Mesianismo y ethos barroco: figuras críticas para la resistencia y reexistencia cultural latinoamericana

Mesianism and baroque ethos: critical figures for Latin American cultural resistance and re-existence

Christian Soazo Ahumada*

Resumen

Este artículo propone las figuras críticas del *mesianismo* y *ethos barroco* como categorías fundamentales para comprender la praxis subalterna latinoamericana. Considerando la figura del ethos barroco como aquella que se confronta con los elementos centrales de la episteme moderna, su lógica funcional y ficcional, se plantea una *resistencia* barroca como forma de sobrevivencia ante las lógicas de dominación occidentales. En el caso del mesianismo entendido como categoría política se postula una modalidad de *re-existencia* apelando a la exterioridad crítica de los excluidos, aquellos que provienen tanto de la cultura semítica ante la totalidad grecolatina como de las culturas indígenas frente a la conquista española, con el afán común de hacer desobrar el sistema de la dominación, a través de un repliegue en la mera contingencia y en la reconsideración de las formas y usos particulares de la vida, insubsumibles tanto para el sistema capitalista como para el ordenamiento político-jurídico.

Palabras clave: mesianismo, ethos barroco, resistencia, re-existencia, Latinoamérica.

Abstract

This paper describes the critical figures of *mesianism* and *baroque ethos* as fundamental categories to understand Latin American subaltern praxis. Considering the figure of the baroque ethos as a category that confronts the crucial elements of modern episteme, its functional and fictional logic, it is considered a baroque resistance as a form of survival to the logic of Western domination. In the case of mesianism as political category is postulated a way of re-existence by appealing to the critical exteriority of the excluded, those that come from both the Semitic culture facing the Greco-Roman Totality and indigenous cultures from the Spanish conquest, with the common aim to do inoperative the system of domination, through a withdrawal into the mere contingency and the reconsideration of the forms and particular uses of life, which cannot be subsumed for the capitalist system and the political and legal order.

Keywords: mesianism, baroque ethos, resistance, re-existence, Latin America

* Chileno, Doctor en filología románica, Universidad de Friburgo, Alemania; académico Universidad Alberto Hurtado, Universidad de Santiago de Chile, christian.soazo@usach.cl

Introducción

Uno de los temas centrales concerniente a los modos de vivir humanos frente a las lógicas de dominación recae evidentemente en el ámbito de la "acción" humana. Este asunto ha sido de largo debate no sólo en la teoría política contemporánea, sino también en la misma teoría estética. El modo de "situarse" en el mundo, la forma de vivir según los "puntos de vista" o perspectivas que puedan acuñarse de tal posicionalidad geopolítica, así como las luchas que se puedan ganar al enfrentarse a las lógicas de abstracción, en tanto lógicas de dominación, del orden de la ley, del capital, de la "Historia"; del orden del signo como representante máximo del régimen de representación, resultan ser elementos medulares que no sólo hacen comparecer a los fundamentos del proyecto moderno, sino que devienen, quizás a partir de ese mismo recurso, en herramientas críticas que visibilizan sus irreductibles y aporéticas limitaciones.

Es dentro de estas coordenadas que se pueden plantear dos figuras conceptuales, dos categorías críticas que, en su significación medular, apuntan al meollo de la problemática de la acción humana conforme a su vinculación frente al poder de la dominación. Estas dos figuras son el *mesianismo* y el *ethos barroco*. Estas dos categorías, como veremos, son centrales a la hora de cuestionar una historicidad específica de lo que, ciertamente en forma bastante problemática, se ha denominado Latinoamérica (Mignolo, La idea de América). Para fundamentar las ideas centrales de esta presentación, que por un lado intentará presentar un enfoque ético-político y que por otro cotejará un prisma estético-aesthesico, se pondrán en diálogo las reflexiones de Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Giorgio Agamben, Michael Löwy y Walter Benjamin, entre otros, con el objeto de situar esta reflexión en torno a la historización latinoamericana, asunto que se esbozará en el último apartado de este texto, aunque evidentemente, por las características de este formato, será bosquejada sólo a grandes rasgos, como marco teórico susceptible de reconsideración.

Modos de "acción" bajo la lógica de la dominación

El modo de acción humano, el ethos o forma de comportamiento que se puede establecer frente a las señeras lógicas de dominación, puede ser iluminado desde diferentes marcos teóricos, como el del origen del derecho romano arcaico desarrollado por Agamben o el de las formas de poder disciplinario o biopolítico expuesto por Foucault, como asimismo el de las reformulaciones del paradigma de la colonialidad desplegado por una serie de autores que sintonizaron con la red *modernidad/colonialidad* de América Latina[1], adquiere un rasgo decisivo, un atributo que es de la mayor relevancia si se quiere adoptar una mirada crítica frente a estos patrones de dominación. Este carácter es la forma de concebir el *punto de vista* del situarse; el modo o las posibilidades de vivir bajo esa determinada posición o perspectiva. Evidentemente que este rasgo se encuentra mediado por la contextualización histórica en la cual se inscribe. En este punto, como mencionamos, tanto el modelo del

[1] Dentro de los autores más representativos se pueden destacar: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, entre muchos otros.

CC BY

mesianismo como el del ethos barroco resultan ser figuras paradigmáticas. En estas líneas se intentará discriminar su diferenciación, pero asimismo explorar en virtud de una posible articulación de ambas categorías, teniendo como horizonte cultural la historicidad específica del escenario latinoamericano desde la época colonial hasta nuestros días.

La noción *acción humana* conlleva la idea de una praxis, de un flujo vital, que se mueve dentro del orden de la experiencia y de la comunidad. Cuando el punto de tensión primordial que la circunscribe se da entre presencia y representación, entre experiencia y discurso, evidentemente que el *situarse* de la acción humana, esto es, el especial modo de comportamiento u lógica de sentido que de ésta pueda extraerse (su ethos), de acuerdo a un amplio espectro de posibilidades de realización, implicando tanto prácticas colectivas como recursos de subjetivación, tiene que montarse sobre la noción *punto de vista*. Como se sabe, todos los debates teóricos desde la irrupción del posestructuralismo, pero especialmente para los efectos del pensamiento crítico producido desde América Latina, o sea, el giro decolonial epistémico, no hacen más que enfatizar la situacionalidad de los saberes humanos sobre la base de la localización de sus prácticas o acciones. En este sentido, el punto de vista puede alumbrar reflexiones teóricas, ya sea como lugar situado desde el que se produce una inclinación hacia el repliegue sobre el mundo referencial o desde el cual se configura o se le da consistencia al espacio de la representación. Si se considera la perspectiva derivada del mesianismo se puede observar que éste implica una *inversión radical* del punto de vista dominante. Como lo menciona Hinkelammert, siguiendo a Pablo de Tarso, en el acto mesiánico se ejerce un cambio radical del punto de vista del mundo y del trato frente a él, en el que: "los que ven son ciegos y los ciegos llegan a ver" (54). Esta inversión radical implica que "otro mundo" puede surgir al ver realmente con los "ojos abiertos" este mundo (54), en clara alusión a la conversión experimentada por Pablo de Tarso en su camino a Damasco. Lo que se infiere en este pasaje con "ver" desde la "ceguera", acarrea un desentenderse de la representación dominante de la visión como mera sujeción a lo dado, como simple genuflexión ante lo incuestionable. Para estos efectos, tanto el "ver" de la ley romana como de la ley talmúdica.

En el caso del ethos barroco, siendo éste esencialmente la definición más crucial de lo barroco (incluyendo en este miramiento obviamente a las manifestaciones artísticas), más que darse una inversión radical del punto de vista de la dominación (en el caso mesiánico, de la ley y del orden de la propiedad) se ejecuta una pugna radical en torno a su hegemonía o "centralidad". Esta disputa conduce a una multifocalidad, en la que la práctica barroca intenta por todos los medios disponibles subvertir la perspectiva dominante del nuevo marco epistémico emergente con la modernidad capitalista. Este nuevo dominio cognoscitivo es el que Foucault denominó como "orden clásico del saber" (Las palabras y las cosas). Su peculiaridad es la fundamentación de un nuevo marco de legalidad del saber, en el que la esfera de la representación, el orden de los signos, es la que sustenta el dispositivo de verdad del conocimiento. Éste se encuentra alojado en el "espesor" del orden de la representación. Según esta nueva perspectiva epistémica, tanto el orden jurídico-político (soberanía política fundada en el monarca, es decir, en la razón de estado), como el científico (presente en el paradigma de la "historia natural") se encuentran subsumidos bajo

el punto de vista omnímodo o *mirada soberana* que Castro-Gómez designó como "hybris del punto cero" (18). Es bajo este orden vigilante y colonizador, a nivel del plano científico como geopolítico, a partir de las significativas transformaciones gestadas globalmente en el sistema-mundo moderno, que se puede comprender el ethos barroco como aquel comportamiento que disputa la hegemonía del punto de vista dominante, subvirtiéndolo y desfigurándolo hasta el límite de sus posibilidades de representación; en el caso de las manifestaciones artísticas, hasta el acoso agobiante de las formas canonizadas (del sistema dominante) desde todos los *ángulos* imaginables (Echeverría, La modernidad, 45).

