

Modernidad, barroco y espejeo a partir de la obra de Bolívar Echeverría

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El presente trabajo trata de problematizar el lugar que le concede Bolívar Echeverría al siglo XVI dentro de su obra. En este sentido se muestra que algunos elementos que Echeverría marca como propios del barroco ya se estaban gestando al inicio de dicho siglo. Además, se sitúa la importancia de Severo Sarduy en la obra de Echeverría para después relacionar la visión cosmogónica de Kepler con el espejeo de los valores económicos.

Palabras clave: Barroco, espejeo, modernidad, elipse, siglo XVI.

Abstract

This paper attempts to problematize the place that Bolívar Echeverría gives to the sixteenth century in his work. It shows that some elements Echeverría brands as being baroque were already brewing at the beginning of this century. Moreover, the text elaborates on the importance of Severo Sarduy in Echeverría's work in order to relate Kepler's cosmic vision with the mirroring of economic values.

Keywords: Baroque, mirror, modern, ellipse, 16th century.

Si hay algo que lo distingue y vuelve fascinante (al ethos barroco) en nuestros días, cuando la caducidad de esa actualización es cada vez más inculcable, es su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo (...) su afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso como “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada.

—Bolívar Echeverría¹

En la teoría de la modernidad de Bolívar Echeverría podemos encontrar cuatro despliegues de la modernidad en Occidente. El primero correspondería a su momento de gestación cuando la modernidad se presenta como una estrategia civilizatoria. El segundo momento lo tendríamos en el siglo XVI cronológico cuando se da el primer cruce entre modernidad y capitalismo. El tercero estaría situado en el siglo XIX cuando la pretensión de totalización del capitalismo hace que este se presente como un proceso en de cierre de su medida geopolítica². Y finalmente, el cuarto a partir del cual con el desarrollo de la americanización de la modernidad se ha alcanzado el grado de perfeccionamiento del sometimiento de la forma natural por la lógica de valorización del valor³.

Lejos de agotar la discusión de cada uno de estos momentos lo que queremos hacer aquí es relacionar la manera en que se articula la modernidad y el barroco. Echeverría establece que hay dos maneras de acercarse al barroco: “En la primera, lo barroco aparece como una de las configuraciones por las que deben pasar las distintas formas culturales en su desenvolvimiento orgánico; con un contenido cada vez distinto, en la sucesión de

¹ Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 2005.

² Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?*. México: UNAM, 2009, p. 7-30.

³ “Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la ‘americanización’ de la modernidad en el siglo XX sería sin duda una culminación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica ‘natural’ o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovvalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de identificación de ambas”. Echeverría, Bolívar. “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”. En Bolívar Echeverría. *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 265-266.

las formas culturales a lo largo de la historia. En la segunda, lo barroco se presenta como un fenómeno específico de la historia cultural moderna⁴. En este sentido, Echeverría optará por mostrar lo específicamente moderno y capitalista del barroco. No es casualidad que retome la teoría de un autor como Severo Sarduy quien relaciona el desarrollo del barroco con una serie de elementos que lo sitúan como paradigma de la modernidad: la Iglesia protestante, la creación de una nueva episteme, la teoría de J. Kepler⁵, contrario a un autor como Alejo Carpentier que hace del barroco un formalismo artístico en el cual de suyo cada periodo histórico tiene una manifestación barroca.⁶ Echeverría no niega del todo esa manera en que ciertos autores, como Carpentier, pueden relacionarse con el barroco, así en la nota dos de su libro *La modernidad de lo barroco* nos dice:

Aunque diferentes entre sí, estas dos direcciones no son necesariamente incompatibles. Podría ser que el barroquismo como modelo de comportamiento transhistórico, que aparece como característica de las culturas cuando decaen, haya tenido sin embargo en la modernidad su oportunidad más plena y se haya mostrado en ella en la plenitud de sus posibilidades⁷.

Ahora bien, como ya señalamos aunque para Echeverría los inicios de la modernidad deben correrse hacia atrás con respecto a lecturas clásicas que la situarían o en el siglo XIX o en el siglo XVII, esto no implica un cierto reconocimiento de la importancia del siglo XVI cronológico en dicho despliegue, así sea

⁴ Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA, 2005, p. 11.

⁵ Díaz, Valentín. "Apostillas a *El barroco y el neobarroco*". En Severo Sarduy. *El barroco y el neobarroco*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009, p. 57-62.

⁶ Véase la manera en que se entrelazan distintos periodos históricos en los cuales todos tienen su manifestación barroca en la manera en que Alejo Carpentier construyó su novela *Concierto Barroco*. Y también la afirmación que realiza en un texto más teórico: "Nuestro arte siempre fue barroco: desde la espléndida cultura precolombina y el de los códices, hasta la mejor novelística actual de América", en Alejo Carpentier, "Problema de la novela latinoamericana", p. 413.

⁷ Echeverría, Bolívar, *La modernidad*, p. 11.

únicamente con momento de decisión de la modernidad por un nuevo sentido que le conferirá su relación con el capitalismo. Sin embargo, habrá que decir que la discusión sobre el siglo XVI quedó poco argumentada en Echeverría, sobre todo en cuanto a lo que significa el lugar de América en ese despliegue de la modernidad, ya que como se sabe nuestro autor le dedicó una mayor importancia al siglo histórico que le sucede: el “largo siglo XVII” barroco: “comenzó a fines del siglo XVI, se consolidó durante el XVII y duró hasta mediados del XVIII”⁸.

Cuando Echeverría nos hable del *ethos* capitalista se referirá a un problema que tuvo, por decirlo de alguna manera, una primera resolución interna, domestica, propia de lo que después pasará a llamarse Europa, en donde la modernidad y el capitalismo se entrecruzaron. En este sentido, el despliegue que propondrá Echeverría de las distintas modalidades del *ethos* histórico⁹ es una cuestión que ya viene consolidada desde Europa misma, pero que al toparse con la espacialidad de la forma natural, de lo que se conocerá como América, se abre a una nueva posibilidad de reconfiguración de la modernidad. Clausurada esa apertura que de alguna manera coincide con el fracaso de las primeras utopías y del momento dramático de la conquista estará claro que la modernidad optó por una vía propiamente capitalista. Así nos dirá Echeverría: “Se puede decir que, a partir de ese siglo, la (modernidad) ‘realmente existente’, primero en Europa y después en el ‘mundo entero’, es una actualización de la esencia de la modernidad a la que está justificado llamar modernidad capitalista”¹⁰.

⁸ Echeverría, Bolívar, *La modernidad*, p. 57.

⁹ Para Echeverría la forma objetiva del mundo moderno esta mediada el hecho capitalista el cual consiste en la contradicción entre la forma valor y la forma natural en donde la primera es constantemente sacrificada. “Si esto es así [nos dice Echeverría], asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de una ‘armonía’ usual y segura de la vida cotidiana”. Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. Ecuador: Editorial TRAMASOCIAL, 2001, p. 173.

¹⁰ Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, p. 26.

