

SUBJETIVIDAD BARROCA: DIÁLOGOS POSIBLES EN NUESTRA AMÉRICA

Baroque subjectivity: possible dialogues in Our America

Subjetividad barroca: diálogos possíveis em Nossa América

Federica Scherbosky

Incihusa-Conicet/ Facultad de Educación-

Universidad Nacional de Cuyo.

fedescherbo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0601-8979>

Recibido: 26 - 05 - 2023

Aprobado: 08 - 06 - 2023

Publicado: 30 - 06 - 2023

Cómo citar:

Scherbosky, F. (2023). Subjetividad barroca: diálogos posibles en Nuestra América. *Pucara* 34(1), 17-29.

Resumen: En el marco de la propuesta de Bolívar Echeverría de modernidades múltiples caracterizadas con su cádruple *ethos*, y al comprender el *ethos* barroco como forma propia de la modernidad en nuestra América, proponemos pensar una subjetividad barroca como resistencia y creación frente al capitalismo como sistema homogeneizador de la vida. Sostenemos que esta subjetividad barroca rehabilita la capacidad de agencia de la propia vida aún en medio de la devastación propia del siglo XVI, pero que además se reactualiza en momentos de crisis como marca propia de nuestra subjetividad. Entablamos diálogos con el Movimiento Antropofágico brasileño, con Silvia Rivera Cusicanqui y con Boaventura de Sousa Santos para tensionar esta propuesta barroca.

Palabras clave: modernidad múltiple, modernidad ch'íxi, antropofagia, *ethos* barroco, subjetividad barroca.

Abstract: Within the framework of Bolívar Echeverría's proposal of multiple modernities characterized by his quadruple ethos, and by understanding the baroque ethos as a form proper to modernity in our America, we propose to think of a baroque subjectivity as resistance and creation in the face of capitalism as a system that homogenizes life. We argue that this baroque subjectivity rehabilitates the capacity of agency of life itself even in the midst of the devastation of the sixteenth century, but that it is also reactivated in times of crisis as a mark of our own subjectivity. We engage in dialogues with the Brazilian Anthropophagic Movement, with Silvia Rivera Cusicanqui and with Boaventura de Sousa Santos in order to stress this baroque proposal.

Keywords: multiple modernity, ch'íxi modernity, anthropophagy, baroque ethos, baroque subjectivity.

Resumo: Dentro da estrutura da proposta de Bolívar Echeverría de múltiplas modernidades caracterizadas por seu ethos quádruplo, e entendendo o *ethos* barroco como uma forma de modernidade em nossa América, propomos pensar em uma subjetividade barroca como resistência e criação diante do capitalismo como um sistema que homogeneíza a vida. Argumentamos que essa subjetividade barroca reabilita a capacidade de agência em sua própria vida, mesmo em meio à devastação do século XVI, mas que também é reatualizada em momentos de crise como uma marca de nossa subjetividade. Entramos em diálogo com o Movimento Antropofágico Brasileiro, com Silvia Rivera

Cusicanqui e com Boaventura de Sousa Santos para testar essa proposta barroca.

Palavras chave: modernidade múltiplo, modernidade ch'íxi, antropofagia, ethos barroco, subjetividade barroca.

Introducción¹

Hay un largo trajín literario en torno a lo barroco que es parte de nuestra historia de la cultura y de nuestra conformación identitaria, tanto latinoamericana como caribeña; tema que ya tiene múltiples recorridos en nuestra América de la mano de Alejo Carpentier, Severo Sarduy, José Lezama Lima, entre muchos otros. Nos proponemos sin embargo aquí pensar el concepto de barroco como una clave de pensamiento crítico. Lo hacemos desde los aportes de Bolívar Echeverría (1941-2010), particularmente en función de su concepto de “ethos barroco”, en el que da cuenta de una forma singular y nuestroamericana de articular la vida a partir de las transformaciones de la modernidad. Nos interesa además establecer algunos diálogos posibles, que, sin ánimo de ser exhaustivos, consideramos habilitan la posibilidad de pensar en una subjetividad barroca². Esta subjetividad está rumiada en cruce con nuestros análisis

¹ Múltiples son los agradecimientos posibles en los procesos de escritura, pero no puedo dejar de mencionar el sostenimiento institucional tanto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, del cual formo parte como investigadora, como así también de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de Cuyo, que a través de sus proyectos de investigación posibilitan espacios de pensamiento y creación como este.

² Corresponde dar cuenta de que este artículo es parte de un proceso que comencé a pensar en un Proyecto de Investigación de la UNCuyo dirigido por Dante Ramaglia, en el cual elaboramos un libro colectivo. Luego la idea de una subjetividad barroca fue puesta en diálogo en el Congreso Interoceánico en Mendoza, 2022 y finalmente en el Seminario Internacional “Teoría Crítica y Cultura en Bolívar Echeverría” en enero de 2023, organizado por la Cátedra de Pensamiento Crítico Bolívar

acerca del movimiento antropofágico brasileño, a partir del cual propusimos una subjetividad antropofágica³, pero también dialogamos con algunos aportes de Boaventura de Sousa Santos (1940) y de Silvia Rivera Cusicanqui (1949), ya que consideramos pueden tensionar la construcción de esta subjetividad que proponemos.

Pensamos en la posibilidad de una subjetividad barroca como resistencia y creación frente al capitalismo como sistema homogeneizador de la vida. No solo la utopía sigue marcando nuestros pasos, sino en el cotidiano andar las formas concretas, pequeñas quizás, de resistencia y de afirmación de la vida. Ese es el horizonte en el que se construye este trabajo.

