup>56</sup> PAZ, O., *o.c.*, p. 231.

<sup>57</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., *Definición de la cultura*, México, Itaca-UNAM, 2001.

latinoamericana desde el punto de vista de su dimensión cultural. Lo primero que debemos tomar en consideración a este propósito es que, como argumenta Samuel Arriarán, el planteamiento de Bolívar Echeverría se posiciona entre el universalismo propio de la visión hispanista y el particularismo representado por el indigenismo:

Bolívar Echeverría sostiene que la cultura se puede definir filosóficamente como cultivo crítico de la identidad. Esta definición se opone tanto a los enfoques conservadores que, en nombre de la tradición, únicamente legitiman posiciones profundamente racistas, como a aquellos otros de raíz liberal que, en nombre del universalismo, legitiman la uniformidad, la homogeneización y la integración cultural. La definición de cultura que formula este autor intenta salir del falso dilema entre universalismo o particularismo, a partir de una reelaboración de la teoría del entrecruzamiento histórico de las culturas. Esto significa replantear la cultura tomando en cuenta el proceso del mestizaje<sup>58</sup>.

Así pues, el mestizaje no es patrimonio exclusivo de la identidad latinoamericana, sino que forma parte inherente de la definición de cultura: «La historia de la cultura [reivindica Bolívar] se muestra como un proceso de mestizaje indetenible; un proceso en el que cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra, cuestionarse a sí misma»<sup>59</sup>. Lo cual implica reconocer que no existen culturas esenciales o puras, auténticas e inalienables: toda cultura es, por principio, mestiza. El mérito de América Latina (y de México, en particular) ha sido redescubrir el mestizaje para la modernidad, en claro contraste con el culto liberal a la «tolerancia» profesado por las sociedades más desarrolladas del mundo en nombre del «multiculturalismo», incapaces de ocultar el sustancialismo radicalmente racista de su autodefinición cultural. Y es que, como señala inequívocamente el mismo Bolívar: «“Tolerar” significa “soportar”, “permitir”, es decir, simplemente “no agredir” (por lo menos aquí y por lo pronto) a los otros; no significa, como ha sido el verdadero método de la historia de la cultura [...] “abrirse” a ellos y retarlos a que ellos también “se abran”»<sup>60</sup>.

En un artículo concebido a modo de réplica del trabajo de Samuel Arriarán antes citado, Bolívar apunta al concepto de «*ethos* barroco» para reafirmar esta idea:

en principio, el *ethos* barroco, como forma o modo de comportamiento, no pertenece a la sustancia de ninguna identidad social históricamente identificada, ni puede ser una emanación de ella. Pero sí

---

<sup>58</sup> ARRIARÁN CUÉLLAR, S., «Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría», en: *Diánoia*, XLIX, 53 (2004), pp. 111-124, p. 111.

<sup>59</sup> ECHEVERRÍA, B., *Definición de la cultura*, o.c., p. 189.

<sup>60</sup> *Ibid.*

es posible que determinadas sociedades, como las de ciertas regiones clave de América Latina, debido a circunstancias económicas y sociales recurrentes lo incluyan a través de su historia como elemento característico de su identificación concreta<sup>61</sup>.

En efecto, Bolívar concibe el «*ethos* barroco» latinoamericano como un «principio de construcción del mundo de la vida»<sup>62</sup> caracterizado por ser esencialmente transgresivo y «mestizo». Ahora bien, ¿qué entiende nuestro autor por «*ethos* barroco»? Sin dejar de reconocer la importancia de fenómenos a la postre decisivos para el devenir de la humanidad, tales como la ruptura de la unidad religiosa o el progreso científico-técnico, el filósofo ecuatoriano designa el sistema capitalista como el *leitmotiv* de la época moderna<sup>63</sup>. Ahora bien, a diferencia de lo que pensaba Marx, el capitalismo no debe ser entendido, siguiendo a Bolívar, como un modelo de producción o de relaciones de producción, en un sentido meramente economicista; se trata, más bien, de una máquina «biopolítica», en el sentido de Foucault. De aquí se explica el éxito alcanzado por la «blanquitud»<sup>64</sup> en el centro y norte de Europa (expandingo progresivamente su influencia, bajo el signo del «americanismo», en la totalidad del orbe)<sup>65</sup>, esa forma de subjetividad que encarna paradigmáticamente los valores de la ética puritana (productivismo, ahorro, utilitarismo, etc.), tal y como aparecen caracterizados en la obra magna de Max Weber<sup>66</sup>. Sin embargo, la cultura protestante no es la única forma de asimilar el capitalismo: existen otras formas históricas que se han desarrollado con el proyecto de la modernidad capitalista, entre las cuales brilla con luz propia el «*ethos* barroco».