El acontecimiento mesiánico por su parte es aquel que genera una "transformación interior", una metanoia (Hinkelammert, 54), en la que se recibe un "llamado" o "vocación" (klesis) que insta a una conversión de las categorías jurídicas en consideraciones éticas, donde: "la klesis indica la particular transformación que todo estado jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico" (Agamben, El tiempo que resta, 31). En este sentido, el cambio de punto de vista no es tributario de ningún mensaje en sí mismo en tanto contenido, sino de: "la vocación misma (…) como una urgencia que la trabaja y ahonda desde el interior" (33). Estas reflexiones remiten a un punto que se cruza totalmente-aunque en parte en un sentido opuesto- con el modo de acción desprendido del ethos barroco en la enrevesada trama de las lógicas de dominación. Tanto la figura del mesianismo como la del ethos barroco comportan un modo de acción que metafóricamente se "eleva" a la *segunda potencia*. En el caso de la subjetividad mesiánica, Agamben trabaja esta figura con la asunción de Pablo de su condición de "esclavo del mesías" (22), pero en un contexto bien particular -como dice Agamben: en un "uso técnico"- como es el ser "*hyperdoulon*", esto es, "superesclavo" (23)[2]. Con esta designación se tiene como horizonte de sentido el pasaje de *Cor 7, 20-23*, donde se menciona que: "el que se ha sido llamado como esclavo por el Señor es un liberto del Señor. Igualmente, el que ha sido llamado como libre es un esclavo del mesías" (24). Lo que se desprende de este pasaje es que con la llamada mesiánica (klesis) se produce una transformación de todas las cláusulas jurídicas (24). Pablo se transforma *interiormente*, producto de la klesis mesiánica, en un esclavo del mesías en virtud de su replegamiento en torno a la misma condición fáctica de esclavo.

En el caso de ethos barroco, la elevación a la segunda potencia, en tanto modo de acción o comportamiento, se condice directamente con la asimilación de la función de la ficción. Si el ethos barroco se caracteriza por la asimilación del código de la dominación, como Bolívar Echeverría lo expone en relación a los indígenas americanos y su inevitable utilización de la representación opresora como forma de sobrevivencia de su comunidad devastada (La modernidad, 54), lo que se manifiesta en su accionar es un reforzamiento a un segundo nivel de su condición representativa, pues los códigos simbólico-materiales de su propia cultura se encuentran *inoperantes*[3], quedando por asumir las formas foráneas

[2] Agamben lo menciona explícitamente cuando señala que el "superesclavo" es el "esclavo a la segunda potencia" (El tiempo que resta, 37).
[3] Esta referencia es clave, como veremos, para comprender, en su contraposición, los alcances del paradigma mesiánico.

CC BY

impuestas a la fuerza, aunque desfigurándolas, apropiándose de ellas en función de su supervivencia cultural. Esta misma dinámica opera a nivel de las manifestaciones artísticas. El arte barroco busca igualmente disputar la perspectiva hegemónica de la soberanía político-epistémica generada con la implantación del paradigma moderno. Como se indicó, la "hybris del punto cero" se convierte así en la visibilización paradojal de un punto de vista caracterizado por poder observar y clasificar -dominándolos y expropiándolos- a todos los demás puntos de vista, pero manteniéndose a sí mismo como inobservable (Castro-Gómez, 18). Esta posición privilegiada es la que el arte barroco, extremando las posibilidades de la representación, es decir, elevándose a una segunda potencia en tanto dimensión ficcional, pretende transgredir, realizando una *performance* de la intención de ocultamiento de este orden epistémico, de lo supuestamente "inobservable" de su ubicación, bajo el dispositivo del "punto de fuga" (o mise en scene).

Agamben mismo establece una diferencia crucial entre la acción realizada por el acontecimiento mesiánico y la efectuada por el orden de la ficción. En primer lugar, la vocación mesiánica toma la paradojal forma de una *revocación*, en la que se llama: "a nada y hacia ningún lugar" (El tiempo que resta, 33). Esta especial constitución de la llamada mesiánica es lo que Agamben, siguiendo a Pablo, designa con la fórmula del "*como no*" (hos me) (33). Esta figura peculiar remite a la inquietante idea de "*hacer algo 'como no' haciéndolo*". Por tanto, la klesis mesiánica más que ser una comparación ("como") con otras cosas (o estados de cosas) es una relación tensionada consigo misma. Como se indicó, es una determinación fáctica de la misma condición dispuesta en un momento determinado (klesis) -como por ejemplo la de ser esclavo-, de una relación consigo misma que es: "revocada y puesta en tensión sin alterar su forma" (34). Esta particular apelación del "como no" tiene la característica distintiva de no producir cambios de forma ni de lugar, pues lo que emprende con su revocación es el acto de: "hacer pasar la apariencia de este mundo" (32). Con esta afirmación se sugiere que la fórmula del "como no" se encuentra alejada de producir cambios de apariencia o modificaciones del mundo, ya que a éste sólo lo: "hacer pasar, preparando su fin" (34).

Agamben diferencia la constitución o naturaleza del orden de la ficción (especialmente en referencia a la figura de la *fictio legis*) (36). En este ámbito lo que se manifiesta es una necesaria forma de sustitución y de compensación. La ficción consiste, en este aspecto, en hacer más bien "*como si*" algo hubiese existido o tenido lugar (o *pudiese* existir o tener lugar según su verosimilitud). En el ejemplo de la condición de esclavo, su ficcionalización estaría lejos de elevarlo a la segunda potencia como "meramente" esclavo, aspirando más bien a representarlo "como si" fuese un ciudadano libre. Por lo tanto, si se examina esta distinción entre el "como no" y el "como si", se puede efectivamente apreciar que la dimensión mesiánica, en tanto "inversión radical" del punto de vista, se configuraría en una anulación de toda perspectiva y en este sentido pasaría a ser una suerte de "*punto cero*" de la representación. Por el contrario, el ethos barroco, en tanto figura paradigmática de la ficción o de la ficción por antonomasia ("Urfiktion"), como género propiamente moderno -más allá incluso del Renacimiento, en el que aún se conservan resabios de un orden premoderno-, se configuraría, si se pudiese decir así, como un "*punto cien*" de la

CC BY

representación, donde finalmente se deviene "pura representación" (decoración/teatralidad absoluta) en un intento desesperado (y desengañado) de, a través de la mediación representativa, "vivificarse", "continuarse" o "plegarse" con la vida misma, con el mundo de la acción humana, a costa de *mutar* radicalmente las formas y los lugares desde donde se emite su apropiación simbólica, en total consonancia con la "prescindencia" del lugar de emisión (locus de enunciación) del orden epistémico moderno.

Formas del uso en la experiencia mesiánica y barroca

Una de las acciones humanas más determinantes para comprender las lógicas de sentido que se encuentran aquí comprometidas es la experiencia del *uso*. Éste juega un rol crucial tanto a nivel del acontecimiento mesiánico como del ethos barroco. En el caso del mesianismo, esta asunción de la inversión radical del punto de vista dominante -inversión que toma la forma de la "conversión" mesiánica-, esta "elevación" a la segunda potencia de la acción o actividad emprendida, implica un reforzamiento de la misma condición fáctica. Agamben lo explicita bien cuando se refiere al fortalecimiento de la condición fáctica del esclavo. La figura que este autor utiliza aquí es la del uso (chresis) en tanto "hacer uso de la condición fáctica". Si la llamada mesiánica conlleva "a nada y a ningún lugar", en el sentido de emitir una apelación específica con objeto de algún fin preciso, el uso es: "la definición de la vida mesiánica en la forma del *como no*" (El tiempo que resta: 35, énfasis nuestro). Esta aserción muestra el cariz que la noción de uso adopta en torno a la subjetividad mesiánica. El "como no" no tiene que ver con una lógica negativa, ni con una forma de cancelación, sino simplemente con una revocación que apunta a ser: "el único uso posible de las situaciones mundanas" (35). Con esta argumentación se quiere subrayar que la vocación mesiánica inscrita en el "como no" se encuentra radicalmente apartada de todo derecho y de toda identidad, siendo solo una "potencia genérica de la que solo se puede usar" (35)[4]. Una de las formas de darse este reforzamiento es a través de la acción de

[4] En este caso el "hacer uso" se contrapone totalmente con la idea de apropiación. Esta última surge desde la noción heideggeriana de la "autenticidad del ser"; del ser que se hace "propio", "auténtico", en la medida que "se apropia" de los modos de ser: los hace auténticos por "proyectarlos" en función de su horizonte existencial signado por la muerte, fundando desde esta proyección el "mundo" del Dasein (que, para Heidegger, como lo menciona Bautista (18) y Kusch (235), corresponde al mundo europeo-occidental). Ahora bien, esta idea de apropiación ya no deviene un rasgo de autentificación de la existencia humana, sino una expresión de la *locación/posicionalidad* geopolítica, determinada por la apropiación/despojo regida "bajo la línea abismal", como señala Boaventura de Sousa Santos (10); de acuerdo a esta línea los "Damnes" (condenados modernos) no pueden disponer del todo de su "propiedad/autenticidad", por más de que expresen un "cuidado de sí" (como rasgo preontológico de la comprensión del Dasein). Sin embargo, este cuidado no se halla en un "mundo/totalidad" en el cual ellos tienen realmente la libertad de disponer de su muerte, de "hacerse cargo de ella", sino todo lo contrario: la "muerte", o la necropolítica ejercida desde la dominación, es la que, si se pudiese decir así, dispone de la "libertad" de sus existencias, a través de las lógicas de agenciamiento que rigen "bajo la línea abismal" en tanto aparatos de apropiación/violencia. En este sentido, el uso se convierte en un dispositivo casi consuetudinario de la condición de esclavo (y no es de extrañar que genéricamente Pablo de Tarso se "convierta" en "esclavo del mesías" e "invierta" la lógica del uso en cuanto utilización y utilitariedad como es la que define la relación del esclavo frente al amo).