La noción de barroco es en sí misma compleja y múltiples sus sentidos. Se lo define como irregular, extravagante, exagerado, sin reglas establecidas, desaforado, silogismo ambivalente entre otras posibles. Sin embargo, no se puede desconocer su etapa histórica propia ubicada en el siglo XVII, “largo siglo XVII” como anunciará Bolívar Echeverría al sostener que se inicia a finales del siglo XVI y finaliza a comienzos del siglo XVIII, y es a partir de sus análisis que el barroco cobra relevancia como clave crítica para pensar la modernidad en América Latina.

Echeverría de la Universidad de Cuenca. A todos los interlocutores agradezco sus intervenciones críticas.

³ Para ampliar la noción de antropofagia cfr: De Andrade, O. (2008), *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor. De Campos, H. (2000), *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México: Siglo XXI. Rolnik, S. “Antropofagia zombie”, en *Brumaria* 7 arte, máquinas, trabajo inmaterial, disponible en: <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/14suelyrolnik.htm> (Última consulta 20 de julio de 2013). Scherbosky, Federica (2011) “La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. N° 12. INCIHUSA. CONICET. Mendoza. ISSN n° 1515-7180. Pág 23-31. Scherbosky, Federica (2013) “Antropofagia o acerca de desvíos y reapropiaciones”. En: Muñoz, Marisa y Vela, Liliana. *Afecciones, cuerpos y escrituras*.

Acumulación originaria y posibilidades de la técnica: crítica a la modernidad capitalista

Al pretender definir la modernidad, Echeverría sostiene que habría que entenderla como el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en las sociedades europeas del siglo XVI. La idea de mundo como totalidad comienza a articularse en estos procesos de grandes cambios que concebimos como modernidad. Para comprender esta idea que se conforma en la modernidad Enrique Dussel es un autor fundamental, ya que sostiene que se da a partir del “encubrimiento de América”.⁴ El eje comercial se reconfigura y pasa del Mediterráneo al Atlántico, posibilitando el recentramiento de Europa occidental y una expansión hasta entonces desconocida. Además, dentro de los grandes cambios que habilitan esta totalización civilizatoria⁵, el desarrollo técnico, junto con la acumulación originaria en función de la explotación de América, se convierten en dimensiones centrales que posibilitan la transformación económica de lo que se conforma como sistema-mundo. Las sociedades hasta entonces habían configurado sus modos de vida, de reproducción social y los códigos de vida acordes –o sea la cultura– en función de la escasez. Lo que implica un modo de vida articulado en función de la lucha con el otro por el alimento, donde el otro debía ser aniquilado o explotado pues implicaba un riesgo en la propia

Políticas y poéticas de la sujetividad. Colección Cuadernos de Cuyo. Qellqasqa. Mendoza. (163-174). ISBN 978-987-27766-8-8.

⁴ La obra de Dussel es extensa y puede consultarse en: <https://enriquedussel.com/> Entre los múltiples libros que desarrollan su noción de modernidad recomendamos cfr. DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

⁵ Afirma de hecho Dussel que “nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo” (Dussel, 2000:27). Y retoma para esta idea de totalización a Wallerstein. Cfr. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, Academic Press, San Diego-Nueva York, t.I, 1974.

supervivencia. El desarrollo técnico a partir del siglo X permite a Europa, al menos en primer lugar, cambiar esta configuración. Pero esto no se da como una necesidad histórica unidireccional, sino que habilita la posibilidad de elegir qué hacer o cómo vivir esta nueva configuración. Se podría desterrar el fundamento de la escasez y la consecuente concepción de la alteridad como amenaza o seguir habilitándolo, aunque de maneras variadas. (Echeverría, 2009).

Es a partir de esto que Echeverría comprende la modernidad como un proceso múltiple, o al menos en términos de variadas posibilidades de existencia bajo esta matriz totalizadora que siguen vigentes hasta hoy. “Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria” (Echeverría, 2000, p. 147). Hay una multiplicidad de formas de existencia –y a eso apelará el autor con sus *ethos*– para vivenciar la lucha de la técnica contra la escasez y en función de ello reconfigurar su concepción civilizatoria. Sin embargo, a pesar de las múltiples modernidades, o de cómo estas se configuraron a lo largo de la historia, hay una que ha sido la más “efectiva” y que ha sido la modernidad que se desarrolló en las sociedades industriales de Europa noroccidental, a partir del siglo XVI en la que se subordina tanto el proceso de producción como así también el de consumo al sistema capitalista. Pero al subordinar ambos procesos al capitalismo la posibilidad de la emancipación quedó anulada, al menos en sentido pleno. Esta subsunción es lo que va a marcar para Echeverría todo el rumbo de la modernidad, e incluso de las múltiples modernidades, porque, aunque se reconfiguren de modo diferente no escapan a esta subsunción que todo lo domina.⁶

⁶ Echeverría plantea en sus textos el inicio de la modernidad en el S XVI, pero el cambio en términos técnicos, aunque podría retomarse desde la Grecia Clásica -en la línea de la Dialéctica de la Ilustración- comienza para él en el siglo X, que es cuando se

Cuádruple ethos histórico

Nuestro filósofo en cuestión pretende comprender no sólo la modernidad en general –lo que implica de fondo la modernidad europea occidental– sino particularmente la modernidad en América Latina, instancia en la que tienen especial centralidad sus análisis del barroco. De hecho, afirma que para comprender el desarrollo del capitalismo latinoamericano hay que pensar tanto el tiempo de trabajo como también el tiempo libre, que es lo que va a pensar como cultura. Complementa así la crítica marxista con una crítica de la cultura, que se abre a modo de ventana para repensar toda la modernidad capitalista. Además, considera que se da una falsa encrucijada entre historia económica e historia cultural, pues la cultura es el modo en el que cada comunidad lleva a cabo el conjunto de sus funciones vitales, entre las que el trabajo y la resolución de la materialidad de la vida son sin duda primordiales. (Echeverría, 2000, p. 133). Propone el concepto de *ethos histórico*, para sobreponerse a esta falsa encrucijada ya que este:

(...) enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada, el *ethos* histórico de la época moderna desplegaría varias modalidades de sí mismo, que serían otras tantas perspectivas de realización de la actividad cultural, otros tantos principios de particularización de la cultura moderna (Echeverría, 2000, pp. 12-13).

