



La experiencia barroca de la modernidad latinoamericana entorno al pensamiento de Bolívar Echeverría¹

The baroque experience of Latin American modernity around the thought of Bolívar Echeverría

Simón Puerta Domínguez

Universidad de Antioquía, Colombia

simon.puerta@udea.edu.co

Recibido/Received: 17/09/2017

Acceptado/Accepted: 18/12/2017

RESUMEN:

Este artículo pretende presentar el trabajo teórico que el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolló alrededor del concepto del barroco para pensar la modernidad latinoamericana, y argumentar sobre su valor para comprender la actualidad de la región. Asimismo, se propone evidenciar un entorno conceptual que fundamenta y enriquece su indagación, al relacionar dicha teorización con sus influencias e interlocutores más cercanos –la Escuela de Frankfurt y los teóricos de la descolonización–, y a ejemplificar en diversos momentos sus apreciaciones y el potencial de las mismas con casos específicos y lecturas paralelas, como son las de James C. Scott y Franz Fanon. Introduciendo al lector en el universo echeverriano, se argumenta que sus aportes son imprescindibles para acercarse desde las ciencias sociales y la filosofía a lo que es América Latina hoy en su complejidad

Palabras clave: Barroco; América Latina; capitalismo; modernidad; Teoría Crítica

ABSTRACT:

This article aims to present the theoretical work that the Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría developed around the concept of the baroque to think Latin America's modernity, and to argue about its value to understand the present of the region. Likewise, it proposes a relation of the aforesaid theory with its closest influences and interlocuters –the Frankfurt School and the theorists of decolonization–, and an effort to illustrate with examples in diverse moments his assessments and their potential with specific cases and parallel lectures, such as those of James C. Scott and Franz Fanon. While introducing the reader to the echeverrian universe, it is argued that his contributions are indispensable to approach from social sciences and philosophy to what Latin America is today in its complexity.

Keywords: Baroque; Latin America; capitalism; modernity; Critical Theory

¹ El presente ensayo hace parte de la investigación doctoral en curso titulada *Pensamiento crítico y modernidad en América Latina*, del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.

I.

Para abordar la propuesta teórica del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría hay que partir de su insistencia en que, para el ámbito de la cultura, hay unas instancias posibilitadoras de cierta *opacidad social*, y que éstas deben ser privilegiadas como las formas propias de la praxis política. Esa opacidad social va a sugerir comprender el campo de la cultura como uno bastante particular, como un campo de disputa más que una mera reproducción de las formas culturales ya establecidas. En ese sentido, y en el contexto del colonialismo interno propio de América Latina, Echeverría se preocupa por señalar esos espacios de resistencia y comprender su valor.

La complejidad del argumento que desarrollará el ecuatoriano tiene que ver con que la resistencia sólo es posible de ser pensada en lo que me permito llamar *resistencia oblicua*. Es necesario entender este carácter oblicuo como una forma válida y necesaria del sostenimiento de la contradicción social en la modernidad capitalista, como desviaciones de aquello que se considera lo verdadero, y que en ese sentido lo confrontan. Lo que le interesó a Echeverría fue indagar por cómo ciertos discursos internos al contexto proponían esas desviaciones, esas opacidades respecto del discurso oficial. Para dar luz al respecto, las perspectivas de Frantz Fanon (2007) y James C. Scott (2000) resultan esclarecedoras. El pensador caribeño, particularmente, señala (2007, p. 188):

Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo y, al mismo tiempo, han preparado la maduración de las luchas actuales. Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de reducir al mínimo la acción de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio o su pasividad. Ellos lucharon como pudieron, con las armas que poseían entonces y si los ecos de su lucha no repercutieron en la arena internacional hay que ver la razón menos en la falta de heroísmo que en una situación internacional fundamentalmente diferente.

El contexto en Fanon es central, ya que su argumento está ubicado en un momento donde se dio realmente una ruptura con la situación colonial en Argelia. Sin embargo, lo que está reivindicando en la paradigmática cita fueron las formas previas que propiciaron ese momento de ruptura. Es aquí donde su argumento cobra sentido para América Latina: el contexto en que estamos, bajo el cual se pueden valorar esas formas de resistencia en la cultura, esas opacidades, esas oblicuidades, sólo se puede entender desde una situación que no es la de ruptura, de transformación social, sino que es una situación de subsunción; parafraseando a Fanon: se lucha como se puede, con las armas que poseemos.

En América Latina silencio y pasividad se sostienen, no respecto a la situación colonial explícita que describe Fanon, por supuesto, sino respecto a la condición de colonialidad implícita que ya González Casanova (2009) desvelara para la región², y que se sostendría como forma cotidiana de violencia desde la inserción laboral y las dinámicas mismas de

² Me refiero, particularmente, al ensayo más representativo e influyente del mexicano para este tema: *El colonialismo interno*, de 1969. González Casanova se piensa acá la situación de desigualdad y dominio que permanece tras la desaparición directa del dominio de los extranjeros a los nativos en el subcontinente, y que da pie al dominio y la explotación de los nativos por los nativos (2009, p. 131). Sus análisis marcan sin duda un antes y un después en la comprensión de las formas de desarrollo desigual en la región y en otras de contexto igualmente colonial.

mercantilización de los procesos nacionales de movilización política. No es que haya una situación de opresión tan enfática desde la violencia física³, como en Argelia, pero como en la situación africana previa a la revolución a que se refiere Fanon, acá no resultan posibles otras formas distintas a esas solapadas, indirectas, para sostener la insistencia en la contradicción social imperante, como quienes no pueden más que resistir desde el bajo perfil.

La perspectiva de James C. Scott (2000), por su parte, es asimismo esclarecedora. En su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*, el antropólogo estadounidense resulta iluminador. Dice Scott: “Así pues, en el discurso público, estamos en presencia de un extraño tipo de discusión ideológica sobre la justicia y la dignidad en que uno de los interlocutores tiene un severo defecto en el habla, provocado por las relaciones de poder” (p. 169). Lo que él llama “un severo defecto en el habla” es precisamente la imposibilidad de la confrontación directa. Acercándolo al concepto de lo barroco en Echeverría, todavía sin desarrollarlo, el punto es entender cómo el ecuatoriano también parte de esta discusión. En lo barroco, de lo que se trata es de visibilizar una serie de instrumentos y elementos que la cultura ha construido para mantenerse en contradicción consigo misma. En la lectura echeverriana de lo barroco, este “severo defecto del habla” apela a que de ninguna manera se puede permitir una reducción absoluta de la figura propia del latinoamericano, que ocupa el lugar del dominado, a la figura del dominante; esto es, una identidad entre ambos.