Un referente ineludible de los estudios contemporáneos acerca del Barroco es el libro de Heinrich Wölfflin, *Principios fundamentales de la historia del arte*, publicado originalmente en 1915<sup>67</sup>. En esta obra, el teórico y crítico de arte suizo decreta cinco pares de conceptos que definen la oposición clásico/barroco desde un punto de vista puramente formal: lineal/pictórico, plano/profundidad, forma cerrada/forma abierta, multiplicidad/unidad y claridad/falta de nitidez. Veinte años más tarde, Eugeni d'Ors radicaliza la tesis de Wölfflin en *Lo barroco*<sup>68</sup>, donde el Clasicismo y el Barroco aparecen como dos categorías o «eones»

---

<sup>61</sup> ECHEVERRÍA, B., «¿Un socialismo barroco?», en: *Diánoia*, XLIX, 53 (2004), pp. 125-127, p. 126.

<sup>62</sup> ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, o.c., p. 37.

<sup>63</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997.

<sup>64</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016.

<sup>65</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., «La “modernidad americana” (claves para su comprensión)», en: ECHEVERRÍA, B. (ed.), *La americanización de la modernidad*, México, Era, 2008, pp. 17-49.

<sup>66</sup> Cfr. WEBER, M., *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>67</sup> Cfr. WÖLFFLIN, H., *Principios fundamentales de la historia del arte*, Barcelona, Espasa, 2011.

<sup>68</sup> Cfr. ORS, E. DE, *Lo barroco*, Madrid, Tecnos, 2002.

que se alternan constantemente en el curso de la historia: mientras que el «eón» clásico se caracteriza por ser apolíneo, racional y equilibrado, el «eón» barroco tendría como atributos, a ojos del autor catalán, lo dionisiaco, inconsciente y caótico. Pues bien, frente a la corriente formalista de Wölfflin y d'Ors, Bolívar entiende el «*ethos* barroco», en la línea de José Antonio Maravall<sup>69</sup>, como un acontecimiento epocal que se circunscribe al largo siglo XVII (1580-1740). No obstante, el autor ecuatoriano coincide con los formalistas a la hora de reconocer el carácter rebelde y subversivo del Barroco, si bien comprende ese carácter de una forma muy distinta. Desde la óptica de Bolívar, el «*ethos* barroco» se define fundamentalmente como un modo de vivir «en» y «con» el capitalismo, pero sin dejar de cultivar la «forma natural» de vida<sup>70</sup> a través del consumo improductivo, simbólico y sacralizado<sup>71</sup>, por oposición al imperativo de la equivalencia/acumulación que reduce la vida humana a mero valor de cambio. El «*ethos* barroco», por tanto, como una mezcla paradójica de conservadurismo e inconformidad; en la medida en que dice sí y no, simultáneamente, al «*ethos* protestante» o «realista», el cometido del «*ethos* barroco» es «hacer vivible lo invivible»<sup>72</sup> del capitalismo.

En otro orden de cosas, estudiosos del Barroco tan eminentes como Werner Weisbach<sup>73</sup> o Leo Spitzer<sup>74</sup> han subrayado el vínculo existente entre este acontecimiento histórico y el catolicismo desplegado en España<sup>75</sup>. En este sentido, Bolívar reconoce que, en aras del potencial identificador y socializador que atesora, el proyecto de la Iglesia postridentina se constituye, de hecho, como un proyecto barroco concebido para revigorizar el ritual y la ceremonia declinantes del catolicismo<sup>76</sup>. No obstante, el filósofo ecuatoriano aplica el principio del relativismo cultural al concepto de «*ethos* barroco» para poner de manifiesto la singularidad, única e irreductible del «*ethos* barroco» latinoamericano, más allá de la

---

<sup>69</sup> Cfr. MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.