La modernidad se presenta entonces como múltiple, ya que son varias las maneras en que las sociedades, y consecuentemente los sujetos, reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye, esto es, el capitalismo. Tanto las sociedades como los sujetos están

inicia un proceso de revolución tecnológica que cambia la relación con la producción y en este sentido con la escasez. Cfr. Echeverría, Bolívar. (2009) *¿Qué es la modernidad?* México, UNAM.

afectados en su propia constitución por una contradicción insalvable entre dos principios divergentes, entre dos lógicas incompatibles; la “forma natural” y la “forma valor”.

Esta contradicción, que naturalizamos, por cierto, es la que media el *ethos* histórico. Esa es su función primordial y es lo que hace posible la vida aún bajo el capitalismo. Implica una estrategia, tanto en términos sociales como singulares, que posibilita resolver, al menos en apariencia esa contradicción invisible. Rearticula incluso la identidad en función de la demanda de la modernidad capitalista, es decir en función de la supervivencia. Echeverría sostiene que:

El concepto de *ethos* se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un *ethos* es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro (Echeverría, 2002, p. 6).

Se trata de un acoplamiento entre norma y persona. Una instancia que se objetiva en normas sociales y que regulan la comunidad, por un lado; y por otro una subjetiva que implica la conformación o rearticulación de una identidad. Y a partir de aquí es que pensamos que el *ethos* no se articula solo como comportamiento social, sino que implica un proceso subjetivo particular, una articulación identitaria que caracterizamos como subjetividad barroca.

El *ethos* como estrategia de supervivencia es lo que posibilita una cierta vida civilizada bajo los parámetros del capital, que de suyo serían invisibles. Permite la no desaparición por completo de comunidades que fueron sometidas y arrasadas, particularmente en la conquista de América, que logran de alguna manera readaptarse y sobrevivir. Cada comunidad articulará de forma diferente esta contradicción y gestionará sus estrategias de supervivencia de manera particular. Echeverría sostiene que los modos en que se concretan estas estrategias son cuatro, ya que son cuatro las posibilidades de experimentar la subordinación de la forma natural de la vida a la forma valor, o de vivir y reaccionar ante la acumulación por la acumulación misma.

El primer modo o estrategia para sobrevivir a la modernidad es el “*ethos* realista” y se trata justamente de la identificación con el mundo mercantil. El marketing como eje central de los sujetos y de las sociedades es un claro ejemplo de las derivas actuales de este *ethos* realista. Pues lejos de vivir la imposición de la forma valor como una opresión o subordinación de la forma natural, se vive como la ratificación de que ese es el camino correcto, que es la perspectiva realmente triunfadora a la que hay que sumarse y fortalecer, la del consumo desmedido y las necesidades creadas, pero que pueden satisfacerse fruto del propio esfuerzo. Sin duda que esto sucede solo para un segmento de la población que no puede tomar conciencia de las implicancias de este consumo desmedido, ni de los costos humanos de ese supuesto progreso capitalista. La exacerbación del consumo que vivenciamos en la actualidad junto con los discursos individualistas del esfuerzo propio y la meritocracia en medio de grandes masas de pobreza estructural da cuenta de la vigencia de este *ethos* tan propio también de América Latina. Los avances de las derechas bajo discursos de “libertad individual” también son parte de la imposición de la forma valor.

El segundo *ethos* de la modernidad capitalista es el denominado “romántico”. Este también pretende anular o borrar la contradicción entre los dos principios que se dan en el capitalismo; pero, a diferencia del primero, busca invertir la subsunción y asume la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota, que es lo que sabemos se da efectivamente.

“Clásico” es como se denomina al tercer *ethos* pues trata de ser una aproximación lo más fiel posible al ideal. En este sentido se presenta de manera completamente diferente a los dos anteriores, ya que sí identifica y vivencia la subordinación de la vida concreta y sus valores a las imposiciones del capitalismo como el sacrificio que realiza de hecho. Percibe cómo la vida concreta es aniquilada en provecho de las imposiciones del valor abstracto y la acumulación desmedida. Y percibe esta contradicción no sólo como evidente sino sobre todo como inevitable. La vivencia casi como una ley natural cuya vigencia no puede eludirse y que, en el mejor de los casos puede aminorarse. Los discursos acerca de “es el sistema”, o el “no hay salida”, o “es lo posible”, dan cuenta de la vigencia de este *ethos* clásico. Los progresismos en América Latina son un claro ejemplo de esta forma de vivir la contradicción. Son conscientes de la aniquilación de la vida bajo el capital, pero no logran – ni apuestan– por salir del sistema capitalista, sino que buscan generar procesos de redistribución que haga más vivible lo invivible.

El cuarto modo de realización del *ethos* histórico moderno es el que nos interesa especialmente, ya que nos ayuda a pensar la modernidad singular de América Latina y es el que Echeverría denomina “*ethos* barroco”. Este modo, al igual que el clásico, identifica la contradicción entre ambos principios, pero a diferencia del *ethos* clásico no la vive como inevitable. Aún sin garantías de resolución posible del conflicto entre ambos principios, el *ethos* barroco apuesta a la “reivindicación de la forma

social-natural de la vida y su mundo de valores de uso, y lo hace incluso en medio del sacrificio del que ellos son objeto a manos del capital y su acumulación” (Echeverría, 2002, p. 11).