1. Modernidad, ciencia y economía: el lugar de América y del barroco

Rafael Rojas en su ensayo “El mariposeo Sarduyano”, señala muy rápidamente la divergencia y convergencia que habría entre Severo Sarduy y Bolívar Echeverría con respecto al problema de la revolución¹¹. Sin embargo, a nuestro parecer quizá un lugar donde habría que ensayar estos acercamientos y alejamientos de ambos autores sería en cuanto a lo que el filósofo ecuatoriano-mexicano apuntaba como el “método barroco”:

El “método” barroco consiste en hundirse y salir del desasosiego agudo y fugaz, pero omniabarcante, que trae consigo aquella “vivencia” en la que “el eco precede a la voz” (Sarduy), y lo sustancial es sustituible por lo accidental, lo central por lo ornamental, lo esencial por lo aparential, lo auténtico por lo impostado, lo luminoso por lo tenebroso, lo virtuoso por lo pecaminoso, lo maldito por lo bendito, lo eterno por lo efímero, lo diabólico por lo divino. Pero es un “método” que sólo es plenamente efectivo si la acción estética que hace uso de él se inspira en el *ethos* barroco.¹²

Esta relación que establece Echeverría entre “el eco que precede a la voz” sarduyano y el *ethos* barroco¹³ creo que nos pre-

¹¹ Luego de señalar el aspecto no revolucionario del *ethos* barroco Rafael Rojas apunta: “La paradoja de que el marxista crítico latinoamericano sostuviera un *ethos* barroco no revolucionario, mientras el exiliado cubano defendía un ‘barroco de la Revolución’, se deshace en cuanto recorremos las críticas del propio Echeverría al experimento soviético y a la idea comunista de la revolución, que él identifica con la tradición romántica. El marxista crítico latinoamericano y el exiliado cubano convergen, entonces, en el punto en que la revolución, para no ser entendida de manera totalitaria, debe ser asumida como una práctica cultural barroca y no como un hecho romántico, tal y como la entendió, todavía José Lezama Lima en *La expresión americana*. El neobarroco y el mariposeo sarduyanos serían, en este sentido, estrategias estéticas que sintonizaban con las políticas libertarias de la izquierda europea y latinoamericana en el contexto del 68”. Rojas, Rafael. “El mariposeo sarduyano”. En Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva (Comps.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Itaca, 2012, p. 318-319.

¹² Echeverría, Bolívar, *La modernidad*, p. 216-217.

¹³ Para Bolívar Echeverría la modernidad se presenta como una multiplicidad de formas que se adaptan espontáneamente al hecho capitalista y conforman un comportamiento o *ethos* capitalista que para el autor pueden definirse a través de su aspecto realista, con un pleno sometimiento del valor de uso con la valorización del valor, la clásica que trata de trascender el momento de sacrificio de la forma natural, el romántico que trata de negar dicho sacrificio y el barroco que sin negarla la trata de vivir como

senta una problemática muy interesante a la cual Echeverría no le dio el tratamiento suficiente, incluso le valió una observación fuerte de Jorge Juanes cuando expuso su texto ¿Qué es la modernidad? en el seminario que él coordinaba, a saber la problemática entre ciencia, poder y, añadiríamos, barroco.

Para Jorge Juanes el proyecto de una razón pura como dominio científico-técnico arranca precisamente con la etapa de la modernidad, que hemos definido junto a Echeverría, como modernidad capitalista y que va a tener su momento de expresión en la época ilustrada. Quizá en este punto haya una diferencia importante entre Juanes y Echeverría pues para el primero la modernidad tendrá sus inicios a partir del siglo XIV, momento en que se comienza a gestar un proceso de crisis en la manera de concebir el universo y el lugar que ocuparía el hombre en el cosmos, crisis que no será resuelta hasta que Copérnico establezca el desplazamiento cósmico de la centralidad humana. Esta discusión entre modernidad, ciencia y poder, me parece que Juanes la articula de manera sintética del siguiente modo:

Con la emergencia de la nueva sabiduría que es la ciencia moderna aparece una relación de competitividad: la relación saber-poder. La sabiduría es aquella que ofrece justamente al hombre un poder sobre la naturaleza, supera el dominio de la naturaleza sobre el hombre y garantiza el dominio del hombre sobre la naturaleza: un antropocentrismo. Esta batalla, ardua, difícil, dura, que coincide con la crisis del cristianismo, es precisamente la ciencia moderna la que va a ganar la pelea: pero cuando digo ciencia moderna tengo que leer al que la funda y al que le da inteligibilidad, que es Descartes¹⁴.

un aspecto de segundo orden. Véase Echeverría, Bolívar. "La modernidad múltiple". En Bolívar Echeverría. *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 177-188. Para una lectura crítica de los *ethos* véase Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE/UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007, p. 371-464.

¹⁴ Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, p. 36-37.

Si bien este movimiento lo que implica es una suerte de desplazamiento no sólo del hombre en el nivel cósmico sino ante todo a aquel que va a forjar al sujeto trascendental, “estoy generando una nueva trascendencia secular, que ya no es la trascendencia de Dios”. En la postulación de este nuevo sujeto trascendental y de la nueva sabiduría como relación de saber-poder es donde el programa de una razón pura, como razón instrumental descalificadora del mundo, perdida de lo cualitativo por lo cuantitativo, va a ganar terreno. Con este proceso se va a crear una extraña alianza entre ciencia y economía:

Ya conocemos la naturaleza, conocemos que está escrita con lenguaje matemático, sabemos que hay una ley detrás, la del dios ingeniero. ¿Hay algo en la sociedad que permita esta regularidad? ¿Hay algo en la sociedad que permita comprenderla científicamente, con la misma precisión que el conocimiento científico requiere? Sí, la economía (...) La ciencia y el sistema de valorización son dos primos hermanos, gemelos, que comparten una misma voluntad de descalificación (...) ¹⁵.

No es que Bolívar desconozca esta situación, de hecho en un texto anterior, de publicado en el libro *Valor de uso y utopía*, donde discute la relación entre decadencia y modernidad y la manera en la cual a través de la sentencia nietzscheana, “Dios ha muerto”, que implica un despliegue de la modernidad y sus efectos en el revolucionamiento técnico, tuvo un momento previo que fue aquel que se gestó en la Edad Media, pero tuvo sus efectos, nos dice Echeverría aludiendo al estudio del historiador holandés Johan Huizinga, en “El otoño de la edad Media”, ¹⁶ y es lo referente justo a ese proceso del que habla Jorge Juanes, y que se pudiera pensar como una primer momento de la “muerte de Dios”, en donde dicho revolucionamiento, de la manera científico-técnica de relacionamiento del Ser con los entes, hizo

¹⁵ Echeverría, Bolívar Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, p. 38.

¹⁶ Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998, p. 26.

que la sociabilidad se reconfigurara “de acuerdo al modo capitalista de reproducción de la riqueza; un modo que conduce al mismo tiempo a dos resultados excluyentes entre sí: a potenciar la eficacia de la vida natural humana –las ‘fuerzas productivas subjetivas y objetivas’– pero también a sacrificarla, a negarla en su autonomía”¹⁷. Sin embargo, lo que escapa a ambos autores es que este primer momento, y aquí vamos a tratar de mostrarlo en varias dimensiones, no se puede dar sin la presencia de lo que se conocerá como América.