La huida que se hace a la literalidad, a la confrontación directa, implica una manera crítica de operar, que se basa en recursos como la metáfora y la metonimia, el doble sentido, la burla y el engaño. Un caso concreto que encuentro ilustrativo, y que direcciona hacia el sentido que quiero dar acá a este tema de la resistencia «débil», silenciosa y «pasiva», es el que propone José Luis Romero (1987) para mostrar indicios del surgimiento de la mentalidad burguesa en la Europa medieval. Me refiero particularmente a los relatos populares donde los personajes de animales ya anticipaban el cambio de época, al reivindicar la astucia como forma por excelencia de resistencia, en los términos acá establecidos. Se trata de relatos populares donde el oso, el león o el lobo (animales que encarnan el afán de los señores de apropiarse del producto de trabajo de los campesinos), son engañados por el zorro (que encarna al pobre o campesino). Esta estrategia para sacudir la moral del cristianismo feudal abonó el camino a la conformación de la mentalidad burguesa, al reivindicar el embrionario *ethos* burgués desde la oralidad popular. Del zorro al negociante, que vende un burro enfermo como si estuviera en perfectas condiciones, hay un paso, abismal pero al mismo tiempo corto, que es el que hay entre realidad y representación, entre las condiciones materiales de subsunción y la conciencia histórica de dicha condición. El ámbito de la representación resulta legitimante de esta disposición de engaño como defensa, permite la burla y la noción colectiva de comunidad de oprimidos; más importante aún, les brinda autoestima.

Esto se puede entender a grandes rasgos como una estrategia eufemística, como discurso de doble sentido enunciado por un sujeto que quiere, en una situación de desventaja, evitar las posibles sanciones de una declaración directa. Scott (2000, p. 185) usa como ejemplo el himno de los esclavos de Carolina del Sur en la Guerra Civil norteamericana, donde “Señor” y “Jesús” son referencias a los yanquis y al Norte:

³ Aunque se hace necesario matizar esta afirmación. América Latina ha pasado por momentos de gran represión política, que se pueden seguir hasta el presente. Basta recordar las dictaduras del cono Sur, la masacre de Tlatelolco y todo lo sucedido en el 68 mexicano, y el proceso de conflicto interno colombiano, entre muchos otros eventos.

Pronto seremos libres (se repite tres veces)
 Cuando el Señor nos llame.
 Hermano mío, ¿cuánto falta (se repite tres veces)
 para que termine este sufrimiento?
 No falta mucho (se repite tres veces)
 para que el Señor nos llame.
 Pronto seremos libres (se repite tres veces)
 cuando el Señor nos libere.
 Lucharemos por la libertad (se repite tres veces)
 cuando el Señor nos llame.

Esta forma de resistencia es entonces un subtexto que hace viable una posición heterodoxa cuando se está en una posición vulnerable. Estos serían algunos de los matices desde los cuales habría que seguir esta lectura del barroco, que me dispongo ahora a presentar.

II.

En la aproximación al problema que hace Echeverría para América Latina, y que es una de sus argumentaciones transversal a toda su obra, la modernidad aparece como un acontecimiento múltiple, y bajo una ambigüedad particular; en su aproximación dialéctica, una cosa es la modernidad realmente existente, y otra cosa es la modernidad potencial⁴. Ese es el punto de partida: insistir en que la modernidad capitalista no es la única forma posible de modernidad, o que modernidad y capitalismo no son lo mismo, por más que históricamente lo hayan sido (Echeverría, 2009); sólo desde esta toma de postura, defiende Echeverría, se puede pensar en una modernidad poscapitalista como utopía alcanzable (2000, pp. 35-36). El sostenimiento de esa contradicción, el impedimento de esa identidad entre lo existente y lo potencial, es precisamente el carácter dialéctico, crítico, de su propuesta. Es, además, como señala Isaac García Venegas (2012), fundamental a su teoría del *ethos* barroco entender que dicha consideración de la modernidad es un cuestionamiento, bastante benjaminiano, a la historia de los vencedores, “la historia que la modernidad capitalista cuenta de sí misma” (p. 27).

La modernidad capitalista es un acontecimiento múltiple porque aparece bajo cuatro formas de experiencia o cuatro *ethe* posibles: realista, romántico, clásico y barroco⁵. El *ethos* barroco, particularmente, se caracterizará por mantener presente esa ambigüedad, esa diferenciación entre lo realmente existente y lo potencial. De esta manera, el *ethos* barroco implicará, ante todo, un estado de no identificación con los valores modernos, con las formas modernas de socialización, por más que no tenga a su disposición otras alternativas; el hecho capitalista se mantendrá “siempre como inaceptable y ajeno” (Echeverría, 2000, p. 39). Para Echeverría, en América Latina prima este último *ethos*, dadas sus condiciones históricas y su situación de

⁴ El capitalismo como el hecho que ha definido la modernidad históricamente acontecida es aquello que el ecuatoriano busca problematizar, señalando que la modernidad ha respondido de manera diferenciada a esa situación, a esa imposición o determinación de la forma capitalista: “La modernidad realmente existente es ella misma múltiple, en el sentido de que no es una sino son varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye, esto es, ante el hecho del capitalismo. Es múltiple en el sentido de que no es sólo uno sino que son varios los tipos de ser humano que ellas construyen para que se desenvuelva en un modo de vida y en un mundo dominados por el capitalismo” (Echeverría, 2002, p. 3).

⁵ Echeverría desarrolla esta propuesta de los cuatro *ethe* en diversos momentos y en distintas publicaciones. La más importante es el ensayo *La modernidad de lo barroco*, publicado como libro en 1998. En este texto se trabaja a partir de su segunda edición, del año 2000.

dependencia. La contradicción es entre la promesa que significó América, el contenido utópico que para la modernidad implicó en el momento de impacto, de descubrimiento, y su concreción o realización como una forma violentada de la misma, como un acceso dependiente a la modernidad.