<sup>70</sup> Bolívar define el concepto de «forma natural» de vida como «el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la autotransformación, en la creación o re-creación tendencialmente “democrática” de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza». ECHEVERRÍA, B., «La “modernidad americana” (claves para su comprensión)», *o.c.*, p. 45. Cfr. *ibid.*, pp. 44-49.

<sup>71</sup> Las tres figuras que adopta esta forma de consumo propia del «*ethos* barroco» son el juego, la fiesta y el arte (concebidas como figuras diferentes que se combinan entre sí bajo el predominio de una de ellas). Cfr. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, *o.c.*, pp. 189-193.

<sup>72</sup> ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, *o.c.*, p. 37.

<sup>73</sup> Cfr. WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

<sup>74</sup> Cfr. SPITZER, L., *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1980.

<sup>75</sup> Lejos de ser un fenómeno genuinamente español, Maravall advierte que el Barroco abarca la totalidad de Europa: «El Barroco español no es sino un fenómeno inscrito en la serie de las diversas manifestaciones del Barroco europeo, cada una de ellas diferente de las demás y todas ellas subsumibles bajo la única y general categoría histórica de “cultura del Barroco”». MARAVALL, J. A., *o.c.*, pp. 13-14.

<sup>76</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, *o.c.*, pp. 196-197.

confluencia histórica del barroco mediterráneo (español y europeo en general) con la Reforma católica desde el Concilio Ecuménico de Trento (desarrollado en periodos discontinuos durante veinticinco sesiones entre los años 1545 y 1563) hasta el fin de la guerra de los Treinta Años, en 1648, con la paz de Westfalia. Una singularidad que no resulta ni mucho menos baladí en la visión del autor ecuatoriano, teniendo en cuenta que, como afirma el propio Bolívar: «La imagen más ejemplar del comportamiento barroco la ofrece el que se encuentra en acción en el proceso de mestizaje civilizatorio que cumple la sociedad americana del siglo XVII»<sup>77</sup>.

¿En qué sentido? Siguiendo a Bolívar, el «*ethos* barroco» latinoamericano se constituye como una «tercera vía» entre las dos definiciones contrapuestas de lo que se consideraba necesario y pleno de sentido en el nuevo mundo (a saber, el sometimiento, por un lado, y la rebeldía, por otro): «Situado en esta necesidad de elegir, enfrentado a esta alternativa, no es la abstención o la irresolución lo que caracteriza centralmente al comportamiento barroco. Es más bien el decidir o tomar partido (de una manera que se antoja absurda, paradójica) por los dos contrarios a la vez; es decir, el resolverse por una traslación del conflicto entre ellos a un plano diferente, en el que el mismo (sin ser eliminado) quede trascendido»<sup>78</sup>. *Tertium datur*: «la libertad como elección del tercero excluido». He aquí la estrategia de supervivencia adoptada cotidianamente por la población americana en el nuevo mundo; una estrategia ejemplificada por la sociedad de los mestizos (incluyendo tanto «cholos» como «criollos»), y ya un siglo antes por doña Marina, la «lengua» de Hernán Cortés (como él mismo la llamaba en sus Cartas), consistente en «no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo»<sup>79</sup>.

Nótese que esta interpretación del papel ejercido por la Malinche en la conquista difiere esencialmente de la lectura nacionalista que hace Octavio Paz como «Malinche, la traidora» (dicho con sus propias palabras, «la que desprecia a los suyos, por su inferioridad, y se humilla ante la superioridad del conquistador»<sup>80</sup>). En la visión de Bolívar, la Malinche protagoniza una de esas acciones o aventuras individuales que han dado lugar a una transformación colectiva de largo alcance en la historia universal, a saber: desempeñar la

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 181. Este «barroquismo de la resistencia» que trasciende la disyuntiva sumisión/rebeldía alcanza su eco en dos fenómenos cruciales del siglo XVII en América Latina. Por un lado, la emergencia de una «economía-mundo» que pone en obra una legalidad y una institucionalidad diferentes de las establecidas. Por otro lado, una nueva forma de hacer política en relación con la política central, dictatorial y represiva del imperio: la «disimulación». Cfr. *ibid.*, pp. 182-184.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 27.