Si metemos la consideración de América en este proceso no podemos dejar de notar que los efectos son distintos en relación a los órdenes sacros, pues no sólo hay una crisis como en el cristianismo, sino que hay un verdadero aniquilamiento de los complejos civilizacionales que estaban consolidados en estas latitudes. Un autor que ha llamado recientemente la atención sobre esto es el joven filósofo mexicano David Gómez Arredondo quien nos dice que la narrativa sobre la muerte de Dios, elaborada a partir de las premisas del filósofo Friedrich Nietzsche, es de factura intraeuropea debido a que se levanta sobre la apreciación de un horizonte cristiano que se asume como una herencia de dos milenios que no contempla la manera en que otros ordenes sacros, con los cuales el cristianismo tuvo que medirse a partir del siglo XVI, también entraron en crisis. En la parte final de su artículo “La muerte de Dios: reflexiones desde nuestra América”, nos dice:

Los acontecimientos relatados corresponden a la fase inicial del impacto colonial en América y el Caribe, y pretenden ilustrar un crepúsculo experimentado a nivel teológico, que fue vivido de manera simultánea al derrumbe de un modo histórico. Si los *tlamatini* utilizaban la figura simbólica de la muerte de los dioses, también se podría decir que sus deidades fueron violenta y repentinamente desalojadas, desplazadas y sustituidas por las construcciones teológicas de la cristiandad mediterránea. El complejo mundo mítico y teológico taíno, náhuatl e inca se sepultaba y se enterraba debajo del mundo de

¹⁷ Echeverría, Bolívar. *Valor*, p. 27.

la cristiandad católica. Precisamente allí se encuentra la especificidad del crepúsculo teológico que inaugura la dominación colonial en nuestra América, frente a la narrativa europea de la muerte de Dios, retomada y perfeccionada por Nietzsche al final del siglo XIX¹⁸.

Ahora bien, cabe anotar que el desfallecimiento del mundo indígena que impondrá esta destrucción de los órdenes sacros impondrá una actitud en los indígenas peculiar pues para poder seguir adelante con tuvieron que adoptar nos dirá nuestro autor la civilización española. En este momento de revitalización de la cultura indígena el guadalupanismo, o culto mariano, va a jugar un papel preponderante en el restablecimiento del cosmos que se ha derrumbado.¹⁹ Este elemento de audacia de los indígenas implica la preservación, o diríamos teatralización, de los cultos propios a través de una apropiación del culto católico. Lo interesante es que para el propio Echeverría esta “alteración de la realidad cristiana” llevada a cabo por los indígenas en el siglo XVI se extenderá como uno de los comportamientos más claros del barroco en el siglo XVII²⁰.

En este proceso que implica la crisis de los órdenes sacros y el despliegue de la ciencia y la formación de la nueva configuración económica²¹, está presente otro proceso que culminará con un revolucioinamiento de la filosofía, sin embargo cabe advertir que en la línea mencionada por Jorge Juanes hay un personaje fundamental que se le escapa a él y a Echeverría, quien siendo

¹⁸ Gómez Arredondo, David. *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2014, p. 64.

¹⁹ Echeverría, Bolívar. *La modernidad*, p. 205.

²⁰ Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: ERA, 2010, p. 200.

²¹ Echeverría conecta estos dos procesos de la siguiente manera: “Aunque de manera so- terrada, la modernidad invadía ya definitivamente el sentido de esa narración a partir de cuyo ‘texto’ el mundo se volvía ‘decible’ y, en general, los datos de la experiencia se juntaban en una realidad inteligible. La reivindicación del *saeculum* –del mundo terrenal como reino del valor de uso percibido en la perspectiva del productor-propie- tario-consumidor privado, entregado a la acumulación– traía consigo la ‘muerte de Dios’, tanto como presencia metonímica de lo Otro que como fuerza religadora de la comunidad”. Echeverría, Bolívar. *La modernidad*, p. 200-201.

un conocedor de la obra de Sarduy parece no prestar importancia al lugar que el cubano le concede a un autor como Johannes Kepler dentro de su teoría del barroco. Para Jorge Juanes es René Descartes quien en ese proceso de descualificación del mundo genera una trascendencia que ya no está sujeta a Dios sino que es una trascendencia secular. Esto es lo que instaura la ciencia moderna y su antropocentrismo. Si bien, esta apreciación es correcta, lo que se olvida es que ese movimiento, de la instauración de un sujeto trascendental nuevo, es un proceso que se consolida de Kepler a Descartes, para quienes el concepto de ley natural es fundamental dentro de la revolución de la ciencia. Por ello, Carlos Rojas Osorio señalará

Aunque se puede encontrar muchas veces la expresión “ley natural” en autores anteriores a Kepler o Descartes, incluso desde la antigüedad y el medioevo, no es hasta Kepler y Descartes que se regulariza la expresión ley de la naturaleza. Kepler y Descartes no sólo enuncian un principio de legalidad, sino que también nos dan los significados del término “ley” y, sobre todo, enuncian varias leyes de la naturaleza que sirven de base a su física y, en realidad, con algunas modificaciones, a la física moderna. Estas leyes sirvieron de base a la transformación que hará luego Newton. Las leyes astronómicas que Kepler descubrió siguen siendo válidas; en cambio, de las leyes físicas de Descartes sólo sobrevive la ley de la inercia y la llamada ley de Snell²².

La importancia de Kepler y su relación con el barroco ya había sido puesta por Severo Sarduy, para quien al igual que Karl Marx²³ consideraba que el verdadero revolucionario de la cien-

²² Rojas Osorio, Carlos. *Invitación a la filosofía de la ciencia*, 2001, p. 83. En <http://www.uprh.edu/humanidades/libromania/FilosofiaDeLaCiencia.pdf> (Febrero 2016).

²³ En un cuestionario que le realizaron sus hijas a Karl Marx a modo de divertimento en 1860 y que se conoce como “confesionario” o “cuestionario de Proust”, Marx contestó que Espartaco y Kepler eran sus héroes favorito. Aunque debe de tomarse con precaución dicha afirmación se puede ver que la comparación no está fuera de lugar pues ambos personajes fueron revolucionarios uno en lo social y otro en lo científico. Ver Wheen, Francis. *Karl Marx*. España: Debate, 2015, p. 387.

cia moderna fue Johannes Kepler y no Copérnico. Para Sarduy esto es así porque

La destitución copernicana –resurrección del planteo de Aristarco– destruye la superestructura tolemaica, altera enérgicamente el modelo fijado por la tradición platónica, aunque no su fundamento epistémico: descentra, instituye, a su modo, una relatividad de centros, pero respeta el área que los comprende; al considerar que la esfera exterior, la de las estrellas fijas, se encuentra a una distancia “inconmensurable”, dilata el andamiaje fundamental, pero respeta su constitución primaria; modifica el sistema, no lo subvierte; no revoluciona, reforma²⁴.