Para proponer lo barroco, Echeverría parte de la categoría propia de la filosofía del arte, donde se está pensando, sobre todo, en una desmesura respecto a las formas clásicas o a los estilos canonizados de la historia del arte. En el barroco, a diferencia de todas las formas artísticas anteriores a él, ya no se pueden hacer distinciones tan claras respecto a la forma. Lo que propone dicho estilo es, de entrada, lo sobrecargado, lo que trasciende las delimitaciones estilísticas de la época. Es en ese sentido que lo barroco aparece para el imponente historiador del arte húngaro Arnold Hauser: como lo desmesurado, lo confuso, lo extravagante. Dice Hauser: “Antes del Barroco se podía, desde luego, decir siempre si la intención artística de una época era en el fondo naturalista o antinaturalista, integradora o diferenciadora, clásica o anticlásica; pero ahora el arte no tiene ya carácter unitario en este sentido estricto, y es a la par naturalista y clásico, analítico y sintético” (Hauser, 2006, p. 498). Lo que hace Echeverría es hacer de este concepto artístico uno enfáticamente sociológico. Ya el punto no es entender el estilo barroco, sino una disposición frente a la modernidad capitalista que es en sí misma barroca; el que va del arte a la historia social es el paso conceptual de un estilo a un *ethos*. El ecuatoriano retoma las definiciones de dicho concepto artístico como aquello que es *ornamentalista, extravagante y ritualista* (2000, p. 41-42), para referirse a las características básicas del barroco, ya en su ubicación como concepto sociológico, que subrayan sus aspectos *improductivo, transgresor y represor*, respectivamente. Estas características le permitirán cargar de contenido el debate por la particularidad de la modernidad latinoamericana, sus problemas y su potencial para resistir a la forma capitalista que la determina.

Echeverría va a hacer el tránsito del concepto artístico al concepto sociológico, para valorar una situación que no es meramente estética, sino que lo es de la experiencia social en términos más generales. Esto, además, reconociendo que la historia del arte nunca estuvo desligada del contexto sociológico, de una interpretación sociológica. En América Latina se puede hablar de lo barroco, entonces, en el sentido de que es una experiencia de desmesura, de confusión, de estremecimiento respecto a la realidad concreta. Es una experiencia que no es compatible con aquello que queremos ser, una identidad contradictoria y fragmentaria que no encuentra bienestar o justicia en el concepto de progreso que ella misma pregona. La condición es de escisión bajo esa lógica de la desmesura; una experiencia a que uno se ve abogado a vivir bajo condiciones radicalmente contradictorias. Ya se encuentran reflexiones muy parecidas ubicadas en otros momentos históricos: piénsese, como caso paradigmático, en la situación histórica del colonialismo interno que bien describe Pablo González Casanova (2009), que resultaría invaluable para las ciencias sociales de la región, y daría pie a los discursos posteriores de la descolonización. También se puede trazar una ruta en que esa experiencia de la desmesura y el estremecimiento de la región se encuentran en las más diversas lecturas, como el *calibanismo* con que se expresa Roberto Fernández Retamar (2016)⁶, y hasta en la Teoría de la Dependencia y su comprensión de la condición de subdesarrollo –y

⁶ El pensador cubano parte de repensar el *arielismo* que fuera bandera del uruguayo José Enrique Rodó, para redefinir nuestra comprensión como región culturalmente atravesada por el hecho colonial: “Y es que el colonizador es quien nos unifica, quien hace ver nuestras similitudes profundas más allá de accesorias diferencias” (Fernández Retamar, 2016, p. 145).

subimperialismo- de la región⁷. Si Hauser caracteriza al estilo barroco como un impulso “hacia lo suelto, lo ilimitado, lo caprichoso” (2006, p. 502), Echeverría hará lo propio al caracterizar al *ethos* barroco como una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad” (2000, p. 46); lo claro es, entonces, que se busca resaltar lo heterodoxo del concepto y del contexto.

Lo que va a hacer Echeverría es buscar cómo históricamente se ha manifestado la particularidad barroca, y va a proponer que, en términos sociológicos para América Latina, eso que para la teoría estética es el barroco debe ser llevado al concepto de mestizaje. El mestizaje es redefinido por él acá como estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas⁸. En otras palabras, el mestizaje como expresión del *ethos* barroco latinoamericano, no es otra cosa que la asimilación parcial de lo español por parte del indio, producto de la violencia colonial, y donde va a superponer, confundiendo con ella, la imagen moderna foránea con la suya propia, generando precisamente eso sobrecargado como “única garantía de una vida social civilizada” (Echeverría, 2000, p. 54). Este derivado, esta nueva expresión producto de la historia y su conflicto particular, implicará la resistencia a una asimilación total al *ethos* del colonizador y a una subsunción total del indígena. Es en ese sentido, por ejemplo, que para el intelectual cubano José Lezama Lima (2006) la expresión artística barroca latinoamericana va a ser una propia de la contraconquista, refiriéndose a la poesía barroca de Sor Juana Inés de la Cruz en México, o a la arquitectura barroca del indio Kondori, para la situación en el mundo incaico, por nombrar dos de sus ejemplos. En ambos casos que referencio, el cubano procura presentar la confusión de los estilos victoriosos, los europeos, con las particularidades indias en las columnas y fachadas, o en los versos de la religiosa, y que aparecen como el segundo plano donde sobreviven los vencidos. Lezama (2006, p. 530) lo desarrolla de una manera muy sugerente cuando estudia al indio Kondori:

El arte del indio Kondori representaba en una forma oculta y hierática la síntesis del español y del indio, de la teocracia hispánica de la gran época con el solemne ordenamiento pétreo de lo incaico. Su arte es como un retablo donde a la caída de la tarde, el mitayo sólo desea que le dejen colocar su semiluna incaica en el ordenamiento planetario de lo español, y que entre los instrumentos que entonan la alabanza, el charango, la guitarrista apoyada en el pecho, tenga su penetración sumergida en la masa tonal.