función de intérprete entre Moctezuma y Cortés, lo cual supone poner en relación dos universos lingüísticos insertos en dos historias o «elecciones civilizatorias» que son opuestas e incluso contradictorias:

De un lado, la historia madre u ortodoxa, que se había extendido durante milenios hasta llegar a América. Historia de los varios mundos orientales, decantados en una migración lentísima, casi imperceptible, que iba agotando territorios a medida que avanzaba hacia el reino de la abundancia, el lugar de donde sale el sol. [...] De otro lado, el más poderoso de los muchos desprendimientos heterodoxos de la historia oriental, de los muchos occidentes o esbozos civilizatorios que tuvieron que preferir el fuego al sol y mirar hacia el poniente, hacia la noche: la historia de las sociedades europeas, cuya unificación económica había madurado hasta alcanzar pretensiones planetarias<sup>81</sup>.

Ahora bien, ser intérprete no es simplemente traducir de una lengua singular a otra: requiere ante todo la difícil misión de elaborar un texto común para ambas lenguas, en virtud del cual puedan llegar a entenderse. En este sentido, lo que hace la Malinche es *tender puentes* entre ambos, propiciando una salida posible, una alternativa histórica a un conflicto aparentemente inevitable. Esta alternativa apunta, digamos, a una suerte de «socialización» del conflicto, en el sentido de una mezcolanza o entrecruzamiento de culturas, vale decir, de un *diálogo intercivilizatorio*, con el objeto de «hacer vivible lo invivable»<sup>82</sup> de la conquista. Desde este prisma, la noción de «conquista» no se revela tanto en términos de invasión y despojo, sino más bien como un *encuentro* entre dos mundos, en el sentido reivindicado por León-Portilla frente a O’Gorman en ocasión del V Centenario.

La colonización española se constituye, en este preciso sentido, como una negociación permanente y como una serie de compromisos adquiridos con la realidad indígena. Ahora bien, es importante considerar que esta interacción positiva entre las prácticas, las imágenes y los símbolos de la modernidad occidental y tradiciones culturales locales se encuentra atravesada por un sinfín de tensiones irresolubles, por razón de las cuales toda forma de compromiso implica un equilibrio inestable y efímero, en función de relaciones de fuerzas que son siempre precarias y reversibles, como bien sabemos por Foucault, pero también de cómo sean las interpretaciones sobre los acuerdos obtenidos por las distintas partes implicadas; y es que, como sentencia Gruzinski con tono lapidario: «La mezcla no quiere decir paz, quiere decir también enfrentamientos»<sup>83</sup>. Sirvan como botón de muestra las

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 37 [citado *supra*].

<sup>83</sup> Citado por ARRIARÁN CUÉLLAR, S., *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?, o.c.*, p. 47. Eugenio d’Ors señala el correlato estético de esta concepción del barroco

dificultades experimentadas por la nobleza india y la Iglesia a partir del último tercio del siglo XVI, con repercusiones nefastas para el *estatu quo*: «La desaparición de gran parte de los pintores y de la *intelligentsia* india, el sofoco de la colaboración con la Iglesia regular y el deterioro de las posiciones de la nobleza india barrieron los compromisos a los que se había llegado progresivamente»<sup>84</sup>. Por este motivo, no hay que entender el «*ethos* barroco» latinoamericano en términos de «hibridez», o sea, como una especie de armonización de los conflictos, en el sentido de García Canclini<sup>85</sup>. En los procesos de mestizaje siempre hay un elemento de contradicción que impide la asimilación total, eso que no se deja nunca hibridar. El autor argentino no reconoce ese elemento contradictorio, por lo que su discurso termina siendo una celebración apologetica de la mezcla, como si todo fuera compatible.