Se trata de una forma de resistir al sacrificio de la vida misma que implica el sistema capitalista y para resistir apelan a un plano imaginario, ya que en el plano real lo que hay es devastación y enajenación. La puesta en escena es el rescate de ese plano imaginario, que de algún modo termina volviéndose más real, o sin duda más vivible que la vida misma. De hecho, Echeverría afirma que se trata de:

(...) una puesta en escena que ha dejado de sólo servir a la representación de la vida que se representa en ella, como sucede en todo arte, y que ha desarrollado su propia “ley formal”, su autonomía; una puesta en escena que sustituye a la vida dentro de la vida y que hace de la obra de arte algo de un orden diferente al de la simple apropiación estética de lo real (Echeverría, 2002, p. 11).

Esta perspectiva que apela a la resistencia de la vida, en su dimensión socio-comunitaria y que rescata los objetos en tanto valores de uso es la que nos interesa destacar y la que, coincidimos con el autor, prima de algún modo en nuestra América.

En este rescate de la vida en su dimensión socio-comunitaria, es que nos resulta pertinente establecer un diálogo con los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui, en vínculo con lo chi’xi. En el caso de la socióloga boliviana su propuesta estructura una epistemología en principio, pero esta implica una forma de pensar el mundo y en este sentido una subjetividad. Lo retoma de René Zavaleta para pensar lo manchado, abigarrado, jazpeado y mixturado, pero, aunque parece haber una especie de fusión esta nunca es tal. Ambas partes siguen presentes y cada una conserva de algún modo

su identidad, aunque se convierten en un “tercero incluido” -que retoma del pensamiento aymara- porque producen otra cosa. Es el gris jaspeado de un tejido, en el que al acercarnos podemos distinguir el negro y el blanco que conforman este gris. Es lo manchado de los mamelucos de los trabajadores metalúrgicos, donde las manchas son parte de su vestimenta, de su identidad; donde su quehacer, en tanto materialidad de la vida conforma lo que ese sujeto es. También menciona Rivera Cusicanqui la conformación de rocas que al extraerlas en las minas puede observarse la fusión geológica que la constituye, pero a la vez también las capas de diferentes etapas o materiales. Esa singularidad compuesta a partir de múltiples materiales y tiempos es lo ch’ixi. Tercero incluido, que vale aclarar, también rescata nuestro filósofo en cuestión.

Solo que para la socióloga boliviana hay cosas que no son pasibles de ser digeridas, que incluso generan una “indigestión”. Hay ciertos enquistas que permanecen, que tensionan y sobre los que hay que realizar un proceso de reconocimiento y emancipación. Por ello sostiene que:

Se trata de reconocer al colonialismo como una estructura, un ethos y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregnan las élites político/intelectuales, sea en versión liberal, populista o indigenista/marxista. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 25).

Rivera Cusicanqui da cuenta también de modernidades múltiples, una modernidad que concibe justamente como modernidad ch’ixi, en tanto modernidad cholo-india y una modernidad pastiche, con una cultura “*pä chuyma*, atrapada en una situación de *double bind*”, en la que se impuso “el extractivismo simbólico de corte colonial, que alimenta circuitos globales de depredación e intercambio desigual” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 49). Vale destacar aquí como entrelaza la socióloga boliviana las posibilidades de vivir esa modernidad pastiche, que puede darse en

términos de extractivismo simbólico -y también material-, que es lo que podemos pensar con Echeverría como *ethos* realista. Sin embargo, la contradicción y ambivalencia del extractivismo colonial puede devenir en otra modernidad, una modernidad ch’ixi, como la llama ella, que asume la contradicción y que es capaz de vivirla creativamente. Esa es la similitud que nos posibilita entablar un diálogo con el *ethos* barroco, esa capacidad de resistencia a ciertos extractivismos y pastiches, pero que asumen que hay ambivalencias y contradicciones de las que no es posible salir. Sin embargo, reconocerlas implica ya posicionarse desde otro lugar, y habilita la posibilidad de vivir una vida más vivible en medio de mandatos contrapuestos, que de lo contrario generaría un sujeto escindido de sí mismo. Retomamos una nota al pie de su libro *Un mundo ch’ixi es posible* (2018), que -aunque extensa- da cuenta de este proceso:

En el glosario de mi libro *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*, defino así esta idea: “*Double bind* es un término acuñado por el antropólogo Gregory Bateson para referirse a una situación insostenible de “doble constreñimiento” o “mandatos antagónicos”. Eso ocurre cuando “hay dos imperativos en conflicto, ninguno de los cuales puede ser ignorado, lo cual deja a la víctima frente a una disyuntiva insoluble, pues cualquiera de las dos demandas que quiera cumplir anula la posibilidad de cumplir con la otra”. Aquí usamos la traducción aymara *pä chuyma* para referirnos a un “alma dividida”, literalmente “doble entraña” (*chuyma*). Si relevamos a esta expresión de sus tonalidades moralizantes, tendríamos exactamente una situación de *double bind*. Al reconocimiento de esta “doblez” y a la capacidad de vivirla creativamente les hemos llamado “epistemología ch’ixi”, que impulsa a habitar la contradicción sin sucumbir a la esquizofrenia colectiva. Es justamente como Gayatri Spivak define *double bind*: “un ir y venir elíptico entre dos posiciones de sujeto en la que al menos

uno de ellos –o por lo general ambos– se contradicen y al mismo tiempo se construyen entre sí”. Según ella, esto nos permitiría “aprender a vivir en medio de mandatos contradictorios” (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 54-55).

Salir de la disyunción insoluble de la víctima para pensar la capacidad de vivir creativamente la contradicción es lo que pretendemos pensar con nuestra subjetividad barroca.