Es igualmente importante entender que para construir su concepto de lo barroco, Echeverría parte, sobre todo, de la antropología de Marx y de su materialismo histórico. Es así que encuentra en esa experiencia barroca predominante en América Latina la situación de contradicción que ya Marx desarrollaba al hablar del trabajo enajenado, y de cómo ese trabajo realmente existente en el capitalismo de su época era una *desrealización* del hombre (Marx, 2013, p. 135)⁹. Esta forma de comprensión del fenómeno da cuenta del carácter dialéctico de la

⁷ Pienso particularmente en el sociólogo brasilero Ruy Mauro Marini, como representante del amplio grupo que buscó conceptualizar el subdesarrollo latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX. Su ensayo *Dialéctica de la dependencia* (2015) es programático y central.

⁸ El desarrollo de este argumento se puede encontrar, entre otros, en Echeverría (2002), donde lo plantea de manera sintética como sigue: “Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje” (2002, p. 10).

⁹ El proceder dialéctico de Marx para diferenciar el trabajo como concepto antropológico, de realización humana, del trabajo enajenado como la forma histórica en que el capitalismo produce su desrealización, es iluminador para entender el proceder de Echeverría, y su insistencia en diferenciar modernidad potencial de modernidad realmente

situación, ya que al hacer hincapié en una forma desrealizada del hombre, presenta de manera negativa la superación de este estado. Si Marx apelaba a esta expresión para diferenciar el trabajo realmente existente en el capitalismo del trabajo como ideal regulativo -el que sería el trabajo libre, el trabajo como realización humana-, Echeverría lo hace al referirse a la experiencia barroca para diferenciar entre modernidad capitalista y modernidad como ideal regulativo; esto es, modernidad como realización humana. Esto no quiere decir que el movimiento sea igual en ambos. La situación de alienación del obrero, su animalización en el mundo del trabajo, se manifiesta en su cuerpo y su sufrimiento concreto pese a él mismo y sin que éste transforme su condición; es decir, no desarrolla lo que luego Marx llamará “conciencia de clase”. La situación de la experiencia barroca, si bien no implica una transformación de la condición de desrealización propia de la modernidad realmente existente, ya es una apropiación de los individuos de su situación contradictoria; hay una praxis transformadora, aunque sea netamente negativa y se ubique solamente en el ámbito de la representación. La modernidad barroca, explícitamente desajustada de la forma capitalista de la modernidad -que es conservadora y predominantemente realista-, manifiesta la desrealización del hombre pese a estar dadas las condiciones para su realización como tal.

Entender el *ethos* barroco pasa por una serie de ambigüedades propias de la experiencia latinoamericana. Es importante partir, por ejemplo, de la importancia del concepto de *pueblo* en América Latina, como sujeto político emergente apenas en las primeras décadas del siglo XX, y bajo una constitución abstracta y definida por los líderes externos al mismo. Esa “extensión del concepto de nación”, como argumentará el historiador Eric Hobsbawm en su estudio de la región (2010, p. 318), en América Latina viene acompañada de una particularidad que el británico resalta de manera llamativa: hasta hoy en día, el nacionalismo de la región se ha mantenido inmune a una concepción étnico-cultural particular u homogénea. A lo que voy con esto es a que la experiencia barroca, muy dada a una forma comunitaria de vivencia de la situación de subdesarrollo, tiene que pensarse también a partir de esa mezcla entre masificación y diversidad cultural, homogeneidad/abstractividad del grupo mayoritario subsumido y diversidad de formas identitarias, ajenas a una clara caracterización étnica, racial, o de cualquier índole. Lo barroco implica, entonces, que lo étnico se desdibuje en una negociación necesaria para su propia supervivencia; lo barroco es mestizo en tanto necesita de la ambigüedad identitaria para propiciar la supervivencia y constante revitalización de las particularidades, incluso políticas, que se desarrollan en su discurso y su manifestación (lo indígena, en su amplitud, lo hispano/luso/europeo, y lo afro, desde una caracterización estrictamente esquemática). Es esta sublimación de lo diverso -contradictorio, además- lo que, paradójicamente, pretende reivindicarlo en su diferencia cualitativa, oponiéndose a su renuncia para una estandarización eficiente, según los cálculos de una razón instrumental predominante, la *ratio* capitalista de la modernidad.

En otras palabras, se puede decir que América Latina responde con perplejidad su acceso a la modernidad. Por medio de la situación violenta de La Conquista, y bajo una condición de dependencia cuya continuidad padece aún, se entra en la modernidad europea bajo una forma

existente. Marx desarrolla su argumento de manera inmanente así: “(...) el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente*, del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (2013, p. 135).

que no puedo más que caracterizar, en términos benjaminianos, como un *shock*¹⁰. La nación se constituye, en la región, a partir de las divisiones operativas de la administración colonial (Hobsbawm, 2010); el mestizaje es producto de la necesidad colonial de un grupo que sostuviera la oposición maniquea entre dominantes y dominados, criollos ibéricos e indios (Bonfil Batalla, 1972, pp. 5-6); el capitalismo se revela, inmediatamente, como un sistema económico que acepta el trabajo como esclavitud –cuestión que se encuentra en la forma feudal en que se desarrolla, hasta el siglo XX, la relación entre el terrateniente y los indios con la tierra, como queda claro a partir del estudio de Eric Wolf (1967)–. Este *shock* no es otra cosa, entonces, que la constatación de que la modernidad capitalista se contradice a sí misma, revelándose en América tal y como realmente es: desrealizadora de lo humano, imposibilitada, por su propia lógica, de superar un estado de necesidad que obliga al hombre a un trabajo no libre y a una forma hostil de relacionamiento con los demás hombres y con la naturaleza. Ese estado de *shock*, al evidenciar la experiencia americana el *hechizo*¹¹ o la falsedad inherente a la promesa moderna, es lo que Echeverría denominará la forma barroca de acceso y vivencia del mundo posterior a 1492 en América Latina. La experiencia barroca de la realidad social le exige a la modernidad estar a la altura de su concepto, y lo hace de manera paradójica y desesperada: redundando en la reproducción conservadora del estado de cosas capitalista, y negándolo, al mismo tiempo, en el ámbito de la representación, en la *dimensión estética* de la realidad social.

III.