Por otra parte, es menester subrayar que la estrategia de comportamiento encarnada por la Malinche no pretendía expandir en América la figura histórica peninsular de la civilización europea a finales del XVI, como tampoco era su intención corregir la civilización prehispánica a la luz de la europea. Todorov se equivoca cuando erige a la Malinche como «el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje [cultural]»<sup>86</sup>, entendiendo el mestizaje como asimilación de la otredad en tanto que medio para autoafirmarse en lo propio. En la medida en que las circunstancias impedían por principio el entendimiento entre europeos e indígenas, la Malinche comprendió que, como condición para lograrlo, los dos «tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran»<sup>87</sup>. De aquí se explica la astucia de su cometido, inventando verdades a base de mentiras; unas verdades destinadas a trascender tanto lo propio como lo otro, a fin de que ambos, así negados, pudieran afirmarse

---

latinoamericano como cristalización de una lucha de opuestos irreconciliables: «Siempre que encontramos reunidas en un solo gesto varias intenciones contradictorias, el resultado estilístico pertenece a la categoría del Barroco». ORS, E. DE, *o.c.*, p. 37. Por su parte, Lezama Lima aprecia la tensión inherente a esa lucha en la catedral de Puno (Perú) o en la Basílica del Rosario en Puebla (México): «Si contemplamos [...] una de las portadas de la catedral de Puno, [...] nos damos cuenta que hay allí una tensión. Entre el frondo chorro de las trifolias, de emblemas con lejanas reminiscencias incaicas, de trezados rosetones, de hornacinas que semejan grutas marinas, percibimos que el esfuerzo por alcanzar una forma unitiva, sufre una tensión, un impulso si no de verticalidad como en el gótico, sí un impulso volcado hacia la forma en busca de la finalidad de su símbolo. En la Basílica del Rosario, en Puebla, donde puede sentirse muy a gusto ese señor barroco, todo el interior, tanto paredes como columnas es una chorretada de ornamentación sin tregua ni paréntesis espacial libre. Percibimos ahí también la existencia de una tensión, como si en medio de esa naturaleza que se regala, de esa absorción del bosque por la contenciosa piedra, de esa naturaleza que parece rebelarse y volver por sus fueros el señor barroco quisiera poner un poco de orden pero sin rechazo, una imposible victoria donde todos los vencidos pudieran mantener las exigencias de su orgullo y de su despilfarro». Lezama Lima, J., *o.c.*, p. 49.

<sup>84</sup> GRUZINSKI, S., *o.c.*, p. 354.

<sup>85</sup> Cfr. GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Debolsillo, 2015.

<sup>86</sup> Citado por ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, *o.c.*, p. 25. Cfr. TODOROV, T., *La conquista de América: el problema del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

<sup>87</sup> ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*, *o.c.*, p. 25.

en una tercera forma que todavía estaba por venir. Desde esta óptica, en definitiva, la amalgama entre el mundo europeo y el nuevo mundo responde al empeño por *rehacer* la civilización europea en cuanto civilización americana; una civilización, en palabras de Bolívar, «igual y diferente de sí misma a la vez. [...] No solo “nueva”, sino “otra”»<sup>88</sup>.

En el siglo XVII americano, en medio y a partir de las miserias dejadas por el siglo de la conquista ibérica, el “encuentro de los mundos” inaugura, por iniciativa de los americanos, una “empresa histórica mestiza”. [...] Es una empresa a primera vista imposible, pues debe “cuadrar el círculo”, poner en concordia dos identidades provenientes de la elección, ya en tiempos arcaicos, de dos vías de concretización contrapuestas, la de Oriente y de Occidente. Pero es una empresa que, aunque haya avanzado “por el lado malo” (como decía Hegel que avanza la historia), ha demostrado que es la única que puede guiar a una sociedad moderna diferente de la establecida<sup>89</sup>.

Desde este punto de vista, la complejidad que caracteriza a los procesos de mestizaje nos lleva a cuestionarnos por el umbral histórico que traspasa el «*ethos* barroco» latinoamericano, en la medida en que adquiere una autonomía imprevista, transformándose en una nueva realidad que transgrede los límites que separan lo profano y lo sagrado, lo antiguo y lo moderno, lo cristiano y lo indígena; de manera tal que los dos universos se confunden inexorablemente, hasta el punto de hacerse indistinguibles. Es de recibo reconocerlo: la creación mestiza engendra procesos internos, dinámicas propias que neutralizan (al menos temporalmente) los imperativos de sus circunstancias epocales, esto es: las circunstancias que envuelven el proceso civilizatorio de la colonización española, pero también la crisis existencial sin precedentes donde ha desembocado, trágicamente, la modernidad capitalista.