"servicio" (derivada de siervo, esclavo)[5]. En este modo de obrar se expresa un "servicio" que, en cuanto "acción" o praxis vital, tonifica la experiencia plena, aurática, cosmética, premoderna o transmoderna[6], desde la "exterioridad" del esclavo, es decir, desde lo excluido por antonomasia dentro de las prácticas dominantes del sistema opresor.

En el caso del ethos barroco, la experiencia del uso cumple una función bien diferente. Uno de sus sentidos medulares es el que implica en sí misma la lógica representativa, esto es, el uso como *funcionalidad* más allá de un cuestionamiento ontológico del mundo de la totalidad conforme a estar allende una postura sobre el "ser" o "no-ser" dentro del sistema dominante (a diferencia de la figura del esclavo que, como modelo paradigmático de la llamada mesiánica, se encuentra en la exterioridad, en la exclusión radical del sistema dominante, es decir, en el "no-ser"). Aquí el uso es homologable a la ficción y, por tanto, a la asimilación de otra forma de comportamiento (ethos) u otra modelización de apariencia. En este sentido, la experiencia del uso implica un robustecimiento de la condición representativa (a diferencia de la condición fáctica mesiánica), en tanto, si se sigue la máxima agambeana, "hacer uso de la condición ficcional", donde "uso" y "ficción" llegan a ser, en su inclinación hacia la pura representación, una misma cosa. Se aprecia en demasía en el uso barroco el *no-servicio* de la decoración en tanto disposición ornamental o exceso suntuario; en cuanto posibilidad funcional de "disputa" frente a los modos dominantes, a la recarga extrema de los códigos simbólicos de los colonizadores, en relación a las formas de representación impuestas por el principio de autoridad eurocéntrico.

La manera en que se manifiesta el uso en estas dos lógicas difiere de acuerdo a si el énfasis está puesto en replegarse sobre la condición referencial (fáctica, en lo mesiánico) o sobre la dimensión ficcional (representativa, en lo barroco). En el caso mesiánico, el "hacer uso de la condición fáctica" supone un replegarse/contraerse alrededor de la condición referencial. Esta dinámica es una paradojal forma de *reducirse/potenciarse*[7]. Si se considera que el "superesclavo" (hyperdoulon) expresa paradojalmente -en este replegarse- la posibilidad de que la potencia "haga uso del acto" para quedarse como remanente, como *resto*, no debiese concebirse este acto como muestra de pasividad o servilismo, sino, por el contrario, como la única forma de relación-tensión consigo misma- que podría augurar una verdadera "toma conciencia", para "despertar", para "ver", realmente con los "ojos abiertos" como dice Pablo de Tarso. Según Agamben, en este plano se evidencia un orden impolítico (mera *potentia*), pero también, podríamos agregar, *impoético*, o sea, un "replegarse/contraerse" en función del horizonte referencial de la dimensión hermenéutica de toda comprensión simbólica, sellada por el límite indecible este materialidad y simbolización. Este umbral apunta hacia lo meramente *aesthesico* (lo cualitativo en sí), remitiendo o refractando a las distintas "aesthesis del planeta" -y no sólo a la estética eurocéntrica-, que el orden

[5] Siguiendo a Agamben, Dussel sostiene que los miembros de la comunidad mesiánica hacen "uso" de los bienes a su disposición sólo como *mediaciones* en vista de la responsabilidad mesiánica de *servicio* (Pablo de Tarso, 40).
[6] Experiencias totalmente articuladas e indivisibles de su entorno vital tanto material como simbólico.
[7] La figura mesiánica, la klesis mesiánica, muestra en este tema, en el mismo seudónimo "Pablo", cuyo significado es "pequeño", esta tendencia a replegarse/contraerse" (Agamben, El tiempo que resta, 22).

CC BY

epistémico moderno, el orden clásico del saber, *eclipsó* en el proceso de formación de la subjetividad estética (Rojas, 29; Dussel, Meditaciones). Esta práctica condujo, en el marco de las lógicas geopolíticas globales, a una progresiva clausura de la densidad peculiar de la experiencia histórica local de las diferentes culturas que fueron subordinadas durante la consolidación del proyecto histórico de la modernidad.

A nivel del ethos barroco se plasma el "hacer uso de la condición ficcional" (teatralización/escenificación/espectacularización), es decir, el "hacer uso de la potencia simbólica del orden de la representación" con el fin de "salvar" el acto; la acción en tanto afirmación de la vida. En este trance se muestra una práctica radicalmente antinómica a la mesiánica, acercándose más bien a una especie de orden *hiperpoético*, donde se hacen uso de las representaciones simbólicas del opresor que, en el caso de las culturas indígenas de "América", "sacrifican" el uso de las condiciones fácticas de su cultura "derrotada", con el fin de fortificar el "nuevo" acto, la "nueva" acción, y así poder sobrevivir y seguir resistiendo. Esta misma dinámica se presenta en el arte barroco desarrollado en Europa -estrechamente condicionado por la experiencia colonial "americana"- donde también se hace uso de las representaciones simbólicas del régimen epistémico-político imperante, inaugurado con la "razón de estado" y la "historia natural" (Foucault).

La lógica que opera tras el ethos barroco, basada en la progresiva asimilación de la vida, de las formas de acción, en la funcionalización de la vida, a través de sus formas de mediación/representación, comprende una particular manera de amplificar/aumentar -ficcionalmente- el mismo mundo de la totalidad dominante, es decir, su forma de transgresión y perversión forma parte activa en su condición de amplificación. Lo que está en juego aquí para los subalternos es paradojalmente la única posibilidad de afirmación de su subjetividad. Al contribuir por necesidad a esta forma de afirmación, lo que realiza el uso ficcional de la vida, de la experiencia subalterna, es contribuir a la estetización de este nuevo orden político-epistémico de dominación. Este fenómeno se reconoce en una situación bien precisa, exhibiendo una vía de expresión a través de las manifestaciones artísticas. Como se indicó, la "hybris" del punto cero es la figura conceptual que devela una historización precisa de las lógicas de poder, donde el sujeto de observación/enunciación -sea este el científico, el monarca o, incluso en un sentido opuesto, crítico, el mismo artista- se encuentra invisibilizado según el aura aséptica del orden epistémico de las nuevas ciencias modernas, totalmente desterritorializado de las prácticas "sensibles" (consideradas como mistificaciones o doxas). En este escenario, la fuerza crítica expresada en la irrupción de la autoría -rasgo ya inaugurado en el Renacimiento, pero consolidado con la cultura barroca-, en la emergencia de la subjetividad moderna en disputa, genera el dispositivo de tensión más radical sobre la hegemonía del punto de vista; proceso determinante en la misma configuración de la subjetividad. En este sentido, la formación de la subjetividad moderna y el punto de vista son dos caras de la misma moneda. La figura de la autoría se encuentra tanto en el artista propiamente tal como en la misma imagen del conquistador

(Dussel, 1492, 47)[8]. Ambas son emblemas renacentistas que están en la frontera germinal de lo moderno, como precuelas de la afirmación de la subjetividad barroca[9]. El autor, en tanto presupuesto esencial de la perspectiva, es quien "aumenta el mundo" y lo reconfigura (concordatio) *arbitrariamente/estéticamente* según sus apreciaciones subjetivas. En este punto, la idea de "auctor" como "aumentador del mundo" resulta ser el testimonio más patente de la amplificación del espesor estético, simbólico, del orden representacional, tanto a nivel epistémico como geopolítico.