Ethos barroco-subjetividad barroca

Es innegable que el *ethos* realista ha dominado, en términos generales, al occidente moderno, que adhirió fuertemente a los parámetros capitalistas –ya que no solo acepta la subsunción del valor de uso al valor mercantil, sino que además lo promueve e incrementa-. Del mismo modo podemos afirmar que no ha sucedido lo mismo en nuestra América, ya que no fue la misma modernidad que se dio en Europa occidental de la que se llevó a cabo aquí, y en función de ello las formas de vivir la contradicción son también radicalmente diferentes. Pensar la modernidad en América implica necesariamente revisar su conquista, ya que como denuncia Dussel, el llamado descubrimiento de América que posibilita la constitución de la modernidad se produce efectivamente como encubrimiento en la conformación de la identidad americana.

Hay profusos estudios acerca de la constitución de América y de la identidad americana, de los cuales no es el propósito dar cuenta aquí⁷. No obstante, nos interesa comprender por qué al pensar esta última suele

⁷ Sería imposible dar cuenta de toda la literatura acerca del tema. Echeverría aporta lo suyo y no podemos dejar de citar al clásico libro de Edmundo O’Gorman. Cfr. *La invención de América*. FCE. Buenos Aires. 2014. Con quien nuestro autor dialoga frecuentemente. Sin embargo, hay una larga tradición de pensamiento latinoamericano que se ocupa de la temática.

ubicársela usualmente en términos pasivos, como aquella que *fue producto* de la conquista, que fue avasallada, que fue fruto del mestizaje debido a la imposición y a la toma de las mujeres como un territorio más de conquista⁸. Siempre en esa voz pasiva donde los sujetos latinoamericanos *fueron hechos* desde afuera, por circunstancias que les transcurrieron, pero de los que no fueron protagonistas, o en los que no figuran como tales.

No pretendemos aquí en absoluto desentendernos del cruento proceso de la Conquista y Colonización, ni tampoco del avasallamiento que implicaron. Mucho menos de las apropiaciones de territorios, de los procesos de mestizaje y de la violencia ejercida sobre las mujeres como objetos a poseer –cuestiones que pueden pensarse bajo la categoría de acumulación originaria-.⁹ Solo procuramos abrir nuevas posibilidades de lectura, algunas alternativas que atisben sujetos agentes de su propia historia, en función de avizorar nuevas posibilidades de futuros.

Lo que nos interesa resaltar del *ethos* barroco es su lectura de las sociedades y los sujetos en nuestra América como artífices de su propia vida. Aún en la marginalidad de esta, aún con sus culturas y sus vidas devastadas se dieron a la tarea de sobrevivir, lo cual ya es una opción por la vida, pero además buscaron recrear o rehacer mundos habitables. Se dio como una estrategia de supervivencia, sin un proyecto o plan consciente y formal que luego se volvió costumbre, actitud inercial, irreflexiva y que consideramos sigue vigente en la actualidad en múltiples formas, por ser parte de nuestra cultura.

⁸ Acerca de la Conquista y colonización en clave feminista son ineludibles los aportes de Rita Segato, Silvia Federici, María Lugones, entre tantas otras que propician discusiones interesantes.

⁹ La acumulación originaria desde la perspectiva feminista que propone Silvia Federici, particularmente en *Calibán y la Bruja* (2010) y en *El Patriarcado del Salario* (2018).

En el siglo XVII, luego de la devastación de la conquista, las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas lograron una vida económica informal y transgresora que, de acuerdo a los estudios de Echeverría, logró tener más importancia que la economía formal bajo el control de las coronas ibéricas. Afirma de hecho que:

La "economía-mundo" en gestación no sacaba su fuerza del desacato de la legalidad y la institucionalidad económicas establecidas sino, por el contrario, del uso y el abuso que hacía de las mismas. Su práctica implicaba el rebasamiento de ellas y la puesta en vigencia de una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela. Era una economía "informal", sobrepuerta a la oficial, que en esos tiempos esbozaba la posibilidad de una organización social y política diferente para el mundo americano (Echeverría, 2000, p. 182).

Se trataba entonces de una economía como estrategia de supervivencia, no en función de la acumulación desmedida planteada por el capital, pero que sin planteárselo conscientemente habilitaba la alternativa de otra economía posible y junto con ello de otra organización social. Consideramos que en buena medida esa sigue siendo la tónica que se mantiene aún hoy en nuestra América. Incluso Luis Arizmendi, en una conferencia denominada *El Barroquismo como convocatoria a repensar la historia en América Latina*, sostiene que aquí no ha podido imponerse del todo la forma valor porque hay una raigambre propia que rescata siempre, de alguna manera, la vida como valor. La influencia de los pueblos originarios sigue vigente y nos ha salvado, entre otras cosas de

¹⁰ Cfr. Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder y eurocentrismo en América Latina*. Buenos Aires. CLACSO. 2014. Disponible en:
<http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413 .Anibal-Quijano.pdf>.

la expliación completa de la naturaleza. En América Latina, ya entrado el siglo XXI siguen vigentes los indígenas como sujeto social, siendo esto una prueba de la vigencia del *ethos* barroco. Si pensáramos bajo los parámetros del progreso moderno, deberían haberse anulado como sujeto histórico, por considerarlos justamente premodernos. Sostenemos sin embargo que están más vigentes que nunca y que sus reclamos políticos-ambientales dan cuenta de otro modo de vida que se torna un reclamo actual y urgente.