Echeverría encuentra que la experiencia barroca no conservadora o no afirmativa del orden existente, lo que llama una situación de posibilidad de “existencia en ruptura” (2000, p. 189; 2010, p. 175), se manifiesta sobre todo en tres ámbitos donde se estetiza la vida cotidiana: el juego, la fiesta y el arte (2000, pp. 185-198; 2010, pp. 175-181). Esto es así porque dichos ámbitos propician un espacio liminal respecto a las formas de reproducción del orden social y sus códigos, los propios de la forma capitalista de la modernidad. Es aquí donde se pueden revelar esas opacidades sociales que más arriba intenté esbozar a partir del apoyo en Scott, Romero y Lezama, concretando para el análisis del caso regional. Echeverría entenderá que es en el juego, la fiesta y el arte, momentos culturales de la creatividad, de la ruptura, donde se hará manifiesta una “legalidad paralela” (Echeverría, 2008, p. 8) en donde sobrevive la diversidad cualitativa propia del mundo de la vida, conviviendo, sin anularse, con la ética protestante que da primacía a la unicidad cuantitativa de su forma hegemónica, la capitalista. Es aquí donde está la apuesta echeverriana por la reivindicación de los valores de uso descartados por la razón instrumental del capitalismo, ya que la característica común al juego, la fiesta y el arte “consiste en la persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y la reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, es decir, de la “necesidad contingente” de su existencia” (Echeverría, 2010, p. 175).

¹⁰ Para Walter Benjamin el *shock* implica, más que un mero impacto o desorientación respecto a lo dado, una posibilidad de ruptura y reconsideración epistemológica. Ver especialmente *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (2003). Es de señalar, además, que la relación con Benjamin no es fortuita, sino que parte de la misma importancia del filósofo berlinés para el trabajo teórico de Echeverría.

¹¹ Tomo acá la expresión de *hechizo* de Theodor Adorno (2005) en su *Dialéctica Negativa* (ver por ejemplo páginas 10, 37 y 129), para dar cuenta del carácter falso y reificado que ha adquirido el proceso histórico en su justificación de la situación de dependencia, como una autarquía del concepto respecto a la agencia humana sobre el mismo y sus implicaciones.

Estos ámbitos (juego, fiesta y arte) son expresiones que irrumpen en la cotidianidad del orden productivo, como propias del tiempo extraordinario dentro de la temporalidad de la rutina, de lo ordinario, y que en ese sentido son un “cultivo propiamente dialéctico” (2000, p. 188) que implica una forma de actividad cultural improductiva o no racionalizada, que “alejan la vida social de la funcionalidad perfecta y la productividad impecable que reinan en la vida puramente animal” (p. 189); una forma de actividad donde se da el descubrimiento, el derroche y la creatividad. Como el *ethos* barroco no se compromete de lleno con el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, porque lo padece desde la renuncia radical que históricamente ha implicado la violencia epistémica y cultural en América, expresa su inconformidad mediante una “desviación esteticista de la energía productiva” (2000, p. 186), que privilegia la dimensión estética como ruptura festiva que señala lo no-idéntico, aquello que «no cabe», pero que se resiste a ser absorbido por la lógica del valor de cambio¹².

En su ensayo de 1960, titulado *Cultura y Administración*, el filósofo alemán Theodor Adorno define la cultura como “la protesta perenne de lo particular contra lo universal, mientras que lo segundo no esté reconciliado con lo primero” (2004, p. 120), y también como “ese elemento que señala más allá del sistema de autoconservación de la especie” (p. 122). Desde esta consideración de la Escuela de Frankfurt, que Echeverría conocerá y a la que suscribirá ampliamente para su propuesta teórica¹³, la cultura aparece como elemento transgresor o destabilizador de cualquier marco naturalizado de referenciación de la realidad social, como impulso propio e irrenunciable en el ser humano de autodeterminación y apropiación de su condición específica; no es fortuito, en ese sentido, que el ecuatoriano insista constantemente en ese ámbito de ruptura *al interior mismo* de la cultura (Echeverría, 2000; 2010).

Lo barroco en cuanto elemento estético ornamentalista, recargado y hasta falso o artificial, Echeverría lo entenderá en su sentido de ruptura con lo dado a partir de su condición de ser “*decorazione assoluta*”, siguiendo acá la definición que propone Adorno (Echeverría, 2000, pp. 44-45). Una *decorazione* en el sentido de que “se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin” (p. 45); al someter el arte de la ornamentación propio del barroco las formas a un cuestionamiento incesante, al poner en escena aquello naturalizado, sacándolo de dicha condición y oponiéndolo a sí mismo como extraño, pone a prueba y revitaliza, al mismo tiempo, dichas formas y su validez. Hay, en otras palabras, una “teatralidad esencial del barroco” que somete el canon agotado y, de esta manera, obliga a que éste se ponga en peligro a sí mismo y se justifique respecto a la experiencia estética como tal. Si se lleva esto al plano sociológico, que apela a ese momento extraordinario, ritual, lo que se lleva a juicio son las formas culturales reificadas en función de la valorización del valor propias de la época. Como todo permanece en el ámbito de la representación, no se habla en ningún momento de transformación, pero sí de una ganancia central, precisamente, en la posibilidad de cuestionar, de desnaturalizar:

¹² La dimensión estética, el carácter festivo o la experiencia festiva que implica el *ethos* barroco parte de una relación o necesidad de desmarcarse de una consideración solipsista a la hora de concebir, de sentir, padecer, de sufrir el *shock* respecto a la imposibilidad de reivindicar los valores de uso. Es en ese sentido que cobra un valor festivo o que se trata de dar una experiencia más allá del trance individualista a que hemos reducido la ceremonia ritual. Es decir, que está ligada a una cuestión de comunidad, tal vez en términos de *communitas* como plantea el antropólogo Victor Turner (1988).

¹³ Bolívar Echeverría sostiene un intenso y enriquecedor diálogo con los filósofos de la Escuela de Frankfurt a lo largo y ancho de su obra, como prolongación para nada secundaria de su énfasis en Marx y el materialismo histórico. Ver, por ejemplo, sus aproximaciones a la obra de Walter Benjamin (2010a), o su libro *Valor de uso y utopía* (1998), para conocer desarrollos explícitos y diálogos muy creativos con los filósofos de la Teoría Crítica. También fue traductor, particularmente de Walter Benjamin, de su ensayo *Sobre el concepto de historia* (2010).

Al descubrir una legalidad propia, una necesidad o una “naturalidad” en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir el estado de cosas y a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también, en el fondo, esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también, él mismo, contingente, arbitrario (Echeverría, 2008, p. 8).