En efecto, si el «*ethos* barroco» trasciende la frontera que separa la mezcla de la innovación es porque prefigura un futuro posible que pone de manifiesto cierta predilección por la estrategia barroca en la adopción del capitalismo, si bien es cierto que la versión latinoamericana de esa estrategia atesora una especificidad irreductible, sin que pueda equipararse a su versión mediterránea. Bolívar no puede mostrarse más elocuente sobre las causas que explican este fenómeno:

La predilección por la estrategia barroca en la adopción del capitalismo apareció en América Latina en el siglo XVII a causa de la debilidad que demostró la forma capitalista de la vida social al imponerse y sustituir las “formas naturales” premodernas. La “lógica del valor de uso”, vigente desde la transfiguración imaginaria de éste, demostró ser más potente que la “lógica del valor” en

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>89</sup> ECHEVERRÍA, B., *Definición de la cultura, o.c.*, p. 241.

la configuración de la vida cotidiana. En las sociedades americanas históricamente decisivas de esa época, la predilección por el barroquismo provino del empleo que los restos urbanizados de la población indígena hacían de la estrategia barroca: para salvar el mundo americano de la barbarie, que parecía ser el epílogo ineluctable de la Conquista, reconstruían en la práctica, con los cabos sueltos del mismo y con la ayuda de los “hijastros” de España, una imitación o representación escénica de la civilización europea, un mundo inventado donde en muchos sentidos los latinoamericanos de hoy nos encontramos todavía<sup>90</sup>.

Pues bien, es en América Latina, a mi juicio, donde el «*ethos* barroco» puede desplegar con mayor alcance su potencia liberadora. Frente a la neurosis capitalista que obliga a vivir en un eterno presente (esto es, allí donde se instala la ideología de la acumulación y del consumo), la realidad latinoamericana disuelve el tiempo histórico en favor de un tiempo mítico donde lo que aparecía como racional (el valor de cambio) no lo es, y lo que no era racional (el valor de uso) sí lo es. Como resultado del cruce entre el imaginario occidental y el indígena, Latinoamérica se configura como un mundo «carnavalesco» de «transfiguración general»<sup>91</sup> y refinamiento sobrehumano, donde predomina el erotismo, el gozo perpetuo, el trabajo no útil y el derroche sacrificial; es un mundo de realidades lingüísticas autónomas y de mestizaje simbólico que se asemeja mucho, por tanto, al mundo de Georges Bataille. «Diríase que esta deconstrucción barroca del capitalismo ratifica la esperanza de G. Bataille en que el “gasto productivo” –siempre al servicio del uso rentable y del servilismo humano respecto a la lógica de la espera (el uso *para* algo que conduce a un inacabable *para*) fuese contrarrestado por el “gasto improductivo”, en el que el objeto es tomado en sí mismo y en una especie de extratemporalidad del instante eterno»<sup>92</sup>. «El espacio barroco es pues [apostilla Sarduy] el de la superabundancia y el desperdicio»<sup>93</sup>. La literatura latinoamericana ofrece vivo testimonio de ello, desde el mismo Severo Sarduy, Alejo Carpentier o Lezama Lima, hasta Ricardo Piglia o César Aira, pasando por García Márquez, Roberto Bolaño o Jorge Luis Borges<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> ECHEVERRÍA, B., «¿Un socialismo barroco?», *o.c.*, p. 126.

<sup>91</sup> CARPENTIER, A., *o.c.*, p. 38. «En la carnavalización [esclarece Luis Sáez] todos los puntos de vista son integrados pero incorporados en una visión del mundo completamente distinta, profanadora». SÁEZ RUEDA, L., *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015, p. 377.

<sup>92</sup> *Ibid.* Cfr. BATAILLE, G., *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987.

<sup>93</sup> SARDUY, S., *o.c.*, p. 100.

<sup>94</sup> Resulta encomiable el empeño de Samuel Arriarán por rescatar en estos y otros autores elementos neobarrocos con el objeto de complementar el concepto echeverriano de «*ethos* barroco», en lo que constituye una labor necesaria, a su juicio, para contrarrestar las condiciones históricas de la globalización y el dominio neoliberal en América Latina. Cfr. ARRIARÁN CUÉLLAR, S., *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, México, Itaca, 2007.