Por otro lado, debemos hacer patente que el capitalismo en América Latina no fue ni es una copia del europeo, no solo por la existencia de formas mixtas durante la conquista (como la encomienda o la hacienda), de lo que da cuenta Quijano en su ya clásico texto acerca de la colonialidad¹⁰, sino aun en la actualidad. En nuestra América se da una sobre explotación o doble explotación, debido a que el salario no alcanza para la reproducción de la fuerza de trabajo. Debido a esta realidad se dan formas mixtas o combinadas, ya que se trabaja en el sistema capitalista, sometido a la explotación como en los países "centrales" y además se generan vínculos con los sistemas comunitarios de autoconsumo, basados en las realidades indígenas, porque de no ser por estas estrategias sería imposible la existencia. Esto demuestra cómo hay integración, pero también resistencia, cómo hay adaptación a los parámetros mercantiles, pero también persistencia de formas precapitalistas, aún por la demanda del mismo capitalismo, ya que sin estas estrategias de resistencia la fuerza de trabajo en estas latitudes no podría si quiera reproducirse¹¹. Este ejemplo da cuenta de la vigencia del *ethos* barroco como propio o preponderante en nuestra América. Otro caso elocuente para dar cuenta de esta vigencia es la experiencia argentina de los clubes de trueque que

¹¹ También en esta línea presenta sus aportes Silvia Rivera Cusicanqui en torno a la noción de "yapa" Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, 2008, 94).

tuvieron alta preponderancia luego de la crisis de 2001. Aunque ya se habían iniciado con anterioridad, en el 2002 llegaron a participar 7 millones de personas. Volvieron a ser noticia en 2019 y luego con la pandemia se reinventaron de manera virtual. Esto es un ejemplo más de esa economía para la vida, que se produce de manera informal y se sobrepone a la oficial, pues en nuestros países no pueden garantizar la subsistencia.¹²

Se reactualiza cada vez, aunque *aggiornada* a los tiempos, la estrategia de supervivencia de la población indígena que sobrevivió al exterminio del siglo XVI, sobre todo en México y en Perú, pero que luego se extendió por todo el continente en los siglos XVII y XVIII. Con sus ciudades, culturas y comunidades arrasadas se dieron a la tarea de rehacer un mundo vivible y eso implicaba un cierto proceso de integración a la cultura española impuesta. Con esa intención de construcción y sabiendo que reconstruir sus antiguos mundos era imposible, lograron crear una cosa distinta. Esto marcó definitivamente la identidad latinoamericana, pues puso en práctica lo que el autor considera es el mayor recurso de la historia de la cultura, el mestizaje.

Asumimos el mestizaje como un proceso preponderantemente cultural, y nos alejamos de las nociones que lo vinculan a lo biológico, pensando en la hibridez o en la “raza cósmica”¹³. Se trata de un proceso complejo y conflictivo, en el que no hay diálogo ni igualdad entre las partes, sino imposiciones y las consecuentes resistencias, negociaciones, integraciones. De allí nuestro interés en trabajar desde la noción misma de barroco –en este caso en particular- pero también desde lo que puede aportar la antropofagia brasileña, o la perspectiva ch’ixi que construye

¹² Son numerosos los análisis acerca del fenómeno del trueque en la Argentina. Solo lo traemos aquí como un ejemplo más de la vigencia del ethos barroco, que además se reinventa en función del contexto. Elegimos algunas fuentes variadas que lo analizan como nota periodística desde portales europeos, hasta artículos científicos que analizan el fenómeno en términos sociales y económicos. <https://elpais.com/sociedad/2020-05-05/vuelve-el-trueque-salvavidas-de-victimas-de-las-crisis-en-argentina.html>, <https://www.france24.com/es/20190930-argentina-clubes-trueque-crisis-economica> https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152009000100005, <https://www.jstor.org/stable/26902777>

desde Los Andes bolivianos, Silvia Rivera Cusicanqui. Las tres propuestas, aun con sus diferencias, se alejan de los biologicismos para pensar en las luchas de poder inherentes a estos procesos, en los conflictos y las imposiciones que implican, y en cómo eso se hace presente en las siempre múltiples identidades latinoamericanas, que siguen lidiando con la colonialidad al día de hoy. Colonialidad de la que no podremos desembarazarnos, pero que es necesario visibilizar para hacer consciente la ambivalencia de nuestra cultura y promover procesos de emancipación.

Inventar un mundo en medio de la muerte es un ejercicio de libertad –aun con todos los condicionantes del caso- que nos interesa poner en valor y que Echeverría sostiene como fundamento de la humanidad misma: “El comportamiento humano, entendido como un actuar de manera libre en una situación dada, tiene su núcleo en el instante de la elección como decisión o toma de partido” (Echeverría, 2000, p. 173).

Sostenemos que esta capacidad de elegir e imaginar otra realidad posible implica una capacidad de agencia de la propia subjetividad indígena y luego latinoamericana que históricamente nos ha sido negada. Como el *ethos* implica un proceso tanto objetivo como subjetivo, que se expresa tanto en la norma como en la persona, es que consideramos posible afirmar no solo una modernidad barroca, como sostiene el autor, sino una subjetividad barroca, como característica de nuestras latitudes. Una subjetividad que si bien renuncia y suelta –en parte- sus propios códigos culturales, no asume sin más códigos ajenos. Se da un proceso de devoración en el que “El mestizaje puede considerarse como un proceso semiótico de ‘codigofagia’ donde las sub-configuraciones singulares y

¹³ Cfr. Vasconcelos, 2003 [1925].

concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir que devorándose a sí mismas” (Pacheco Chávez, 2014, p. 75). Además junto con nuestros análisis de movimiento antropofágico brasileño para pensar los procesos de interculturalidad en nuestra América, destacamos este proceso de codigofagia, pues Echeverría mismo sostiene un proceso de devoración de la cultura europea por la cultura americana, pero no un proceso sin más, sino uno en el que hay una elección, una decisión, de qué incorporar y qué no, a qué integrarse y a qué resistir y esa en buena medida es parte de la subjetividad antropofágica que propusimos hace tiempo. Una subjetividad flexible y ambivalente, que no garantiza la emancipación, pero que funciona a modo de línea de fuga deleuziana, y abre, al menos, la posibilidad a formas de vida más vivibles.