El tema que se trasunta de estas reflexiones, en relación a la experiencia del arte en tanto experiencia crítica del orden dominante, es que la dramaticidad propiamente barroca se monta a través y sobre el canon clásico de las formas (Echeverría, La modernidad, 45). Pero si se considera como precedente al orden renacentista, éste ya es, como se dijo, un terreno en disputa, una época de transición (moderno/colonial) (Foucault, 40), en el que ya se ha emprendido una especie de *sustitución*, determinada por el ocultamiento de la experiencia colonial involucrada tras el "descubrimiento" de América -con todo el flagrante genocidio y epistemicidio a cuestas-; con la emergencia de los dispositivos epistémicos de inscripción como la ley, la letra, las lenguas imperiales, la literatura, el archivo y las cartografías coloniales (Mignolo, The Darker). Lo que se expresa en esta especie de "dramaticidad de segundo nivel" (ficcional, estética) es un efecto de *compensación* ante la inevitable pérdida de un "mundo", o de los rasgos "premodernos" -o, más exactamente, "no-modernos"- del mundo que, en el caso de los indígenas de América Latina llega a ser una única opción de salvaguardar su "experiencia histórica vencida", si se hace eco de la célebre premisa histórica benjaminiana. En este caso se busca "compensar" la "pérdida/derrota" que se muestra por ejemplo en el culto de Tonantzin/Guadalupe. Como menciona Echeverría, se pretende: "re-hacer a la Guadalupana con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree y se re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural" (Modernidad y blanquitud, 205). En esta cita se puede apreciar cómo la transferencia energética y simbólica deviene un potencial de *re-creación* poiética que es asimismo una *re-realización* de las experiencias referenciales del mundo de la vida.

Según las ideas trazadas hasta aquí, se puede apreciar que el ethos barroco opera acorde a una política compensatoria/sustitutiva que, a nivel de la experiencia de los pueblos originarios de América, *funciona* (uso como función) como complemento, como "exceso", cuya función primordial es suplir la pérdida de sus formas de vida originarias, y que en el caso del arte barroco, opera igualmente compensando la pérdida de un régimen aesthesico

[8] Aquí se expresa la firma de Cortés siguiendo el modelo real de afirmación del "yo", en el sentido del "ser-señor", del "yo-conquistador", donde el conquistador participa con la firma de todos los edictos reales del mismo "yo real".

[9] En el caso del artista, por el ejemplo el escritor, se encuentra ya en un nuevo orden experiencial en el cual se está gestando lo que se conoce actualmente como "arte" o "literatura". La individualidad de su creación, esto es, su conciencia de estar escribiendo "aislado", fuera de la comunidad en la que fluyen las experiencias vitales en tanto expresiones orales, es un indicio de un cierto *escepticismo* que está en la base del origen de la ficción, de la literatura. Como señala Oyarzún, este escepticismo no está descontextualizado de lo que él señala como el "primer ensayo de facto" donde se verifica el *espacio de la ficción* en relación al "descubrimiento" de América (14).

(aún vigente parcialmente en el Renacimiento) que va a ser cooptado (o usado ya con un afán utilitarista) por las mismas formas de dominación tanto científicas como geopolíticas, implementadas con la modernidad temprana, y que serán las bases sobre las cuales se configurará la "estética moderna" propiamente tal. Aquí todo su actuar se fundamenta en hacerse cargo de la tremenda grieta que supuso la imposición de un nuevo orden de dominación (lo que los pueblos originarios de "América Latina" denominan "pachakuti"). La dimensión hiperbólica de la multifocalidad o pluriperspectivismo, el afán de compensar lo incompensable (Echeverría, La modernidad, 26)[10], responde a este brutal cisma. Para efectos de la figura mesiánica, especialmente en lo que concierne a su imposible "afirmación" subjetiva como única opción de sobrevivencia barroca, la llamada (klesis) se caracteriza por la *nulificación* de toda diferencia. La venida del Mesías no es como dijimos: "un punto de vista desde el cual se pueda contemplar el mundo como si se hubiese realizado la redención" (Agamben, El tiempo que resta, 48), sino significa que todas las cosas están: "prisioneras del *como no*, llamadas y revocadas en el mismo gesto" (48, énfasis nuestro); esto es, en la venida del Mesías, en la klesis mesiánica: "No hay aquí además ningún sujeto que contemple y que pueda decidir su acción *como si* (pues) la vocación mesiánica traslada y nulifica sobre todo al sujeto" (48, énfasis nuestro). Lo singular de esta imposibilidad de emisión del punto de vista, de este despunte para la emergencia de la ficción/representación (según la figura del "como si"), es que el "traslado" y la "nulificación" del sujeto, en tanto pilares para la sustentación de cualquier esfera de identidad o afirmación de la subjetividad, se dan en una suerte de *dialéctica inmóvil*, asentada en el mismo lugar, en la misma condición fáctica (32). En este punto lo que provoca realmente la klesis mesiánica es un: "vaciamiento, la nulificación en la forma del *como no*, de todas las divisiones jurídico-fácticas" (39, énfasis nuestro). Por tanto, la idea cardinal que vertebra estas premisas remite a que la llamada mesiánica al nulificar las diferencias está revocando, bajo la fórmula del "como no", las divisiones jurídico-fácticas impuestas como lógicas externas, implantadas como formas de dominación. Se debe pensar entonces que estas diferencias representan formas de abstracción, modos de representación de lo existente (donde las divisiones nomísticas son la encarnación por antonomasia de estas formas de abstracción). Por lo tanto, la llamada mesiánica, instituida a través del tiempo mesiánico, expresa claramente el sentido de una "división de la división", explicitando con este distingo que toda diferencia, en tanto división de lo real, es una construcción, un artificio, que la klesis mesiánica puede radicalmente nulificar. De este hecho se desprende que el tiempo mesiánico sea una forma de "resto", un "tiempo que resta". Bajo estas consideraciones se aprecia la distinción y oposición que existe entre la lógica barroca, basada en la compensación como forma de afirmación de la identidad, y la mesiánica, sustentada en la idea de recuperación o rescate mesiánico, asociado a la noción de "resto". Aquí no hay compensación/exceso barroco sino recuperación/resto mesiánico.

[10] Bolívar Echeverría señala que las lógicas de los pueblos originarios son lógicas de lo *insustituible*, de lo *incompensable*, pues en su orden epistémico no existe realmente algún tipo de alteridad, ya que no existe realmente ningún tipo de "división" dentro de su cosmovisión, siendo así todos los procesos "históricos" parte de la misma "renovación" de los ciclos naturales. Por lo tanto, es prácticamente insustancial una noción como la de "innovación" (cuasi creación ex nihilo).

Esta forma de nulificación mesiánica de la identidad adopta una expresión concreta a nivel de la anulación de la autoría. Es imposible aquí plantear siquiera la posibilidad de una construcción "arbitraria" del mundo (la idea de un autor en cuanto "creador" o "productor de mundos"), una amplificación -aunque sea forzada- del orden estético de la representación, pues el replegarse sobre la condición fáctica o referencial implica, bajo la klesis mesiánica, que el sujeto deja de disponer ya del "como si" de la posibilidad fictiva, al abandonar las semejanzas con las cuales organizar un nuevo orden ficcional de existencia (49). Así, esta nulificación de la autoría supone la expresión de una suerte de *onomatesis*, en la que: "*signum* y *res significata* son similares en la parábola mesiánica puesto que en ella la cosa significada es el lenguaje mismo" (50, énfasis del original). Esta manifestación es palmaria de la lógica de acción (o revocación) del evento mesiánico, donde la autoría, en tanto figura icónico-paradigmática de la subjetividad moderna (especialmente desde su apogeo barroco), queda completamente anulada, pues lo remanente, el "resto", es la imposibilidad manifiesta de: "coincidir consigo mismo" (58), quedando siempre un saldo entre "toda identidad y ella misma" (57).

Esta revocación de la llamada mesiánica se expresa, a través del tiempo mesiánico, en una modalidad bien precisa de este replegamiento fáctico. Lo que el tiempo mesiánico desencadena es que el tiempo profano (chronos) comienza a *contraerse* y por lo tanto a acabarse (69). Este efecto produce necesariamente que el modo de contraerse sea una forma sui generis de *contrastarse*. El tiempo cronológico es el de la abstracción: el tiempo vacío y homogéneo que Benjamin (Uber den Begriff) vinculaba a las fuerzas irrefrenables del progreso. Sin embargo, el tiempo mesiánico, que es asimismo el tiempo que infiltra la cesura, la división de la división "durante" la klesis mesiánica, es quien puede desmontar al tiempo cronológico -que es el "tiempo" de nuestra representación del tiempo-, siendo éste el tiempo: "en el que estamos (aunque) nos separa de nosotros mismos, transformándonos por así decirlo en *espectadores* impotentes de nosotros mismos" (Agamben, El tiempo que resta, 72). Ser espectadores impotentes, en términos mesiánicos, es similar a no tener un punto de vista verdadero, es decir, una perspectiva auténtica que pueda ser vinculada con la forma de ser que realmente se es. De aquí que el tiempo mesiánico sea: "el tiempo que somos nosotros mismos" (73), o sea, el momento trascendental en el que paradojalmente ser espectador auténtico equivaldría, en el mismo instante en que opera la "inversión radical" del orden de lo dado, de lo hegemónico, a dejar de ser espectador, o sea, devenir "punto cero" de la representación[11].