Como ha señalado el historiador colombiano Germán Arciniegas sólo la presencia de América hace posible que la ciencia comience a despojarse de sus fundamentos religiosos. Y cuando decimos que la presencia de América posibilita esto es porque el propio Copérnico nos dice lo siguiente: “Ahora sabemos –escribe en las primeras páginas de su libro Copérnico– que la Tierra está habitada en una anchura más grande que lo que queda para el océano. Esto será aún más evidente si agregamos todas las islas que se han encontrado en estos tiempos bajo las banderas de los príncipes de España y Portugal, particularmente América, una tierra así llamada por el capitán que la descubrió, y por razones de su tamaño inexplorado”²⁵. Por ello, nos dirá Arciniegas, que Copérnico es “hijo de América”²⁶.

²⁴ Sarduy, Severo. *Obras III. Ensayos*. México: FCE, 2013, p. 149. Es importante anotar que en términos cosmogónicos Kepler no supera a Copérnico ya que sigue manteniendo la idea de un universo finito. Véase Kragh, Kragh. *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*. Barcelona: Crítica, 2007, p. 111. Pero ya señalaremos las diferencias importantes, a parte de la ya apuntada más arriba sobre la concepción de la ley dentro de la física.

²⁵ Arciniegas, Germán. *Cuando América completo la tierra. Versión inédita*. Colombia: Villegas editores, 2001, p. 21.

²⁶ Quizá habría otra dimensión en la que sería interesante profundizar pero que apenas podemos mencionarla. Recientemente en un seminario del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, en la charla ofreció el Dr. José G. Gandarilla Salgado señaló la manera en que se podría leer el trabajo que hace Américo Vespucio en cuanto a hacer del mapa un momento de abstracción del espacio que se podría conectar con la abstracción que necesita la valorización del valor.

Señalar la pertinencia de la irrupción de América como un momento definitorio de la modernidad, lo cual de hecho es una manera de problematizar el mismo despliegue de esta que ofrece Echeverría nos parece necesario ya que esto no tendría sólo consecuencias en la manera de acercarse al despliegue y cruce de la modernidad y del capitalismo, sino que incluso a traviesa todo una discusión en la cual se tendría que cuestionar el relato establecido del barroco como el gesto característico del siglo XVII, aún en el caso de Echeverría que mira la espesura del largo siglo XVII en su sentido histórico y no cronológico. Lo que nos lleva a pensar que esta apertura del largo siglo XVI tiene en el Caribe, y en la configuración atlántica, su primera expresión barroca.

Aunque son pocos los autores que han explorado esta línea nos parece provechoso llamar la atención sobre la manera en que el barroco sería un movimiento que se despliega sobre el proceso histórico de la conformación de la triangulación atlántica y que se presenta como un desborde de la misma Europa. Por un lado tenemos que desde las reflexiones europeas sobre el Barroco, el especialista en literatura del siglo XVI, Claude-Gilbert Dubois, en su obra de 1995 titulada *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, ha sugerido mirar una primera etapa del barroco a partir de los inicios del siglo XVI hasta mediados del siglo XVI y que luego se desarrollara y diversificara en el siglo XVII. En la perspectiva de Dubois toda la etapa de la primera mitad del siglo XVI, la cual signa el movimiento artístico del manierismo en realidad debería tomarse como “la primera manifestación de la era barroca”, la cual está marcada por las constantes rupturas y desmesuras que van surgiendo en el siglo XVI. Así el barroco no sólo es la expansión del tiempo y del espacio en términos geográficos y cosmogónicos, es también una lucha constante entre unidad y pluralidad, donde “Dios es uno y Satán es plural”, es la imposición del proyecto político de la pluralidad donde Europa de las naciones trata de imponerse a la monarquía. Este periodo es, en la lectura de Dubois, la lucha entre clasicismo y barroco²⁷.

²⁷ Dubois, Claude-Gilbert. *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*. Francia: Presses Universitaires Bordeaux, 1993, p. 58-67.

Quizá el autor que ha realizado la conexión entre el barroco y la triangulación atlántica mediada por la construcción y el desarrollo del sistema esclavista que comenzó en el siglo XVI, es Robin Blackburn. En su libro *A construção do escravismo no Novo Mundo: 1492-1800*, señala que el “barroco” es el término que evoca de mejor manera el carácter de las aspiraciones del colonialismo europeo. Aunque el autor desarrollara en su estudio la relación más fuerte del esclavismo y el barroco a mediados del siglo XVI, llama la atención que en su introducción haga la siguiente afirmación:

O barroco surge numa Europa que enfrenta o poderío otomano e que descobre a cultura material da Ásia, da África e da América. É patrocinado de início pelos jesuítas, pela Contra-Reforma e pelos monarcas católicos e suas cortes, numa tentativa de enfrentar o desafio do puritanos, e posteriormente algunos monarcas protestantes también adotaram aspectos barrocos²⁸.

Para Blackburn el imperio barroco se finco bajo el sistema esclavista donde los esclavos no sólo se vieron forzados a trabajar en las mimas de oro, sino sobre todo en las plantaciones, teniendo de esta manera que no sólo la esclavitud sino algunos productos como el azúcar, el chocolate, el tabaco y la esclavitud misma eran una serie de elementos que componían el lujo y la desmesura productiva en la construcción de la triangulación atlántica. Tan importante fue la esclavitud para el imperio barroco que desde los inicios del siglo XVI a mediados del siglo XVII fueron llevados a América cerca de una tercera parte de un millón de esclavos, sin los cuales no se hubiera podido erigir ese sistema imperial, pero esto también trajo consigo un fenómeno negativo el parasitismo²⁹. Robin Blackburn ha realizado un interesante comentario a la obra de Echeverría, el cual fue promovido con motivo del fallecimiento del filósofo ecuatoriano-

²⁸ Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo: 1492-1800*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003, p. 35.

²⁹ Blackburn, Robin, *A construção*, p. 186-187.

mexicano, en el cual resalta también la importancia de la esclavitud para la conformación de lo que él ha llamado el barroco colonial: “La esclavitud en la América española del siglo XVI y XVII era menor y más variada que el confinamiento inmenso y despiadadamente indigno que estaba por venir; pero fue de gran importancia para como sostén de la colonización”³⁰.

2. El principio barroco

Es interesante notar que una de las críticas que señala Bolívar Echeverría a los neobarrocos como Alejo Carpentier y Gabriel García Márquez sea la de que en la noción de lo “real maravilloso”, y añadiríamos nosotros: el “realismo mágico”, pongan mayor énfasis en la fascinación “con el mundo trascendido, que se olvidan del mundo que hubo que trascender”³¹. Nos parece que una idea implícita, en la afirmación del filósofo ecuatoriano-mexicano, es el hecho de que el barroco está asociado a la noción de catástrofe³². Esto es así, porque el mundo que se tuvo que trascender, es aquel que él llama el “siglo heroico de la conquista”, el cual no sólo fue un momento de decisión donde la modernidad optó por la vía capitalista en su despliegue, sino que también era un momento en el cual la humanidad se enca-

³⁰ Blackburn, Robin. “El barroco colonial como modernidad alternativa”. En Raquel Serur Smeke (comp.). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: ERA/UAM-X, 2015, p. 202. Blackburn no es el primero en llamar la atención en cuanto a señalar la pertinencia de diferenciar entre un barroco imperial y un barroco colonial dentro de la obra de Echeverría y del tratamiento del Barroco latinoamericano, esta sugerencia ya aparece en el trabajo de Moraña, Mabel. *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericana*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2004, p. 19-79; también Moraña, Mabel. *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2010, p. 51-91.