En suma, el «*ethos* barroco» latinoamericano, transgresor y mestizo, lleva a cabo una «negación creadora» (vale decir, «devoradora», «antropofágica») de los valores del mundo capitalista, donde *no hay tiempo disponible*, literalmente, para cultivar la «forma natural» de la vida humana. Pero esta negación tiene menos que ver con la lucha y conciencia de clase que con el calor de los instintos, la estética pasional y la alegría de su naturaleza. Se trata de una forma de vida pura y auténtica, caracterizada en buena medida por la pobreza y la ignorancia, pero también por la alegría, el afecto y la vitalidad. En este *ethos* fascinante y mágico prevalecen los sentimientos y lo sagrado, a contrapelo del desencantamiento del mundo que trae consigo la razón científico-técnica en su afán de dominio sobre la naturaleza. Es una cultura basada en el amor profundo, seguro e insustituible que cristaliza en un carácter de la vida fundamentalmente conservador, pero que alberga simultáneamente toda clase de flujos indeterminados con efectos liberadores contra la lógica capitalista que impone un solo sentido: la lógica del valor de cambio.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arriarán Cuéllar, S., «Una alternativa socialista al *ethos barroco* de Bolívar Echeverría», en: *Diánoia*, XLIX, 53 (2004), pp. 111-124.
- Arriarán Cuéllar, S., *Barroco y neobarroco en América Latina. Estudios sobre la otra modernidad*, México, Itaca, 2007.
- Arriarán Cuéllar, S., *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?*, Barcelona-México, Pomares, 2007.
- Bataille, G., *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987.
- Beuchot, M., *Los Fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Burkhart, Louise M., «Flowery heaven: the aesthetic of Paradise in náhuatl devotional literatura», en: *Res: Anthropology and Aesthetics*, 21 (1992), pp. 88-109.
- Campos, H. de, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 2000.
- Cervantes de Salazar, F., *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.
- Derrida, J., *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003.

- Dumont, J., *El Amanecer de los Derechos del Hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1997.
- Durán, D., *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, vol. I, México, Porrúa, 1967.
- Echeverría, B., «¿Un socialismo barroco?», en: *Diánoia*, XLIX, 53 (2004), pp. 125-127.
- Echeverría, B., «La “modernidad americana” (claves para su comprensión)», en: ECHEVERRÍA, B. (ed.), *La americanización de la modernidad*, México, Era, 2008, pp. 17-49.
- Echeverría, B., *Definición de la cultura*, México, Itaca-UNAM, 2001.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- Echeverría, B., *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997.
- Echeverría, B., *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2016.
- Ezra Padwa, M., *Peter of Ghent and the Introduction of European Music to the New World*, Santa Fe, Hapax Press, 1993.
- Gallegos Rocafull, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
- García Canclini, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Debolsillo, 2015.
- Gruzinski, S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Gullo, M., *Madre Patria*, Madrid, Espasa Libros, 2021.
- Hanke, L., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1988.
- Jijón y Caamaño, J., *Política conservadora*. Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editorial Nacional, s.a.
- Las Casas, B. de, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Lezama Lima, J., *La expresión americana*, Madrid, Alianza, 1969.
- Maeztu, R. de, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Rialp, 2017.

- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Mariátegui, J. C., *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Márquez Rodríguez, A., *Lo barroco y lo real-maravilloso en la obra de Alejo Carpentier*, México, Siglo XXI, 1984.
- O’Gorman, E., *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ors, E. de, *Lo barroco*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Paz, O., *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2016.
- Roca Barea, E., *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid, Siruela, 2017.
- Sáez Rueda, L., *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015.
- Sahagún, B. de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa, 1977.
- Saralegui, M., *Matar a la madre patria. Historia de una pasión latinoamericana*, Madrid, Tecnos, 2021.
- Sarduy, S., *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974.
- Selmo, I., «La invención del “descubrimiento”», en: *La Jornada*, 18 de noviembre de 2017. <https://www.jornada.com.mx/2017/11/18/opinion/015a1pol>
- Sepúlveda, I., *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- Spitzer, L., *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1980.
- Todorov, T., *La conquista de América: el problema del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- Villacañas Berlanga, J. L., *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*, Madrid, Lengua de Trapo, 2019.
- Weber, M., *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002.
- Weisbach, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948.
- Wölfflin, H., *Principios fundamentales de la historia del arte*, Barcelona, Espasa, 2011.