Esto lo ve Adorno, por ejemplo, en la fiesta como “pretensión de lo único, de lo no intercambiable, del instante enfático” (2004, p. 124), y también en el arte moderno y sus resquicios que, para su época –y la nuestra–, se mostraban insuficientes respecto a la clara predominancia de la industria cultural. Asimismo, para comprender la fiesta como momento ritual, la antropología planteará una relación específica con el alcance de una disposición liminal o de transe, que sugiere una *desestructuración transitoria* del individuo respecto a la totalidad social (Lévi-Strauss, 1964, 1994; Turner, 1988). En el arte, señalará Adorno, no será muy distinto, en cuanto éste ofrece una confrontación, en el plano epistemológico, a la percepción, el develamiento de su carácter mediado por el sentido social hegemónico. Se puede ampliar esta consideración, del arte al momento ritual más general, como el valor particular de una dimensión estética de la vida social, precisamente la apuesta de Echeverría.

Respecto a la fiesta y el arte se sugiere una relación dada por la consideración ritual de su naturaleza, entendiendo aquí ritual como campo amplio de autorreflexión individual o colectiva que se opone al automatismo del espacio cotidiano, o como planteaba más arriba en términos de Echeverría (2000), un ámbito extraordinario que se opone al tiempo ordinario o rutinario. Una desestructuración que hace referencia, entonces, a confrontación con la normalidad social, que resulta necesaria para las configuraciones identitarias de los sujetos en el grupo cultural, para que, mediante esta representación y expresión de los conflictos, el ritual integre a la sociedad. Este «momento de umbral», como lo llama Victor Turner (1988), momento antiestructural, está cargado de atributos ambiguos que metafóricamente indican que el estado mental individual o social se toma una pausa, como momento de autorreflexión¹⁴. Como periodo marginal, excepcional, es el momento de la creación, no de la reproducción, y hay una sugerencia del antropólogo, que apunta a la discusión echeverriana, de su valor para una praxis política, y que denota como la situación de la *communitas*:

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (Turner, 1988, p. 103).

Se podría decir, asimismo, que es el momento del *autopeligramiento*, del cuestionamiento de las formas dadas de organización social, y no el momento automático, reproductivo, de la *autoconservación*. Si en la fiesta la reversión de la norma, la constitución de una legalidad paralela, está ligada a una temporalidad específica que rompe con el tiempo del capitalismo,

¹⁴ Turner (1988, p. 102) señala algunos símbolos liminales que, en su papel de metáforas, remiten a aquello inabarcable y que desafía la cultura misma como un todo autocontenido: los eclipses, la muerte, la “situación uterina”, la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y las máscaras.

esto es, de la división del tiempo entre trabajo y ocio¹⁵, en el arte esta legalidad paralela tomada del ritual está más ceñida a cómo la forma de las obras implica una nueva organización del mundo que revela una condición cualitativa de otra manera inaccesible en términos perceptivos. Es así que entiendo que la cultura sea “ese elemento que señala más allá del sistema de autoconservación de la especie”, como defiende Adorno (2004, p. 122). El momento mimético de la experiencia festiva, su elemento mítico, de representación, se debe entender, como todo mito, en el sentido de que sirve al hombre para pensar como de otra manera no le es posible por unas condiciones materiales determinadas; es un “método de pensamiento”, como explica Lévi-Strauss (1964, p. 26), que el hombre asume a partir de su mundo de la vida, de su experiencia fragmentada, y mediante el cual lo subvierte, desafiando su fatalidad. En ese sentido, Echeverría nombra al barroco como una “sabiduría metafórica” (2000, p. 223), una sabiduría que “se atreve sin duda a conocer, que se aventura en la actividad propia de los dioses, la de nominar lo innominado, pero que lo hace sin quitar a éstos de su sitio, como si no lo hiciera” (pp. 223-224).

De esta manera, si la evangelización fue (y en cierta medida sigue siendo) una de las estrategias para América Latina en que se ha anulado la otredad, Echeverría encuentra que las formas mestizas, barrocas de asimilación, complejizan sus sentidos y rompen con su actitud generalizante o tendiente a la unidimensionalidad. Un caso ejemplar es el del catolicismo guadalupano en México, que, como señala Echeverría, “no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo”, sino que “trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo “que no se atreve a decir su nombre” (o que no le conviene decirlo)” (2010b, p. 194). Si como ritual el culto a la virgen de Guadalupe fue central en el proceso de colonia en México, como parte de la evangelización colonizadora, asimiladora y de hacer dócil al indio para el trabajo, luego será estandarte en la entrada triunfal de los zapatistas a la ciudad capital, en la Revolución. Lo que hay es, de esta manera, una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad” (2000, p. 46)¹⁶. El rito o fiesta alrededor de la virgen será, al mismo tiempo, conservadora de la modernidad impuesta, pero emergencia de una nueva modernidad, una mestiza. Esta inversión del estado de cosas no es en sí mismo transformadora de una condición histórica, pero sí presenta la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable.

IV.

Esta lectura de la situación latinoamericana enriquece las indagaciones de las epistemologías del Sur, sobre todo porque problematiza la predominante que elaboraron los pensadores del *Giro decolonial*¹⁷. En ellos, una tendencia a la ahistoricidad en la interpretación del contexto regional hace que se corra el peligro de entender el Sur como *tabula rasa*, como invitación que recae en la celebración de la ancestralidad y un desmarque de los impulsos humanistas de la modernidad que llegaron en el mismo proceso de destrucción de América. Se corre el riesgo de

¹⁵ Dicha temporalidad no es específica de la fiesta, sino que, como plantea Turner (1988), es propia del tiempo ritual, del orden sagrado, como ruptura del orden profano.

¹⁶ Otro ejemplo paradigmático que desarrolla Echeverría (2000), también ligado a las bases católicas de la modernidad americana, es el de los jesuitas en Suramérica, y particularmente en Paraguay, donde, argumenta, hay una “desmesurada pretensión jesuita” (p. 73) de establecer una modernidad alternativa, tan conflictiva como valiosa.