³¹ Figueroa, José Antonio; y Mauro Cerbino. “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”. Íconos. Revista de ciencias sociales no. 17, Quito, Ecuador, 2003, p. 113.

³² “La perspectiva barroca, señala Benjamin, recupera el tiempo como dispersión y corrosión, como anarquía disolvente y catástrofe inmanente, resultado del ciego operar de la historia. Perdido el poder de la concepción de la historia como economía de la salvación, el tiempo se desdobra en puro destino, factualidad brutal, en oposición al optimismo escatológico de la visión cristiana medieval o de la herencia tomista”. Barboza Filho, Rubem. “La occidentalización barroca de América”. En Colom González, Francisco (Ed.). *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009, p. 128.

minaba a la catástrofe. No sólo se planteaba, en dicho momento histórico, el agotamiento de dos mundos, de dos grupos civilizacionales (Europa y América), sino el drama mismo de la finitud de las mismas. Lo interesante de esto es que precisamente la actualización de la estrategia barroca consiste en servir como un mecanismo de contención de lo catastrófico del despliegue del capitalismo. Lo barroco aparece así como elemento de resistencia de la lógica avasallante del capitalismo.

De este modo podemos afirmar que la afinidad del barroco con algunas formas identitarias histórico-geográficas de América Latina, tiene que ver más con esos momentos de estallido del barroco que con una naturalidad cuasi ontológica que le sea propia a dichas formas.

En lugar de la explicación romántico-nacionalista de la relación entre forma artística y forma cultural puede tenerse en cuenta otra, contrapuesta a ella, en la que, por ejemplo, lo italiano-hispánico en lo barroco, el aura católico-mediterránea del barroco, no tiene por qué ser reducida a simple emanación de una sustancia; en la que dicha relación pueda ser encontrada en otro lado: en la permanencia histórica efímera y siempre inestable de un determinado juego de formas. Según esto, formas artísticas barrocas, obras de arte barrocas pueden aparecer en cualquier parte, en cualquier situación imaginable. Serán siempre prolongaciones de un gesto, de una propuesta de forma que surge a raíz de una experiencia social peculiar a la que podemos caracterizar barroca. Lo que sucede es que las experiencias barrocas no están distribuidas indiferentemente en el mapa histórico-geográfico; sólo en ciertas situaciones históricas se presentan de manera especialmente frecuente y radical, es decir, en manera determinante. Tales fueron, precisamente, las situaciones de Italia y de España en los siglos XVII y XVIII, en las que las formas paradigmáticas del barroco se gestaron a partir de la crisis formal que prevalecía en la vida social posrenacentista³³.

³³ Echeverría, Bolívar. *Vuelta de siglo*. México: ERA, 2006, p. 156.

Teniendo en cuenta que la afinidad del barroco con las identidades histórico-geográficas no es sustancial, sino formal, se puede entender la sugestiva hipótesis que lamentablemente Echeverría no desarrolló a profundidad, pero que dejó plasmada brevemente, en la cual trata de asir no sólo el despliegue y el desdoblamiento de la modernidad en México, sino incluso la simultaneidad y conflictividad de la articulación de cuatro *Méxicos*: “el México de la modernidad y el México de tres tipos diferentes de anti-modernidad: primero, el ‘México profundo’, o de la antimodernidad civilizatoria; segundo, el México barroco o de la antimodernidad anti-realista, y tercero, el México contestatario o de la modernidad anticapitalista”³⁴.

Lo “real maravilloso” cuando se presenta, para nuestro autor, es siempre como una forma desdoblada de la antimodernidad, que corresponde, en la su visión, con el México profundo y no precisamente con el barroco:

La modernidad viene sólo a trastornar su mundo tradicional, pero no es capaz ni de mejorarlo, ni de sustituirlo. Ésta es la primera fuente, la más radical y general, de la resistencia e incluso de la hostilidad frente a la modernidad establecida. La anti-modernidad de “lo real maravilloso” se actualiza y fortalece ante la modernidad, aunque hay que precisar que lo hace ante una modernidad que se encuentra impedida de manifestarse plenamente, dada la forma capitalista que la restringe y deforma³⁵.

Sin embargo, la manera en la cual Echeverría considera a este “México profundo”, no deja de estar asociada con la manera barroca en la cual se incorporaron, y siguen incorporándose, a la modernidad, una manera barroca de actualización de la vida en medio de la muerte. Tal parece que esa también es una constante del principio formal del barroco con las identidades histórico-geográficas, en donde si bien para Echeverría en ese “México profundo” se representa el flujo del guadalupanismo y

³⁴ Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, p. 240.

³⁵ Echeverría, Bolívar. *Modernidad*, p. 236.

de la técnica arcaica con su sólo presencia choca con la modernidad capitalista. Este conflicto entre el “México profundo” y la modernidad capitalista se presenta como el despliegue de una conquista que continua hasta la actualidad³⁶. De esta manera, se podría pensar como paradoja, que los indios para poder desarrollarse tienen que abandonar su impulso civilizatorio, adaptando el del dominador. Echeverría nos dirá de esta estrategia barroca, que en el fondo tiene que ver con el proceso de mestizaje, que son ellos, los indios: “los que se inventan en la práctica para hacer que el código vigente, que les obliga a la aquiescencia, les permita sin embargo decir ‘no’, afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad”³⁷.

Es interesante que este problema de la articulación de la modernidad con las identidades histórico-geográficas, no se limite a la cuestión indígena y sea una constante del despliegue de la modernidad en América Latina. Por ello, no deja de llamar la atención que esta misma problemática, que en Echeverría se presenta con un elemento de *codigofagia*³⁸, en la cual los indios mestizados sean esa expresión de la negatividad, un autor como el crítico literario Julio Ortega pueda considerarlo en la narrativa de Juan Rulfo. Para Ortega el personaje de Juan Preciado, que representa el sujeto de la carencia, en la novela de *Pedro Paramo*, se constituye como la negatividad del sistema en medio de la adopción del proyecto del dominador:

El sujeto de la abundancia es el hombre pobre, el indígena representado en el paisaje de su pródigo mundo natural. Frente a esta paradoja del mundo colonial se levanta otra, la paradójica identidad del sujeto de la ca-

³⁶ Echeverría, Bolívar. *La modernidad*, p. 242.

³⁷ Echeverría, Bolívar. “El *Ethos* barroco”. En Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994, p. 36.

³⁸ La codigofagia es el proceso en el cual los complejos humanos devoran e intercambian los códigos simbólicos y productivos constantemente. Para la teoría de la cultura que elabora Echeverría el comportamiento humano tiene un “código” que define “lo propiamente humano del vivir la vida animal”, este código “este código está siendo normado, sobredeterminado, por una subcodificación que en la sociedad actual es el capitalismo”. Echeverría, Bolívar. *Vuelta*, p. 2001.

rencia. Éste sería el hombre desamparado. Tanto por su origen sin fundación, su presente sin función y su futuro sin fundamento, este sujeto de la orfandad tiene la calidad demostrativa de la víctima, primero del sistema ideológico que ha construido su subjetividad; luego, del régimen socioeconómico donde su relación social confirma su condición subalterna; y, en fin, del mismo lenguaje, que confirma todo el programa de dominación, y que tiene en este sujeto el agente de su reproducción. Por eso, si el hombre pobre era, al menos, un habitante de la promesa evangelizadora, y sus derechos un atributo de su condición humana religiosa, el hombre desamparado carece incluso de ese discurso de redención. No es un ciudadano, tampoco un campesino, es un siervo del poder feudal. Así, su fuerza está en asumir el programa ideológico dominante para vivirlo en toda su extensión, a tal punto que termina encarnando la negatividad del sistema, ese carácter residual del discurso lleno, que es el vacío radical que lo denuncia como precario³⁹.