Es en este preciso instante cuando se devela el principio de la ley. Como se indicó, la ley resulta ser por antonomasia la esfera de la división y la abstracción[12]. El punto nodal de esta cuestión es que la acción de la ley no es inocua ante el ámbito de la subjetividad. Como señala Agamben: "las particiones del nomos pasan también al interior del hombre que, bajo la acción de la ley, se escinde en sí mismo" (55). En consecuencia, la acción del tiempo mesiánico, la contracción o replegamiento a través de la tensión del sí mismo frente a la

[11] Ver nota 4.
[12] Agamben señala explícitamente: "el principio de la ley es la división" (54).

CC BY

forma vacía del tiempo cronológico y de la ley que cohabita en él, comporta a que la división mesiánica se introduzca en la misma partición nomística (de la ley), haciendo que el "resto", que hemos esbozado más arriba, sea en: "sí mismo la capacidad de superar las diferencias" (56). Toda esta argumentación desemboca en que la modalidad de la contracción sea una forma especial de *contrastación aesthesica*. Donde la única "diferenciación" de lo cualitativo, de lo meramente referencial -ajeno a todo dispositivo representativo- sea paradojalmente la de *lo común* que porta la noción de "resto". Con esta idea se resalta que tras la "división de la división" (tras la división mesiánica de la ley, que es en sí misma por excelencia división), siempre queda un resto que resulta ser lo común, lo basal; lo único que garantiza la *singularidad irreductible* de todo lo existente (aunque sea alejado de la noción de "identidad"). Es en este específico sentido que anteriormente se sugirió la noción *impoética* para remitir al "punto cero de la representación", si se examina exclusivamente la noción de "diferencia" supeditada al campo de la "representación" y, por tanto, de la representación por antonomasia como es la ley, y al "punto cien de la diferenciación", si es que por "diferencia" entendemos al *diferencial aesthesico primario*, distanciado aún completamente de la representación, y por ende, siendo simple patencia del vaciado sobre lo meramente referencial en tanto *contrastación aesthesica*[13].

No es de extrañar entonces que Pablo de Tarso se convierta en el "esclavo del Mesías", pues en la figura del esclavo -que después con el advenimiento del mundo moderno se racializará expresamente en la figura de los esclavos negros- se encarna un patrón extremo de *contraste*. El esclavo, por ser constituido básicamente como una proyección de la naturaleza, del mundo del *oikos* (Buck-Morss, 25), expresa -aunque fuese en un mínimo grado como una figura para pensar lo humano, o más bien como el "punto indecible" de ese pensamiento- el escalafón más bajo en la cartografía del poder, en el sentido de no poseer "mundo" (en realidad de no ser humano[14]). Se convierte así en una figura limítrofe, rayana en lo "irrepresentable", esto es, donde la "acciones humanas"[15] se diluyen y confunden, pues no tienen el "piso mínimo" de distinción para ser representables, llegando a convertirse en una especie de "punto ciego", de dimensión abismática del mundo moderno/colonial en tanto puntal de una noción como la de "naturaleza inhumana". De esta suerte, la figura del esclavo evidencia, como patrón de contraste aesthesico, la última frontera, desde lo más "bajo", lo más hondo e inferiorizado[16], las posibilidades de ser y actuar frente al sistema dominante, al poder de la ley imperial (en el caso de Pablo, del imperio romano, y en el del ethos barroco, del imperio español). Es en esta específica esfera

[13] Esta idea se asienta, como vimos, cuando se asume la contracción mesiánica como un "confrontarse consigo mismo", en una condición que no implica "un cambio de lugar ni de forma". Es bajo estos criterios teóricos que se sustenta esta operación de contrastación aesthesica.

[14] Esto es lo que Fanon (Los condenados), como Maldonado-Torres (Sobre la colonialidad) designan como "Damne", como condenado.

[15] Ver nota 10.

[16] Castro-Gómez analiza esta situación específicamente en el Virreinato de Nueva Granada, donde negros e indígenas representaban, en tanto esclavos o seres inferiorizados, el escalón más bajo dentro de la jerarquía social, conformando uno de los polos extremos de *contrastación* socio-racial (el otro, evidentemente es el representado por la blancura peninsular), llegando incluso a considerar, por ejemplo, la "contaminación" con sangre negra, como un acto imposible de "redimir" (75).

de acción que la contrastación aesthesica ("contracción mesiánica") puede evidenciar su verdadero tenor, su auténtica radicalidad, al confrontarse en torno a la ley y al orden de la propiedad (Agamben, El tiempo que resta, 36)[17].

Resistencia barroca y re-existencia mesiánica

Bolívar Echeverría sostiene que el ethos barroco no es un ethos revolucionario en busca de un "más allá" o "futuro posible", sino de un "más allá" imaginario (ficcional) de un *hic et nunc* insoportable, el cual sólo a través de su transfiguración, de su teatralización, puede ser en parte tolerable. Este autor arguye que en el pensamiento de Benjamin sobre el concepto de la historia se aprecia que la idea de "revolución" sería la liberación del presente de un "tiempo actual" (Jetztzeit) que, aunque dirigido al futuro, no se encuentra sacrificado a él, a diferencia del ethos barroco que sí *sacrifica* el "tiempo-ahora" (hic et nunc) del *valor de uso* en pos del tiempo futuro del valor de cambio de la acumulación capitalista (Echeverría, Benjamin, 52). La noción de uso asume una de las categorías centrales del pensamiento de Marx, según la apreciación de Echeverría, como es la de valor de uso (Gandler, 270). En el contexto de la conquista de América esta categoría experimenta un tipo de lógica sacrificial, donde su condición ficcional (o prototípicamente ficcional (Bataille, Hegel)) es idéntica a su valencia como ethos barroco. Esta categoría se muestra como una ficción sacrificial similar a la idea de erotismo expuesta en la célebre sentencia batailleana: "la aprobación de la vida aun dentro de la muerte" (Echeverría, La modernidad, 39), posibilitando vivir la destrucción de lo cualitativo (del valor de uso) como acceso a la creación de *otra dimensión,* cuyo signo distintivo es ser *retardatoriamente* imaginaria -diferidora de lo cualitativo- en vez de constituirse en un vehículo más de la aceleración de la modernidad capitalista (39). O sea, el "mundo" barroco es un mundo de resistencia, aunque se manifieste paradójicamente como afirmación de una "experiencia ya vencida", en la medida que es un mundo retardatorio, un "espacio" contenedor de lo cualitativo del valor de uso, es decir, de la reafirmación de la forma natural, de la vida de la comunidad, conforme al modo de su reproducción social (Echeverría, La forma natural). Se da aquí, en suma, un mundo en el que se ha implantado la destrucción de lo cualitativo por la imposición de la acumulación capitalista (Echeverría, La modernidad, 37)[18]. De esta forma es como lo barroco expresa una *estetización exagerada* que busca subvertir la lógica tacaña de la administración capitalista (13), siendo su parodia, su derroche, su "decoración absoluta" como decía Adorno (45), una forma de emancipación de todo servicio en cuanto tal; donde la idea de "servicio", como se mencionó más arriba, corporiza una forma de pura sobrevivencia, una estrategia de supervivencia en algo así como la "vida después de la muerte" (54). Se muestra en esta tesis una forma vacía, una "forma absoluta", una "pura forma" (en vez de "forma pura"). Esta orientación es opuesta al "servicio" mesiánico mencionado, en el que se presenta la condición más radical de "vivencia" (en franca

[17] El ejemplo paradigmático es el de la orden monástica de los franciscanos (Agamben, Altísima).

[18] Esta misma lógica de destrucción e imposición se evidencia, según Echeverría, en la práctica de la Malitzin (malinche), pues ella encarna, con su "traducción imposible", un primer ejemplo de mestizaje cultural en el que se lleva a cabo la "afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno" (La modernidad, 25).

oposición a la sobrevivencia barroca) y por lo mismo, se alude a ella en su indisociable conexión con el peligro, con la muerte, con el fin, justamente lo prescrito por la noción de "tiempo ahora" benjaminiano como "tiempo del peligro". Mientras el "no-servicio barroco", o sea, la decoración absoluta, resulta ser una "negación" o "eclipsamiento" de la muerte/destrucción con el fin de poder sobrevivir, expresando la teatralización del tiempo del aquí y ahora de los valores de uso de una comunidad, el "servicio mesiánico" afirma la vida hasta llegar incluso a morir en la radical manifestación de ésta. El mesianismo es, en este sentido, la superación de la propia vida en pos de la comunidad, del bien común, y no sólo la sobrevivencia de la "forma natural" de la reproducción social.