Echeverría, al describir el proceso llevado a cabo por las sociedades americanas del siglo XVI destaca la capacidad de aquellos indígenas de asumir la posición de sujetos, de no pretender la vuelta romántica a un pasado ya imposible, ni asumir sin más una cultura no propia, sino decidir qué devorar y qué no digerir. Afirma sobre ello que:

No sólo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetividad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. 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 (Echeverría, 2002, p. 13).

Performance que en el mundo antropofágico de Oswald de Andrade puede sintetizarse con “tupí or not tupí, that is the question”, contundente afirmación que encontramos en el Manifiesto Antropófago de 1928 o “Contra todos los importadores de la conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida” (Andrade, 2008, pp. 39-40). Hay una apropiación de la gramática europea, pero que se transforma en un proceso de fagocitación no dialéctico.¹⁴ Frente a la importación sin más lo que prima es la vida y es ese horizonte el que ha guiado las formas de integración y resistencia en nuestra América.

Tanto en el mestizaje barroco echeverriano, como en la antropofagia oswaldiana lo que se prioriza es la creación de algo nuevo. Creación en función de una mixtura, no sintética, no homogénea, ambivalente y compleja. Imposible volver al pasado pre-conquista, imposible también ser una Europa que no somos –ni queremos ser– y en función de ello la elección –quizás en su mayor parte no consciente– de qué resguardar de lo propio y qué incorporar de lo ajeno y cómo eso conforma esta complejidad de entrelazados que somos.

Consideramos que esta perspectiva abre un camino de emancipación de la subjetividad norteamericana ya que la sitúa en un lugar de agencia de su propia historia, con las limitaciones propias de la situación en la

¹⁴ Es interesante también la lectura que realiza Rodolfo Kusch (1922-1979) para pensar la relación entre Europa y América. Frente a la dialéctica hegeliana, pensada de manera asuntiva y sintética, plantea la fagocitación, del ser europeo por el estar

americano. Contra la elevación dialéctica, la fagocitación material. Cfr. Rodolfo Kusch. Obras completas. Fundación Ross. Rosario. 2000

que se encuentra, pero que aun así logra priorizar la vida y resistir en medio de la devastación y la muerte.

El *ethos* realista afirma la vida, solo que conduce a una especie de distopía, de aceptación de la autonomización de la economía que lleva a una vida mercantilizada, cuestión que Oswald de Andrade plantea como la posibilidad de la baja antropofagia, aquella que en función de su flexibilidad inherente le posibilita adherir al capitalismo como forma de vida. En cambio, el barroco resiste a esta autonomización y vuelve a entrecruzar de manera indisoluble economía y cultura, donde la vida se pone como centro para pensar trabajo y disfrute como una sola cosa, apostando a una vida no enajenada. Aunque la modernidad devino capitalista, con un predominio del *ethos* realista, el barroco que impregna nuestra América nos abre la posibilidad de pensar en una modernidad alternativa, en la construcción de comunidades donde la escasez ya no sea el núcleo que articula las relaciones, ya que las posibilidades técnicas para resolverlo existen. Apostamos a implicarnos más en nuestra subjetividad barroca para que la resistencia y la integración se encaucen hacia la utopía de una vida emancipada.

Diálogos posibles en nuestra América

Por último, nos interesa destacar que concomitantemente con lo que venimos pensando en el cruce entre el barroco echeverriano y nuestros análisis del movimiento antropofágico brasileño, Boaventura de Sousa

¹⁵ Es necesario aclarar aquí que presentamos varios trabajos con la propuesta de una subjetividad barroca, sin haber encontrado estos indicios previamente en Boaventura de Sousa Santos. Al avanzar en estos desarrollos hallamos su propuesta que tomamos, analizamos y discutimos, ya que nos resulta apropiada a nuestro objeto. No obstante, no podemos tomarlo sin más luego de conocer las denuncias hacia su persona por abuso sexual y extractivismo académico, cuestiones que repudiamos absolutamente y que van a contramano de los procesos emancipatorios que proponemos y que de hecho él mismo pregunta.

Santos utiliza también el concepto de subjetividad barroca¹⁵. Lo presenta en su libro *La caída del Angelus Novus* (2003) y en otro texto posterior en que amplía su desarrollo, que titula *Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución* (2019).¹⁶ Su objetivo es pensar los procesos de transición en torno a los movimientos sociales y las resistencias emancipatorias en los inicios del siglo XXI, para proponer la posibilidad de una “globalización contrahegemónica”. Realiza, en función de ello, una genealogía de teorías críticas y emancipatorias que sostiene el autor se articulan en nuestra América. Vuelve a Martí, para rescatar la potencia inigualable de “Nuestra América” en su vínculo con lo local, con lo situado, con lo propio. Repiensa a partir de allí un proyecto político, económico, académico, cultural, pero también en vínculo con la naturaleza y con los demás. “Nuestra América se halla en las antípodas de la América europea. Es la América “mestiza” fundada por el cruce, a veces violento, de mucha sangre europea, india y africana” (de Sousa Santos. 2019, p. 491).¹⁷ Luego repiensa las herencias martianas en Mariátegui y cómo la discusión de lo propio y su tensión con el mestizaje se hace presente en Oswald de Andrade y su propuesta antropofágica.