La barroquidad de América Latina, por ello, rebasa la consideración de ser un estilo artístico, pero también va más allá de ser una forma folclorizada de la vida cotidiana. El principio formal barroco es esa afinidad espontánea de las identidades histórico-geográficas con el *ethos* barroco, principio que se actualiza en los momentos de catástrofe. Por ello, la pregunta sobre lo barroco en Echeverría está dada por la interrogante sobre la vigencia que este pueda tener como negatividad y freno de la lógica de valorización del valor.

Me parece que en esta perspectiva se puede entender cómo es que las preocupaciones de Echeverría por el barroco se conectan con un periodo de catástrofe en el cual el capitalismo se está imponiendo como la única opción viable. A fines de los ochenta cuando está desmoronándose el boque socialista y comienza el proceso de reestructuración en Europa del este, en América Latina

³⁹ Ortega, Julio. *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: FCE/Tecnológico de Monterrey, 2010, p. 273-274.

también se está viviendo la derrota, con excepción de Cuba, de las experiencias revolucionarias del siglo XX. Este momento de catástrofe en términos globales plantea una identidad entre barroco y posmodernidad, discusión de la que Echeverría se va a distanciar para señalar el vínculo entre modernidad capitalista y barroco⁴⁰.

3. El espejeo barroco

Gustavo Guerrero, en una conferencia que ofreció, en noviembre de 2014, en la UNAM, titulada “Severo Sarduy: Teoría y práctica de una estética neo barroca”, mencionaba que la tensión de la referencia artística, la relación entre representación y realidad, en Sarduy no opera a la manera realista como un reflejo del espejo, sino a la manera barroca como una teoría del espejeo, donde representación y realidad no solo se confunden sino que el espejeo de la representación no puede abarcar en su completud a la realidad, siempre hay algo que se le escapa⁴¹. Sin embargo, Sarduy apunta un elemento, aunque no lo desarrolla afondo, dentro de su teoría del barroco, que a nosotros nos parece que puede ser muy fructífero avanzar en ello y es aquel en donde la elipse, la cual nos dice el cubano, es la representación fiel del barroco en términos cosmogónicos y como signo de la episteme moderna, tiene su correspondencia en la representación económica del carácter dual de la mercancía. Para ello, Sarduy rescata una cita de la obra de Philippe Sollers titulada *Nombres*, en donde la lectura económica de la elipse tiene su representación en la mercancía:

⁴⁰ En este sentido, me parece Fernando Pérez-Borbujo conecta de manera adecuada la relación, y la intención que habría en Echeverría de estudiar el barroco: “El concepto de mesianismo, de raíz claramente judía, nos habla de una escatología que, no pudiendo acontecer en la historia, la modifica radicalmente. De ahí la profundidad del análisis histórico comprendido por Echeverría al estudiar las similitudes existentes entre los siglos XVII y XX, del barroco y del neobarroco, siglos de crisis en los cuales se da una especie de superfetación, de maduración de un potencial revolucionario que sólo estallará posteriormente”. Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. “Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno”. En Raquel Serur Smeke (Comp.). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: ERA, 2015, p. 184.

⁴¹ Guerrero, Gustavo. “Severo Sarduy: Teoría y práctica de una estética neo barroca”. En <https://www.youtube.com/watch?v=McqVObCOAU> (Noviembre 2015).

Su desarrollo que hace aparecer la mercancía como cosa de dos caras, valor de uso y valor de cambio, no hace desaparecer esas contradicciones sino que crea la forma en la cual pueden moverse. Se trata por otra parte del único método para resolver las contradicciones reales. Es por ejemplo una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y sin embargo lo rehúya constantemente. La elipse es una de las formas del movimiento a través de las cuales esta contradicción a la vez se resuelve y se realiza⁴².

Me parece que teniendo en cuenta esta discusión de la representación del barroco en la mercancía como portadora de esa condición en la cual la mercancía se puede tomar como un doble geométrico con sus dos puntos focales valor de uso y valor de cambio puede contestar la pregunta que se hace Carlos Espinosa y que resuelve señalando el aspecto maligno del valor de cambio.

Si el valor de uso prevaleciera sobre el valor de cambio en el barroco, habría que concluir que el barroco desconocía tal fetichismo de mercancías. La “forma natural” de la vida y el valor de uso se traducirían irónicamente en una suerte de “desencanto del mundo”. Pero en ese caso, ¿cómo explicar la fantasmagoría barroca: el espectáculo del poder y del cosmos religioso, apariciones públicas de lo sobrenatural, imágenes milagrosas, la transubstanciación, la presencia ubicua del “maligno”, etc.? ¿Sería posible tanto fetichismo donde el valor de uso tiene un espacio importante? Es bien conocido que frente a la iconoclasia protestante, la Iglesia contrarreformista dotó a las imágenes milagrosas con una fuerza renovada y multiplicó los santos locales para hacer sentir a sus feligreses la presencia cotidiana de lo sagrado. Pero no es imposible que el fetichismo barroco secretamente emanara de la lógica del valor de cambio, como sugirió Michael Taussig en su célebre estudio del diablo en la cultura popular latinoamericana. La figura del pacto con

⁴² Sarduy, Severo. *Obras III. Ensayos*. México: FCE, 2013, p. 182.

el diablo servía para dar cuenta y subrayar la ilegitimidad de la riqueza que se acrecentaba por sí sola en lugar de sustentarse en un patrimonio heredado⁴³.

Desde mi punto de vista sin ánimos de negar la legitimidad de la pregunta de Espinosa y la manera tan certera en que la resuelve, me parece que se puede sugerir otra relación en donde el fetichismo no sólo parece como fetichismo religioso sino plenamente económico. Primero hay que entender que aunque el *ethos* barroco trata de negar el sacrificio de la forma natural o del valor de uso, esto no se logra en su totalidad, lo cual implica que de alguna manera la lógica de valorización del valor se hace presente, por lo tanto el fetichismo económico no logra ser borrado de la relación con el *ethos* barroco. Por ello, esta relación de la representación del barroco en términos cosmogónicos con el doble geométrico de la elipse y su analogía con la mercancía que propone Soller se puede establecer una relación con la manera en que ese doble geométrico de la elipse en el fondo funciona a manera de espejo que expulsa, suprime, un significante del orden simbólico en el espejeo⁴⁴.