En el primer caso se busca la *re-existencia mesiánica* conforme a la salvación de la memoria histórica expresada a través de la comunidad mesiánica. En este hito ya se evidencia el paso de la nulificación de la subjetividad individual en aras de la afirmación colectiva. Efectivamente, el tiempo mesiánico del aquí y ahora en cuanto tiempo por antonomasia de la recapitulación (Agamben, El tiempo que resta, 79), es decir, donde cada momento del pasado puede ser recuperado, ser citable[19], advierte que el repliegue en lo fáctico, la contracción mesiánica y la contrastación aesthesica, no se manifiesta sólo a nivel de lo que *es* sino también de lo que *ha sido*[20]. Por lo tanto, el tiempo mesiánico se consuma, como señala Dussel, con: "aquellos que afrontan la Ley (…) son los que abandonan el mero "tiempo cotidiano de la ley" (…) e irrumpen en otro mundo, en otro *eon*, desde la Exterioridad de la Ley, desde los tenidos por *nada*" (Pablo de Tarso, 21, énfasis del original)[21]. En este pasaje se observa que la comunidad mesiánica, que no es toda la

[19] Oyarzún argumenta que cada momento del pasado puede hacerse *citable*, puede ser una cita en la que se convoca todo el devenir histórico (16). Y como señala Agamben en relación a la figura de la cita, pues ésta muestra que entre: "las generaciones pasadas y la nuestra hay un pacto de secreto encuentro" (El tiempo que resta, 136).

[20] En la noción *imagen* (Bild) benjaminiana se expresa esta constelación de tiempos históricos. Como lo enuncia Agamben: "Bild es pues para Benjamin todo aquello (…) en lo que un instante del pasado y un instante del presente se unen en una constelación, en la cual el presente debe reconocerse como significado en el pasado, y en la que este pasado encuentra en el presente su sentido y cumplimiento" (El tiempo que resta, 138). La noción de *aura* planteada por Benjamin, según Didi-Huberman, también remite a esta idea, en el sentido de ser la "señal" de una paradojal experiencia, en la que se encuentra simultáneamente la presencia (presente) y la pérdida (pasado), por lo que se convierte en una "imagen" de la función de la memoria y, por tanto, de la experiencia histórica misma (76).

[21] Para Dussel, es desde la figura de los esclavos, o sea, de la exterioridad del sistema ("los tenidos por nada"), desde donde, siguiendo a Pablo de Tarso y en diálogo con Agamben, se fragua la categoría de "resto". Sin embargo, Agamben, citando a Foucault, señala que esta parte de la plebe, del pueblo, no representa en realidad una exterioridad respecto de las relaciones de poder, sino más bien una mera indicación sobre sus límites, sobre su reverso o contrapartida. Esta misma idea es la que, siguiendo una lógica eurocéntrica de acuerdo a su lectura moderna, desarrollan Hardt y Negri (Commonwealth) cuando aluden a las prácticas de antimodernidad como el inevitable reverso de las de modernidad. En cambio, para Dussel esa plebe tuvo siempre un momento de cierta "exterioridad" en tanto "*más allá*" de la dominación intra-sistémica, siendo entonces a partir de esta exterioridad relativa desde donde se debe afirmar la sede de un nuevo poder (no moderno, no eurocéntrico). Así, el pueblo presenta en realidad dos partes -y que la división mesiánica no hace más que desvelar-, una, vinculada con su alienación dentro del sistema de la totalidad (aquí tendría cabida toda la problemática de la cultura de masas, de la industria cultural, de la sociedad del espectáculo, que la teoría crítica europea desarrolló ampliamente durante el siglo XX), y otra, asociada con un resto de

comunidad política, se constituye como tal cuando se visibiliza (*contrasta*) en su plenitud, al abandonar el tiempo cronológico de la ley e "ingresar" en el instante del *kairos* (tiempo mesiánico), encarnando la noción de "resto" y con ello el verdadero sentido que porta la categoría de pueblo. En tal sentido, la idea de *redención*, cuyo significado etimológico conlleva la premisa del pago de rescate de los esclavos para la obtención de su libertad, presupone el momento en que: "una parte de la comunidad política (el "resto", "el pueblo" como plebs) ha sido rescatado (redimido)" (Dussel, 2010: 36)[22]. Se puede ver así cómo, a partir de la experiencia histórica de la comunidad, a través de la figura del pueblo mesiánico, nunca puede existir una cabal *asimilación* a ningún orden dominante. Éste siempre lo es sobre la base de la ley, de la abstracción, es decir, sobre la falsa división de lo real subyacente a cualquier dispositivo representativo[23]. En este sentido, lo mesiánico es una recuperación de lo indivisible, del resto, de la "división de la división" que, en otras palabras, no es más que la nulificación de toda división arbitraria, o, por lo menos, la explicitación de su artificio que, bajo el orden clásico del saber, va de la mano, aunque en una agonía permanente, con el simulacro representado por la misma cultura barroca[24].

De acuerdo a esto se ha dicho que la *resistencia barroca* no borra la contradicción impuesta con la superposición de un nuevo orden dominante, como es la modernidad capitalista, sino más bien la reconoce como inevitable (Echeverría, 2000: 40)[25]. En este caso, el "tiempo-ahora" transfigurado, estetizado, exhibe su retardación, su forma especial de permanencia, como evidencia de la "destrucción" que, a diferencia de operar en el sentido de una contracción y contrastación mesiánica, funciona en virtud de una especie de *estiramiento* que en su avatar desemboca en un plegamiento ornamental, configurando su dimensión amplificativa, su intrínseca estética barroca, su inevitable asimilación -en el seno mismo de la llamada "herida colonial" implicada en el ethos barroco- a una *dilación* del final, a un diferimiento de su lógica catastrófica. En este contexto se manifiesta su resistencia/sobrevivencia -donde estética y resistencia exhiben un mismo núcleo congregante-, al no poder ejecutarse como única fuerza revolucionaria inmanente de la historia la "interrupción mesiánica" presente en la dialéctica en suspenso de Benjamin (La

---

"exterioridad", que es desde donde puede emerger cualquier posibilidad real de liberación y de transformación del sistema vigente (Cultura imperial, 212-213). Es desde aquí entonces, a partir de la exterioridad del sistema vigente, que se puede manifestar según Dussel (20 tesis) la *hiper-potencia* (o "hiper-poder" creativo como tesis central de la Política de la liberación (Dussel, Pablo de Tarso, 23)) que, como se puede apreciar, tiene nexos directos con la categoría del "hiper-esclavo" (hyper-doulon) expuesta más arriba, en relación a la idea de despertar ("abrir los ojos") como "sujeto político" tras el desprendimiento de la acción dominadora de la ley o del sistema de la totalidad (58).

[22] En estos mismos términos, Agamben apunta sobre la idea de pueblo como aquel que: "en el instante decisivo el pueblo elegido -todo el pueblo- se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo" (El tiempo que resta, 60). Este *no-todo*, para Dussel, es el fundamento de la exterioridad (ver nota 25).

[23] En este asunto resuena, aunque en una esfera mucho más restringida de la tratada aquí, la noción del "reparto de lo sensible" propuesta por Rancière (Política, policía), precisamente como "reparto de la totalidad".

[24] La cultura barroca es precisamente aquella que no puede anular las divisiones, sino simplemente ficcionalizarlas, transgredirlas en cuanto simulacro como *pliegues* (Deleuze, El pliegue). En este sentido, el pliegue es el simulacro de cualquier división.

[25] Esta contradicción es la que Echeverría considera como la primordial que sostiene a todas las demás contradicciones del mundo moderno (La contradicción, 7).

CC BY

dialéctica en suspenso). Se patentiza así, como afirma Echeverría en relación a la "puesta de escena absoluta" de los indígenas, una dimensión basal de simulación; en este caso, de ser europeos: "'poniendo en escena' lo europeo, los indios asimilados montaron una peculiar representación de lo europeo. Era una representación o imitación que, en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original (…) una representación que ellos ya no podían *suspender* o *detener*" (Modernidad y blanquitud, 191). Este pasaje devela cómo la asimilación emprendida es tan cabal que vida y representación se coimplican, siendo ya imposible encontrar una "salida" a esta "puesta en escena absoluta". Evidentemente se constata aquí la total antinomia frente a la consumación mesiánica del final (Agamben, El tiempo que resta, 72), surgida de la "interrupción del aquí y ahora del tiempo profano" (77).