¹⁷ Siendo Enrique Dussel el pensador más importante y prolífico de este grupo. Resuenan los nombres, alrededor de su figura, de Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, entre otros.

una pérdida, por ello, del carácter histórico de las discusiones que se iban estableciendo, por ejemplo, con la redefinición de Guillermo Bonfil Batalla (1972) del indio, ya no como entidad separable del proceso de colonización, sino como producto del mismo. Ilustrativo de este punto el señalamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, la socióloga aymara, contra Quijano y la expresión, común al grupo, de “pueblos originarios”, para referirse a los saberes y movimientos indígenas latinoamericanos. Rivera (2010) insiste en lo equivocado de esta concepción, al implicar una pérdida de cualquier posibilidad de interlocución, y donde la figura del subalterno resulta conveniente para establecer un discurso endogámico y que paradójicamente los deja por fuera del discurso construido respecto a su autonomía:

Los kataristas e indianistas, basados en el occidente andino, tenían una visión esquemática de los pueblos orientales, y hablaban de “aymaras, qhichwas y tupiguaraní” o simplemente de “indios”. En tanto que la noción de “origen” nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza (Rivera, 2010, p. 59).

La invención del indio, o lo que es lo mismo, la implantación del régimen colonial en América, significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborígen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial (Bonfil Batalla, 1972, p. 6). Ya no hay algo así como un concepto que nos remita a un momento prehispánico; el concepto siempre es histórico.

Boaventura de Sousa Santos define bien la postura del *Giro*, al postular que “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (2010, p. 39). Este lema implicaría una invitación a pensar desde el margen, a un desmarcarse del pensamiento de la modernidad, y se contradice con las formas concretas en que se han relacionado la teoría y la praxis en el subcontinente latinoamericano. Es diciente, de esta manera, que autores como Santos, que parten de la defensa de una epistemología del Sur que se ubique en un afuera de la modernidad, tomen como paradigma a José Carlos Mariátegui (Santos, 2010, p. 32). Esto para darle valor a la necesidad del reconocimiento de la diferencia como principio político, que es uno de los elementos que aparece constantemente en los trabajos del sociólogo portugués como central (Santos, 2009, p. 228; 2010, p. 32), y que encuentra como programático para lo que llama la “refundación del Estado en América Latina” (2010). El pensador peruano, en ese sentido a pesar de Santos, echa mano del materialismo histórico como herramienta primordial para visibilizar y analizar la situación de capitalismo feudal en que se encuentra el indio en el país andino, tal como desarrolla en el famoso ensayo *El problema del indio* (2010), y haciendo uso de los conceptos y el método del materialismo histórico, llenándolos de contenido a partir de la particularidad regional, procede no desde el margen, sino desde lo profundo de la modernidad europea. Es más, sus ideas programáticas respecto a una política revolucionaria se plasman en lo que llamó “socialismo indoamericano” (2010a, p. 272), que podría entenderse

sin problema como una forma de pensamiento propiamente mestiza, siguiendo la definición que desarrollaba antes¹⁸.

La lectura del argentino Enrique Dussel no es muy distinta de la de Santos, si bien aporta, a mi modo de ver, mayor cantidad de elementos que enriquecen conceptualmente el debate. En su programático libro *1492: el encubrimiento del otro*, Dussel (1994, p. 13) arremete contra el concepto emancipador de modernidad, acusando que en él se encubre un mito; se sostiene el sacrificio violento de la alteridad. Dussel, como va a plantear Jaime Ortega Reyna (2016), sostiene la existencia de un resquicio no capitalista, “que está siempre más allá de él y de sus determinaciones fenoménicas” (2016, p. 188), y que es central como aquello a lo que se debe aferrar una filosofía de la liberación. En lo que acierta Dussel (1994), sin duda, es en el señalamiento de que la filosofía europea de la *Aufklärung* no se buscó realizar como universal, por más que hablara del proceso de devenir hombre en términos universales. De esto, sin embargo, no se puede concluir, como a veces pareciera hacer Dussel, en la reducción de este movimiento filosófico moderno a una posición eurocéntrica que fataliza esa desigualdad, velada tras el discurso universalista. Más bien, habría que desfetichizar dichos conceptos (Ilustración, Historia, etc.) y exigirles partir de lo concreto, como ya la misma filosofía crítica europea advirtió (Adorno, 2005); historizarlos y llevarlos a que cumplan con ese sentido universal del que dicen ser portadores. Esto no sería un acto aislado, o que surge desde otro lugar que no sea la misma Europa y el mismo movimiento filosófico moderno; es ser consecuentes con el carácter histórico y dinámico de los conceptos, que desde Hegel mismo ya se pregona, y que desarrollarían a cabalidad Marx y la Escuela de Frankfurt, entre otros, bajo la forma del materialismo histórico. Asumiendo el problema de manera dialéctica, no se puede más que estar, al mismo tiempo, con y contra Dussel.

La postura en la que se ubica Echeverría y su análisis desde la categoría del barroco es la completamente opuesta. El Sur acá no aparece con esa peligrosa tendencia a ser *tabula rasa*, sino como crítica dialéctica de la modernidad: no hay una negación abstracta de ella, sino una negación concreta; es decir, la modernidad no aparece como un problema en sí misma, sino por las mediaciones históricas que la articulan a su forma realmente existente, la capitalista. Respecto a los planteamientos de Rivera Cusicanqui, o a los anteriores que realizaran Martí y Mariátegui, es una lectura más consecuente con sus búsquedas de autonomía conceptual de las epistemologías del Sur. No es además una invitación abstracta, sino que ha tenido concreciones en el pensamiento crítico de la región. Desde Martí y Mariátegui, hasta la actualidad, no hay un divorcio con la *Aufklärung*, sino su mediación¹⁹.

Cuando propongo esta oposición binomial entre estas dos posturas de interpretación e interpelación sobre la experiencia latinoamericana, lo hago de manera dialéctica. Es decir, en últimas, son opuestos que se tocan. Como decía, Dussel (1994) y el grupo del *Giro decolonial* tienen razón al señalar que el pensamiento europeo de la Ilustración no se buscó realizar como universal. De ahí que su llamado a la descolonización del pensamiento sea completamente válido y necesario, y esté presente en la interpretación desde el barroco. Pero en su acusación de que la modernidad está agotada (Ortega, 2016, p. 191), Dussel apela a un resquicio no-capitalista que tendría que escapar al carácter totalitario en que la modernidad realmente

¹⁸ Mariátegui es categórico: “El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político” (2010a, p. 34).