Sin embargo dentro de la relación del valor de uso y el valor de cambio como un espejeo de los valores sucede una cuestión interesante que habrá que desarrollar. En la última reedición, corregida y aumentada, que se ha hecho en Cuba del libro que han publicado en coautoría Franz Hinkelammert y Henri J. Mora, *Hacia una economía para la vida*, dedican un apéndice a lo que denominan “La teoría del reflejo y la teoría del espejo: algunas reflexiones sobre realidad y conocimiento a partir de la teoría del fetichismo de la mercancía”. En dicho texto Hinkelammert y Mora afirman que para Marx las relaciones económicas actúan como el “reflejo en el espejo”, se espejean, en las relaciones jurídicas. Así, tenemos que “la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamen-

⁴³ Espinosa, Carlos. “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros”. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales* no. 43, 2012, p. 75.

⁴⁴ Sarduy, Severo. *Obras*, p. 182 y 209.

te”⁴⁵. Pero, esta misma lógica del espejeo está implícita en el proceso de valorización del valor. Nos dirá Marx en *El Capital* que:

Por medio de la relación de valor, pues, la forma natural de la mercancía B deviene la forma de valor de la mercancía A, o el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor. Al referirse a la mercancía B como cuerpo del valor, como concreción material del trabajo humano, la mercancía A transforma al valor de uso B en el material de su propia expresión de valor. El valor de la mercancía A, expresado así en el valor de uso de la mercancía B, adopta la forma de valor relativo⁴⁶.

Como podemos apreciar en este espejeo de los valores entre dos mercancías lo que se muestra es el sacrificio del valor de uso. Empero, en su forma total o desplegada de valor sucede lo mismo, por ello, más adelante Marx dirá, al respecto que “el valor de una mercancía, por ejemplo el lienzo, queda expresado ahora en otros innumerables elementos del mundo de las mercancías. Todo cuerpo de una mercancía se convierte en espejo del valor del lienzo”⁴⁷. Es decir, la mercancía A se muestra como el espejo de las mercancías B, C, D, etc. Más allá de las reflexiones que puedan derivarse de este aspecto de la relación entre significado y significante, lo que nos interesa recalcar es que precisamente la supresión del valor de uso en este espejeo muestra el grado de fetichización dentro del capitalismo; cuestión que Marx ilustra de la siguiente forma: “Si las mercancías pudieran hablar, lo harían de esta manera: Puede ser que a los hombres les interese nuestro valor de uso. No nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos concierne *en cuanto cosas* es nuestro valor”⁴⁸.

⁴⁵ Hinkelammert, Franz y Henry Mora Jiménez. *Hacia una economía para la vida*. La Habana, Cuba: Editorial Filosofí@.cu/Editorial Caminos, 2014, p. 632.

⁴⁶ Marx, Karl. *El Capital. Libro primero. El proceso de reproducción del capital. T. I, Vol. I*. México: Siglo XXI, 2005, p. 65.

⁴⁷ Marx, Karl. *El Capital*, p. 77.

⁴⁸ Marx, Karl. *El Capital*, p. 101.

Y es que precisamente en ese espejeo de los valores que el valor de uso es sacrificado, como una reactualización permanente del mito prometeico. Sacrificio que para Echeverría el barroquismo no cumple, sino que hipostasia el sacrificio de los valores de uso, de la forma natural, por el sacrificio del valor de cambio, o del proceso de valorización del capital. A esta puesta entre paréntesis, que lo es únicamente en tanto interrupción parcial de la valorización del valor se refiere Echeverría cuando dice que: “Lo característico de la representación del mundo en el arte barroco está en que busca reproducir o repetir la teatralización elemental que practica el *ethos* barroco cuando pone “entre paréntesis” o “en escena” lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarlo (y soportarlo)”⁴⁹.

Esta estrategia de afirmación de la forma natural no es en ningún momento un resabio romántico por la naturaleza de lo social, sino que es un intento de restitución mimética, representación, de la forma natural. Creemos que al insistir tanto Echeverría en la teatralización de la *mise-en-scene*, lo que se intenta restituir es la comunidad, aquella que ha sido avasallada por el despliegue del capitalismo y que no se conecta ni con la comunidad ilusoria de capital, y que en el caso del siglo XVII, tampoco se conectaba con la comunidad del papado, pero tampoco con el conjunto de figuras arcaicas, que Echeverría observa como clausuradas, a pesar de que mencione que en el área andina y en el sur de México hay una vigencia del siglo XVI.

La estetización de la vida cotidiana que lleva acabo el barroco, es una afirmación de la imaginación o de lo imaginario sobre la huida. Y aunque esta apuesta del barroco no le alcanza para subvertir la forma capitalista de la modernidad, sino apenas para desquiciarla no hay que perder de vista el potencial que Echeverría le confiere al acto de la imaginación. Nos dirá en su texto “El valor de uso: Ontología y semiótica”: “Imaginar (es) decidir, negar y trascender la forma dada mediante la composi-

⁴⁹ Echeverría, Bolívar. *La modernidad*, p. 213-214.

ción de otra posible”⁵⁰. Pero, la apuesta que hace el barroco por el valor de cambio si bien irrumpe la lógica de valorización del valor o la aniquila: “Hay que tener claro que el *ethos* barroco no rescata ni puede rescatar al valor de uso de su devastación; lo que hace es trascender la destrucción del valor de uso, que es inevitable. Al hacerlo, al teatralizar la existencia, al instalarse en lo imaginario, parece estar dotado de esa famosa ‘magia’ que convierte al mundo en ‘maravilloso’ y que tanto atractivo tiene para los neobarrocos”⁵¹.

4. A modo de conclusión

La relación que ha establecido Bolívar Echeverría del barroco como una modalidad del hecho capitalista (el sacrificio del valor de uso por la valorización del valor) si bien no subvierte la manera en como el despliegue de la modernidad capitalista tiene como devastación de la forma natural. Echeverría veía el potencial y la actualidad del barroco como interrupción de dicha lógica...

Sin embargo, hay toda una línea de discusión en torno a la reflexión de si a partir de las formas barrocas se puede plantear una salida barroca a la modernidad⁵². En algunos casos Echeverría fue tajante con este aspecto, en la entrevista que le hicieron Mauro Cerbino, José Antonio Figueroa y Julio Echeverría, para

⁵⁰ Echeverría, Bolívar. *Valor*, p. 193.

⁵¹ Figueroa, J. A. y Cerbino, M. “Barroco”, p. 107.

⁵² Margara Millán ha incursionado en este aspecto. Ver Millán, Margara. “El *ethos* barroco y los asideros de una modernidad no capitalista”. En Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (Comps.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Ítaca, 2012, p. 281. Un autor que estaría en confrontación con estas postura es Armando Bartra quien nos diría que habría que operar barroicamente con el barroco, llevando al límite la desmesura y optar más que por una revolución barroca por el carnaval y lo grotesco. Armando Bartra nos dirá: “el concepto de grotesco social enfatiza la nihilización como clave de la dialéctica histórica, el lado potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa. Además de que lo grotesco, habiendo sido reactualizado por la modernidad, tiene sin embargo una genealogía más profunda que remite a modos de resistencia ancestrales presentes en todas las sociedades donde las jerarquías se petrifican en valores e instituciones carnavalizables”. Bartra, Armando. *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: Ítaca/PRD, 2011, p. 224.

la revista Íconos de FLACSO-Ecuador, fue tajante negando la posibilidad de partir del barroco como modernidad alternativa:

MC.- Pero, ¿tu verías ahí la posibilidad de establecer condiciones para un proyecto alternativo, un proyecto de sociedad, un proyecto de modernidad alternativa desde América Latina?