En suma, frente a la dinámica capitalista, el ethos barroco pone en obra su lógica de resistencia mediante la *aceptación/asimilación* en la figura del *"como si" ficcional* frente al "otro invasor" corporizado en las leyes de acumulación y circulación capitalistas. En este acto se declara una sui generis forma de *apropiación* de este orden económico, a través de la reconstrucción/recreación del valor de uso "sacrificado" en un *segundo nivel* (Echeverría, La modernidad, 46), o sea, un "uso" que se hace *funcional* al sistema económico como única forma de sobrevivencia. En este acto se evidencia la contradicción insoluble observada por Echeverría entre el valor de uso de un producto orientado a sus propiedades reales, orgánicas, estrictamente cualitativas de afirmación de la vida comunitaria, de la reproducción social, y la del valor de cambio como aparato de acumulación capitalista, en tanto forma de abstracción desligada completamente de su sustancia cualitativa, constituida simplemente como una cuantificación operativa (La contradicción del valor, 14). Lo que sucede en este proceso entonces es que, si el valor de uso figura lo referencial, lo cualitativo por excelencia, la producción abstracta de valor de la acumulación capitalista no es más que una *duplicación* a un segundo nivel -al igual que la lógica de las ficciones que modelan una realidad referencial primaria sobre la que se pueden configurar como tales-; duplicación que no es más que un espacio abstracto de *condensación* de energía productiva (13-14). Este rasgo exhibe la dimensión meramente representativa del orden del capital, condiciéndose íntegramente con la lógica barroca cuya caracterización primordial es precisamente ser una permanente: "reafirmación del fundamento de toda *consistencia* del mundo" (Echeverría, La modernidad, 46, énfasis nuestro)[26]. Este segundo nivel de presencia existente en el valor capitalista es un: "proceso de reproducción de *consistencia* sólo operacional o abstracta de una sustancia" (La contradicción del valor, 13, énfasis nuestro). En este punto se observa lo argumentado en las páginas precedentes sobre la sobrevivencia tanto a nivel de la producción material de la vida, expresada contradictoria y agónicamente en la asunción de la valoración abstracta, meramente *operacional* de la

[26] En este aspecto es que constela la lógica artística barroca al tratar de escenificar (mise en scene), en última instancia, tras el dispositivo del "punto de fuga", el *desfondamiento* de todo fundamento (des-fundamento); del fundamento sobre el que se asienta la emergencia de cualquier sistema en tanto totalidad dominante. En el caso de la lógica mesiánica lo que predomina es la constatación de un *a-fundamento*, en el sentido de lo *an-árquico* (*arje* o fundamento), presente, por ejemplo, en la noción de *stasis* (rebelión civil) desarrollada por Agamben como lógica anárquica, meramente impolítica.

CC BY

lógica de acumulación capitalista, como asimismo de los códigos simbólicos de los dominadores o del orden geoepistémico impuesto por la modernidad naciente (esferas totalmente complementarias e irreductibles). El ethos barroco se configura pues como un orden meramente operacional o lo operacional por antonomasia. Este mismo sentido es el que adopta en su manifestación extrema el orden de la ficción: lograr eclipsar lo cualitativo, lo aesthesico del mundo de la vida (que es lo que se vincula directamente con el universo de los valores de uso) para configurar, para modelar artísticamente, técnicamente (concordatio), la consistencia del espesor estético del orden de la representación. Así, el orden capitalista, según su dinámica intrínseca, conforme a su dimensión operativa, se fundamenta siguiendo el mismo *modus operandi* que el orden ficcional. El ethos barroco resulta ser el inextricable espacio de testificación de este ominoso maridaje, del oscuro fondo ficcional que envuelve al orden capitalista.

El paradigma mesiánico, en cambio, en su contrastación frente al orden capitalista, opera de acuerdo a una lógica de *des-prendimiento*[27], por medio de la *revocación/inasimilable*, a través de la figura del *"como no" fáctico*, expresando con ello una especial forma de *expropiación* de toda propiedad jurídico-fáctica. El uso mesiánico, esto es, el uso referido al trato de lo singular e intransferible, de lo aesthesicamente contrastado frente a toda sustantividad jurídica -vinculada desde sus orígenes romanos al dominio de la propiedad económica- es el que permanece en: "la forma del *como no* (que) significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso" (Agamben, El tiempo que resta, 35, énfasis nuestro). De esta manera es que se puede captar en su radical hondura la llamada mesiánica según su íntimo lazo con el derecho y lo económico al postular que: "ser mesiánico, vivir en el mesías, significa la *expropiación*, en la forma del como no, de toda propiedad jurídico-fáctica" (35, énfasis nuestro). Lo que en esta cuestión se debe subrayar es la paradojal forma de "operar" presente en el evento mesiánico. A diferencia de la lógica barroca en la que su retardamiento, su dilación, conforman una permanencia *sustituyente* (forma compensatoria), una estancia en la pura operatividad de la abstracción, cuya manifestación extrema es la ocupación del espacio como lugar de representación (Echeverría, La modernidad, 42), la permanencia mesiánica muestra a su vez su contrasentida permanencia *inoperante*, es decir, un quedarse en el "nosotros mismos", en el lugar donde ya no existen semejanzas (Agamben, El tiempo que resta, 47-49). Aquí su singular e irrepresentable forma de "operar" se da a partir de su condición *desobrante* (su dimensión impoética), cuya expresión radical es el pro-vocar (en el sentido de "vocación", de llamada mesiánica) la inoperancia de las divisiones de la ley (58), tanto en el orden jurídico como en el económico.

[27] Que expresa realmente la idea de *de-linking* desarrollada por Mignolo (Delinking), y que dentro de la red modernidad/colonialidad encuentra en la figura de Enrique Dussel (Filosofía de la liberación), específicamente en su elaboración de la categoría de exterioridad (proveniente del pensamiento de Levinas), su fundamentación teórica más sólida.

Rehistorización de lo mesiánico y lo barroco en el contexto latinoamericano

En la problemática de la rehistorización crítica hay que ir más allá de lo que se presume a simple vista. Esta premisa es la que plantea Dussel cuando observa que además de la gran riqueza cultural de los pueblos originarios de América se debe indagar en la lejanía de los pueblos semitas para comprender el influjo cultural arribado con los conquistadores (Iberoamérica, 82)[28]. Esta reflexión sitúa en primer plano uno de los asuntos centrales que ha sido bosquejado en las páginas previas. En la conformación de las comunidades judías "mesiánicas" (cristianas) durante los primeros siglos de la era común se produjo una intensa pugna frente a las políticas imperiales provenientes de Roma. Ya en el siglo IV D.C con la incorporación del cristianismo como religión oficial del imperio bajo el reinado de Constantino, se produce una primera *inversión* de las temáticas que la filosofía política contemporánea ha desarrollado en su interpretación de las cartas de Pablo de Tarso, al ser éstas uno de los testimonios cruciales sobre los fundamentos críticos expuestos en favor de las comunidades políticas disidentes del imperio romano en tanto pilar fundamental de la organización político-jurídico occidental.

Desde el punto de vista crítico-filosófico, lo que se manifiesta tras esta primera inversión es que la cristiandad oficializa el dogma de la ley cristiana acorde a un mismo régimen que el del orden político-jurídico imperial, caracterizado por la validación de la abstracción de la ley en todo su espesor representativo. Se expresa siguiendo esta lógica una fetichización de la ley y con esto de la misma legitimidad del sistema dominante. El asunto cardinal expuesto aquí es que se absolutiza la ley por sobre la misma vida humana. En este sentido, las comunidades mesiánicas a las cuales se refiere Pablo en sus cartas fueron en los albores de este sistema manifestaciones expresas de la *exterioridad* al orden dominante, pues para ellas la ley no podía ser el criterio último de justificación de las acciones humanas, sino que ésta provenía del ser humano mismo, es decir, de la certeza, de la convicción (*emunah*), anidada en el seno de la comunidad crítica (del "resto"); de la colectividad que se rebela frente a las injusticias de la ley -como ejemplarmente lo muestra la muerte de Cristo, representando con ella la consumación de la injusticia en la aplicación misma de la ley-, y que se reconoce, en su repliegue, como el sujeto protagónico de la transformación histórica[29].

Evidentemente que esta subsunción del cristianismo primitivo o mesiánico por parte de la cristiandad imperial no se consumó del todo, impidiendo abortar las ideas medulares que lo

[28] Dussel señala al respecto que: "el filósofo -que busca los fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano- deberá aún retroceder hasta la alta edad media, (hasta) la *comunidad primitiva cristiana* en choque contra el imperio, el pueblo de Israel dentro del mundo semita" (Iberoamérica, 82, énfasis nuestro).

[29] Dussel menciona, haciendo un parangón con América Latina, que: "Esa *creencia*, esa *fe*, esa *confianza*, esa *fidelidad* intersubjetiva es una fuente *nueva* de *justificación* y es auto-referencial. No es ya la *justificación por la Ley* que ha dejado de tener vigencia (*Las leyes de los Reynos de las Indias* de 1681 para Nueva España en el proceso de la independencia), sino la *justificación por la fe* "del" pueblo "en" el pueblo mismo que se auto-afirma como agente de transformación histórica" (Pablo de Tarso, 20, énfasis del original). En este pasaje se aprecia bien cómo la idea de *auto-afirmación* se condice directamente con la de *auto-referencialidad*, es decir, con un *desprendimiento* radical de las prácticas abstractas y representativas del orden de la ley.