¹⁹ Este argumento lo intento desarrollar, o al menos esbozar para su trabajo, en el ensayo titulado *Ensayo y autonomía en América Latina* (Puerta Domínguez, 2017).

existente ha abrazado al mundo, y particularmente a América Latina, desde hace cientos de años.

Lo barroco aparece como expresión ya no desde afuera, sino desde adentro de la modernidad, asumiendo así su carácter histórico y dinámico.

Por otro lado, se pierde el sentido de lo que Echeverría entiende y defiende como *ethos* barroco si no se relaciona con su interés por la figura de Walter Benjamin y lo que él significa para el pensamiento crítico. Al analizar las *Tesis sobre la historia* de Benjamin, Echeverría (2005) sugiere que la críptica alegoría del filósofo berlinés, su *Ángel de la Historia* como postura crítica frente al progreso capitalista, es producto de la biografía misma de Benjamin y una “sintonía” (2005, p. 33) que alcanza, como judío y comunista, respecto al carácter catastrófico de la realidad que se vio obligado a vivir: la persecución nazi y el derrumbamiento precipitado del proyecto ilustrado²⁰. Su radicalidad, entonces, responde a que se adelanta a su tiempo, dadas las condiciones particulares de su existencia como individuo perseguido y orillado hasta el suicidio. Esa “sintonía” reaparece, en la modalidad barroca de vivencia del mundo, como la melancolía que encuentra el individuo subsumido en una forma de modernidad que lo arrincona y que se le aparece como totalidad. Lo importante es que, bajo una condición por completo distinta, otra vez se adquiere la misma disposición respecto al progreso como huracán implacable, propio de la imagen dialéctica del texto de Benjamin. En América Latina, esa vivencia barroca es producto de una condición de subsunción, históricamente determinada, que se manifiesta en la confrontación inmediata entre ese discurso del progreso como promesa de realización y la situación de irrealización que es telón de fondo de la cotidianidad; el subdesarrollo.

Digo que es la misma disposición porque, en su descripción del *ethos* barroco, Echeverría retoma la ambigüedad que es propia del pensamiento “micrológico-mesiánico” (Wiggershaus, 2009, p. 12) de Benjamin –y Adorno–, y que Horkheimer plasmaría muy bien en su lema tardío: “esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno” (2000, p. 219). Si Benjamin vislumbra el potencial crítico de su época en la disposición teológica que se esconde tras la apariencia de cientificidad del materialismo histórico²¹, Echeverría hace lo mismo, actualizándolo y situándolo en el subcontinente latinoamericano, en la disposición estética barroca que reivindica de manera débil y efímera los valores de uso sociales. El ecuatoriano desarrolla esta idea de Benjamin como sigue:

Aquello que constituye la plenitud del tiempo, aquello que hace que el tiempo no esté vacío, como en la noción progresista, sino lleno, sería, según las *Tesis* de Benjamin, la “potencia mesiánica”. Se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser “débil”, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la “cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él; de darle vigencia presente a ese pasado alcanzando así, él mismo, una vigencia “vengadora” en él (Echeverría, 2005, p. 32).

El *ethos* barroco opera bajo ese mismo débil compromiso. El pesimismo propio de la mentalidad barroca frente a la modernidad está en la exigencia que le hace a ésta de que se

²⁰ Hay que entender, acá, que las décadas con que comienza el siglo XX en la Europa central, antes de la movilización total que se da con el autoritarismo del nacionalsocialismo, son de gran efervescencia intelectual. También, por el auge de intelectuales judíos que encabezaban los debates del momento, de un discurso ligado directamente a las posturas mesiánicas de las que Benjamin se nutrió para construir sus análisis (Echeverría, 2005; Löwy, 2015).

²¹ Me refiero a la Tesis I de las *Tesis sobre la historia* (Benjamin, 2010, p. 19).

realice, de que sea realmente humanista, y no un mero cálculo racional de maximización de la eficiencia para la valorización del valor y el empobrecimiento de la diversidad cualitativa del mundo natural y social. La experiencia barroca, que reivindica de manera efímera aquello que el capitalismo anula para maximizar su eficiencia, encuentra en esos instantes la evidencia de la contradicción; de que otra forma de relación con la naturaleza y los demás hombres es posible en este mundo.

Referencias Bibliográficas

- Adorno, T. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa 8*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica Negativa / La jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Editorial Ítaca.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Bonfil B. (1972). El concepto de indio en América, una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 1972, 105-124.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo veintiuno editores.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca de la América Latina. En: Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, Noviembre de 2002.
- Echeverría, B. (2005). El Ángel de la Historia y el materialismo histórico. En: Echeverría, Bolívar (comp.). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*.
- Echeverría, B. (2008). El ethos barroco y los indios. *Revista de Filosofía "Sophia"*, 2, sin paginación. Recuperado de: http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1260220574.elethos_barroco_y_los_indios_0.pdf
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, Editorial Ítaca.
- Echeverría, B. (2010a). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Echeverría, B. (2010b). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO.

- García Venegas, I. (2012). *Pensar la libertad: Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México: UNAM.
- González Casanova, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Hobsbawm, E. (2010). Nacionalismo y nacionalidad en América Latina. En: Sandoval, Pablo (Comp.). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (pp. 311-326). Popayán: Enviñón Editores.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría Crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Atlaya.
- Lezama Lima, J. (2006). *El reino de la imagen*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- Mariátegui, J. C. (2010). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos. Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo II*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Mariátegui, J. C. (2010a). *Ideología y Política y otros escritos. Mariátegui: Política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo V*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Marini, R. M. (2015 [1973]). *América Latina, dependencia y globalización*. México DF: Siglo veintiuno editores / Buenos Aires: CLACSO.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Ortega Reyna, J. (2016). Leer *El Capital* para teorizar la política. En: *Periferias. Revista de ciencias sociales*, 24, 183-195.
- Puerta Domínguez, S. (2017). *Ensayo y autonomía en América Latina. El papel del modernismo hispanoamericano en el pensamiento crítico de la región*. *Digithum*, 19, 47-55. doi: <http://doi.org/10.7238/d.v0i19.3025>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romero, J. L. (1987). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Madrid: Alianza.
- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Siglo Veintiuno Editores.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Wiggershaus, R. (2009). *La escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. (1967). *Pueblos y culturas de Meso América*. México: Ediciones Era.