Esta genealogía le permite dialogar con la propuesta de Echeverría y su *ethos* barroco desde una multiplicidad de perspectivas. Plantea una sociabilidad barroca, en términos colectivos, pero que se corresponde con la conformación de una subjetividad barroca. La propone como un

¹⁶ El texto que utilizamos es parte de una compilación publicada en JSTOR en 2019, pero cuya publicación original fue en Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 79-102. Tomamos la paginación de la republicación que realiza JSTOR y que es el texto citado en la bibliografía.

¹⁷ Siempre es y fue violento. Compartimos, en general, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos y consideramos que piensa consistentemente Nuestra América. No obstante, consideramos que se cuelan ciertos eurocentrismos al pensar que el mestizaje, la conquista y sus consecuencias han sido violentas “algunas” veces.

collage de materiales históricos y culturales, que exceden sin dudas, el período propiamente barroco, pero que permite pensar en una suspensión del orden y de los cánones establecidos y a partir de ello abrir a otras posibilidades por fuera del canon. Sostiene también que esto es producto de una modernidad alternativa a la que hegemonizó el discurso filosófico occidental –racional, universal, blanco, eurocentrado- y junto con ello el latinoamericano. Se trata de una “modernidad periférica”, una modernidad no hegemónica, no canónica.

El barroco, aunque latino, es el sur del norte, es la periferia de los centros de poder, que coexiste o surge justamente en el período en que los centros de poder están en crisis. Por ello Boaventura de Sousa Santos lo piensa como un proceso de transición, en ese siglo XVI y también ahora en su extrapolación al siglo XXI. Bolívar Echeverría también realiza un emparentamiento temporal, pero entre el siglo XVII y el siglo XX, como un proceso de transición “maduro, se diría, incluso, sobremadurado, que se mantiene sin embargo detenido, pasmado, encerrado en un círculo del que no encuentra la manera de salir” (Echeverría, 2000, p. 126).

En estos tiempos de crisis, transicionales y ambivalentes es donde lo barroco cobra fuerza y por ello su reactualización cada vez. De Sousa Santos lo plantea como un espacio para la imaginación, que atiende además a lo local, lo particular, lo momentáneo, lo transitorio. Se distancia del evolucionismo característico de una modernidad hegemónica y junto con ello de la idea de progreso, porque su tiempo no es lineal, es temporalidad de irrupción, que abre espacio a otro lugar y en este sentido a la heterotopía y por qué no a la utopía. Impide la clausura y la completud y por eso nos permite pensar la emergencia de lo nuevo.

Consideramos que tanto la propuesta de Bolívar Echeverría como la de Silvia Rivera Cusicanqui pueden ser convergentes en términos de denuncia, de visibilizar la incongruencia de la modernidad y la necesidad

del cambio. Ambos se hacen cargo de las tensiones de la modernidad capitalista y deberíamos agregar colonial-capitalista. Ambos denuncian la subsunción de la forma natural a la forma valor, solo que Echeverría analiza el barroco como una posibilidad de hacer vivible esa contradicción, mientras que Rivera Cusicanqui denuncia cómo al entroncarse este sistema con la colonialidad producen una colonialidad de la que aún no logramos salir. Si bien con tramas más anarquistas que marxistas, Silvia Rivera Cusicanqui también destaca cómo hay una resistencia que pervive y que se hace presentes en las tramas de larga duración. Eso es lo que posibilita hacer frente a los avances cotidianos de la subsunción capitalista y habilita formas de vida posibles en medio del asedio y de la muerte. Esa resistencia que asume la ambivalencia y la contradicción es su propuesta de lo ch’ixi. La historia de resistencia andina ha dado grandes ejemplos de esto, desde las rebeliones de Tupac Amaru, Tupac Katari, de los Caciques empoderados, del cercamiento a La Paz, entre tantas otras que la socióloga rescata fuertemente. Sin embargo, no son solo esos hechos que podríamos considerar icónicos, sino la cotidianeidad de la vida que se prioriza frente al capital, o que logra al menos procesos más mediados frente a la homogeneización de la vida.

Este pueblo –abigarrado y tumultuoso– es hoy por hoy un conjunto fragmentado de poblaciones, comunidades, y organizaciones de base, profundamente penetradas por la lógica clientelar desde arriba, pero capaces de salir del letargo retomando su trayectoria histórica de luchadorxs por la vida, la memoria y la diversidad de las diferencias. Y es que, aún fragmentadas, estas formaciones abigarradas del mundo indígena/popular siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas. (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 46).

Consideramos entonces que trabajar en torno a la posibilidad de una subjetividad barroca abre una crítica a lo transitado y habilita diálogos y alternativas necesarias de ser pensadas en Nuestra América.

Referencias

- De Andrade, Oswald (2008). *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- De Sousa Santos, Boaventura (2003). *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.
- De Sousa Santos, B. (2019) *Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*, Volumen I, pp. 487-516. Disponible en:
<https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rmq3.16>
<https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rmq3.16>
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (2002). *La clave barroca en América Latina*. Quito. Recuperado de:
http://bolivare.unam.mx/ensayos/la_clave_barroca_en_americ_latina
- Echeverría, Bolívar (2007). *Meditaciones sobre el barroquismo*. Ponencia presentada en la Universidad de Toronto. Recuperado de:
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Guadalupanismo%20y%20barroco.pdf>
- Echeverría, Bolívar (2009) “¿Qué es la modernidad?”. En: *Cuadernos del seminario. Modernidad Versiones y Dimensiones*, México, UNAM.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la Modernidad Capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / OXFAM. Recuperado de:
https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/bolivar_echeverria.pdf
- Pacheco Chávez, Víctor Hugo (2014). Bolívar Echeverría, *ethos barroco y destrucción de la riqueza*. *Youkali*, (16), 70-79.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'íxi es posible*. Buenos Aires: Tinta limón.