BE:- No, yo no creo que se pueda armar un proyecto de modernidad alternativa barroca, ¡para nada! Pienso que la modernidad barroca, como estrategia para soportar el capitalismo, ya tuvo su tiempo, ya existió, y que pervive entre nosotros con efectos en un cierto sentido positivos, por aligeradores de la vida, pero en otro sumamente dañinos, por promotores del conformismo. Otra cosa es que una posible modernidad alternativa, como “negación determinada” que sería de la modernidad actual, tendría matices barrocos, si sale de la América latina, pero sería necesariamente una modernidad post-barroca, puesto que sería post-capitalista⁵³.

Sin embargo, a partir de un texto sobre la cultura política⁵⁴, por la cual Echeverría abre la posibilidad de pensar la revolución no ya como revolución romántica⁵⁵ sino barroca la cual

⁵³ Figueroa, J. A. y Cerbino, M. “Barroco”, p. 106.

⁵⁴ “La noción echeverriana de cultura política hace referencia a la “vigencia institucional de las formas sociales”, las cuales abarcan desde el plano de la familia (su organización, jerarquía, reglas, etcétera), pasando por el ámbito de la escuela (en general toda institución de enseñanza) y las iglesias, hasta llegar a los distintos órganos del Estado (que incluyen desde instancias de representación hasta el ejército, las prisiones y diversos espacios paraestatales). La “vigencia institucional de las formas sociales”, como construcción conceptual, abarca prácticamente toda la gama de expresiones e instancias de la vida en sociedad. Así, cada cultura política es un modo propio, característico, de darle vitalidad y coherencia a este conjunto de formas institucionalizadas”. García Barrios, Marco Aurelio. “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría”. Íconos. Revista de Ciencias Sociales no. 43, 2012, p. 39.

⁵⁵ Para Echeverría la revolución romántica o el mito burgués de la revolución implicaba una postura en la cual se piensa que el hombre puede revolucionar o crear un mundo nuevo desde la nada, una estrategia que par nuestro autor se ejemplificó con el comunismo y que fue derrotada por el despliegue del *ethos* realista en el siglo XIX, siendo el llamado socialismo realmente existente una caricatura de la misma. Véase Echeverría, Bolívar, *Valor*, p. 47-48; y Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones*, p. 43-45.

nos dice quizá se deba pensar en su forma de rizoma: “como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo refundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana”⁵⁶.

⁵⁶ Echeverría, Bolívar. “La clave barroca de América Latina”, 2002, p. 11. En <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf> (Julio 2015).

Bibliografía

- Arciniegas, Germán. *Cuando América completo la tierra. Versión inédita*. Colombia: Villegas editores, 2001.
- Barboza Filho, Rubem. “La occidentalización barroca de América”. En Colom González, Francisco (Ed.). *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009.
- Bartra, Armando. *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: Ítaca/PRD, 2011.
- Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo: 1492-1800*, Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.
- . “El barroco colonial como modernidad alternativa”. En Raquel Serur Smeke (comp.). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: ERA/UAM-X, 2015.
- Carpentier, Alejo. “Problemática actual de la novela hispanoamericana”. En Norma Klahn y Wilfrido H. Corral (Comps.). *Los novelistas como críticos. Vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *Concierto Barroco*. 27ª. Ed. México: Siglo XXI, 2008.
- Díaz, Valentín. “Apostillas a *El barroco y el neobarroco*”. En Severo Sarduy. *El barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009.
- Dubois, Claude-Gilbert. *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*. Francia: Presses Universitaires Bordeaux, 1993.
- Echeverría, Bolívar. “El *Ethos* barroco”, En Bolívar Echeverría (Comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El Equilibrista, 1994.
- . *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 1998.
- . *Las ilusiones de la modernidad*. 2ª. Ed. Quito: Editorial TRAMA-SOCIAL, 2001.
- . “La clave barroca de América Latina”, 2002, p. 11. En <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf> (Julio 2015).
- . *La modernidad de lo barroco*. 1ª. Reimpresión. México: ERA, 2005.
- . *Vuelta de siglo*. México: ERA, 2006.
- . *¿Qué es la modernidad?* México: UNAM, 2009.
- . *Modernidad y blanquitud*. México: ERA, 2010.

- . “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”. En Bolívar Echeverría. *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- . “La modernidad múltiple”. En Bolívar Echeverría. *Crítica de la modernidad capitalista. Antología*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.
- Espinosa, Carlos. “El barroco y Bolívar Echeverría: encuentros y desencuentros”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* no. 43, 2012, pp. 65-80.
- Figueroa, José Antonio; y Mauro Cerbino. “Barroco y modernidad alternativa: diálogo con Bolívar Echeverría”. *Íconos. Revista de ciencias sociales* no. 17, Quito, Ecuador, 2003, pp. 102-113.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE/UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.
- García Barrios, Marco Aurelio. “Sobre el concepto de ‘cultura política’ en Bolívar Echeverría”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* no. 43, 2012, pp. 36-46.
- Gómez Arredondo, David. *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2014.
- Guerrero, Gustavo. “Severo Sarduy: Teoría y práctica de una estética neo barroca”. En <https://www.youtube.com/watch?v=McqVObCOAU> (Noviembre 2015).
- Hinkelammert, Franz, y Henri Mora Jiménez. *Hacia una economía para la vida: preludeo a una segunda crítica de la economía política*. 5ª. Ed., La Habana, Cuba: Editorial Filosff@.cu/Editorial Caminos, 2014.
- Kragh, Kragh. *Historia de la cosmología. De los mitos al universo inflacionario*. Barcelona: Crítica, 2007.
- Marx, Karl. *El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. T. I, Vol. 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- Millán, Margara. “El *ethos* barroco y los asideros de una modernidad no capitalista”. En Diana Fuentes, Isaac Venegas y Carlos Oliva (Comps.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Ítaca, 2012.
- Moraña, Mabel. *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2004.

- . *La escritura del límite*. Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2010.
- . “Bolívar Echeverría: la agenda abierta”. En Mabel Moraña (Ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador/Corporación Editora Nacional/DGE-Equilibrista, 2014.
- Ortega, Julio. *El sujeto dialógico. Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: FCE/Tecnológico de Monterrey, 2010.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. “Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno”. En Raquel Serur Smeke (Comp.). *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*. México: ERA, 2015.
- Rojas, Rafael. “El mariposeo sarduyano”. En Diana Fuentes, Isaac García Venegas (Comp.). *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Ítaca, 2012.
- Rojas Osorio, Carlos. *Invitación a la filosofía de la ciencia*, 2001, p. 83. En <http://www.uprh.edu/humanidades/libromania/FilosofiaDeLaCiencia.pdf> (Febrero 2016).
- Sarduy, Severo. *Obras III. Ensayos*. México: FCE, 2013.
- Wheen, Francis. *Karl Marx*. España: Debate, 2015.