sustentaban. Una serie de cismas y levantamientos populares durante el Medioevo y la temprana modernidad es el claro testimonio de aquello, como, por ejemplo, las manifestaciones religiosas del joaquinismo, de los anabaptistas y de las revoluciones campesinas lideradas por Thomas Müntzer. En este sentido, se puede apreciar que dentro de la cristiandad siempre hubo un "resto" crítico portador del germen de las disputas por la justificación y legitimación de las acciones humanas. La piedra angular aquí es que con el "descubrimiento" de América, y con lo que para muchos es realmente el acontecimiento fundante de lo que se pudiese llamar "occidente", se produce una *segunda inversión* de esta imposición forzada existente en el vínculo íntimo entre ley político-jurídica y ley religiosa (el *leitmotiv* de la espada y la biblia). Por lo tanto, con la colonización de los indígenas se da una nueva *amplificación* en esta inversión (duplicándola) de las prácticas de *anulación*, y más aún, de exterminio genocida, epistemicida y ecocida, de los oprimidos, excluidos, colonizados, racializados, etc. En suma, esta "inversión duplicada" se comporta como una inversión en "dos versiones" (en dos momentos históricos diferentes, pero bajo una misma constelación histórica, si se acepta la idea de Agamben de "constelación histórica" proveniente del pensamiento de Benjamin), claro que con "víctimas" totalmente "exteriores" al imaginario simbólico-cultural de la cristiandad, donde por primera vez éstas se conciben como totalmente *dispensables*. Este supuesto es el que se inscribe en la idea de "colonialidad del poder" y de "raza" en tanto dispositivos cruciales para la formación del sistema-mundo capitalista (Quijano, La colonialidad). Se observa en este proceso una doble valencia del apremio imperial implicado en la temática de la soberanía política. Una, asociada a la "diferencia imperial" que se da a nivel de las primeras comunidades de cristianos en el seno del imperio romano, y una segunda, en cuanto "diferencia colonial/imperial", invocando el nuevo sentido del estatus *cualitativo* del colonialismo moderno, bajo el primado de la *dispensabilidad* de los sujetos "bárbaros", "exteriores", requeridos por la lógica de acumulación capitalista indisociable a la invasión y conquista de América.

Teniendo en consideración este contexto se puede observar que en occidente se lleva a cabo un proceso de secularización, en el que la cristiandad como lógica dominante, como totalidad de un "mundo" expansivo -tanto en pugna como en retroalimentación con otras grandes civilizaciones no occidentales-, busca imponer su misión "evangelizadora" por los diferentes territorios del orbe, coincidiendo con la práctica distintiva de la modernidad en tanto implantación forzada de la "civilización", el "desarrollo" y la "democracia" igualmente a escala global. Lo que se seculariza es la autopercepción de superioridad que distingue a ambas lógicas históricas. Con la conquista e invasión de América se provee del escenario necesario para la emergencia del ethos barroco, cuyo rasgo distintivo es la imposición violenta de un nuevo régimen económico-jurídico, basado en la explotación y esclavización tanto de indígenas como de población negra de origen africano. Como se dijo, aquí sí que se podría hablar con propiedad de la consumación de occidente en tanto surgimiento del sistema-mundo moderno/colonial, donde el capitalismo mundial, el derecho internacional y el racismo moderno convergen bajo un mismo horizonte de sentido

impositivo[30], cuya coalescencia se convierte en la materia prima de lo que se llamará occidentalismo (Mignolo, The Geopolitics).

Dentro de esta historización latinoamericana se advierte que la lógica barroca sólo representa una primera fase dentro de las lógicas de liberación, caracterizada por la mixtura inestable entre resistencia e integración (Arizmendi, Bolívar), donde se enfrenta el impacto que significó el proceso de conquista. En esta etapa no se puede evidentemente afirmar una lógica "revolucionaria", una ruptura frente al orden hegemónico dominante[31]. En esta coyuntura es donde se debiese reconsiderar al ethos romántico surgido posteriormente al ethos barroco. Aquel no debiese ser simplemente comprendido, como lo propone Echeverría, como un ethos de "signo contrario" frente al ethos realista (que es aquel que se acopla a la producción capitalista asociada con la modernidad protestante (Modernidad y capitalismo, 164)), es decir, un ethos que se encuentra ya montado sobre el ethos capitalista, pero que busca redireccionarse sobre lo cualitativo de los "valores de uso". Se expresaría aquí entonces una gravitante diferencia frente al ethos barroco cuyo rasgo central es precisamente su pugna irresuelta ante la instalación misma de la producción capitalista. Evidentemente que entre ambos ethos ha transcurrido un lapso de tiempo dentro del proceso de historización de la modernidad/colonialidad como asimismo una tenaz pretensión secularizadora. Un análisis pertinente de esta problemática no puede prescindir de una específica contextualización. En efecto, se puede subrayar que sólo a partir de esta segunda fase de la modernidad puede surgir realmente una idea fuerte de "crítica" como la propuesta por el ethos romántico, cuya arquitectónica se asocia a una "imagen" panorámica de la totalidad cristalizada ya con la modernidad ilustrada, específicamente con la emergencia de la "conciencia histórica moderna". Este escenario es el que actúa alrededor de las crecientes y cada vez más invasivas prácticas de dominación, como se aprecia por ejemplo con las reformas borbónicas en América Latina y sus nuevas prácticas biopolíticas de un capitalismo cada vez más incisivo. Este fenómeno trajo una serie de revueltas e insurgencias indígenas y populares luego de transcurrido el "primer acto" que representó la modernidad temprana, el denominado "drama barroco" mencionado por Echeverría (La modernidad, 51).

Si seguimos en este punto la argumentación de Löwy, se puede comprender mejor lo que realmente significa el *ethos romántico* (o "neorromántico") encarnado en la obra de Benjamin, en la revalidación de lo olvidado, en la historia de los vencidos[32] (rescate y

[30] Cfr. Quijano (La americanidad), Wallerstein (Análisis de sistema-mundo), Schmitt (Nomos de la tierra).

[31] Arizmendi señala que es una *contradictio in adjecto* pensar la figura de los *ethe* postulada por Echeverría como un comportamiento de orden revolucionario (a través de un supuesto "ethos revolucionario"), pues los ethe sólo exhiben un carácter inercial o automático en función de su condición histórico-cultural de sobrevivencia (Bolívar, 62, nota 57).

[32] Aunque Echeverría en "Walter Benjamin: mesianismo y utopía" coincide en la importancia que tiene en la obra de Benjamin tanto la dimensión utópica como la mesiánica, no es tan clara su apreciación en "Modernidad y blanquitud" en la que se abandera más bien por el lado del materialismo histórico. Löwy es quien ve una interdependencia irreductible entre ambas esferas, esto es, entre teología y marxismo (Walter Benjamin). No se debe olvidar que la obra de Benjamin muestra precisamente la constelación existente entre lo barroco, el romanticismo y su idea radical de "crítica", por ejemplo, en sus obras tempranas como en "El concepto de crítica en el romanticismo alemán" y en "El origen del drama barroco alemán". De aquí que el

recapitulación mesiánicos), aunque ya totalmente coimplicada con la lógica capitalista, en la instalación de la *segunda modernidad* o "modernidad propiamente tal" según los canónicos parámetros eurocéntricos[33]. La reflexión benjaminiana representa una figura crítica crucial en este aspecto, pues no sólo fue una de las pocas que se interesó por los pueblos originarios de América Latina, especialmente de la región de México (quienes también formarían parte de "los vencidos" de la historia) (Löwy, El punto de vista), sino también, según la lectura de Löwy, una que anticipó teóricamente los importantes fenómenos histórico-políticos en América Latina durante la década de los 60 vinculados con la teología de la liberación (The War of the Gods; Marxism)[34].

En esta manifestación histórica concreta se plasma cómo se puede entroncar lo que a todas luces parecía inverosímil según el imaginario ilustrado (secular) de la izquierda marxista europea. Se encarna en ella la premisa benjaminiana de un "vuelco" (Umschlag) recíproco, de un traspaso incondicionado y, por tanto, sólo artificialmente separable[35], entre mesianismo y anarquismo, entre teología y materialismo histórico, entre lo sacro y lo profano (Löwy, El anarquismo, 11)[36]. Efectivamente, para los teólogos de la liberación la religión era una manifestación eminentemente pública, social y política (Löwy, Teología de la liberación) en la que se debía procurar que los mismos pobres llegasen a ser conscientes de su precaria condición y organizasen sus luchas como cristianos pertenecientes a la iglesia e inspirados por la fe. Se buscaba tomar conciencia de que la histórica liberación humana debía entenderse como la anticipación (esto es, la abreviación mesiánica) de la salvación en Cristo, en el reino de Dios (Löwy, Marxism, 9). Como sostenía Gustavo Gutiérrez, lo que se debía criticar era la violencia institucionalizada del sistema (la violencia mítica de Benjamin), aunque reconsiderando en ciertas circunstancias las expresiones de violencia procedentes de la insurrección revolucionaria (violencia divina de Benjamin) (13). De este modo, los pobres no deberían ser considerados más como objetos de caridad sino como los *esclavos hebreos*, es decir, como los agentes de su propia

---

ethos romántico no pueda ser descartado tan radicalmente como lo hace Echeverría, pues en él realmente se presenta, según Löwy, una protesta auténtica frente al sistema capitalista en nombre de los valores premodernos y en una tentativa desesperada por reencantar el mundo (tras la lógica secularizadora que según Weber había desencantado al mundo moderno).

[33] Coincidente con el surgimiento de la "Historia" (Geschichte) ligada indisolublemente con la modernidad y con la temporalidad del progreso: del tiempo vacío y homogéneo que tanto critica Benjamin en sus "tesis sobe el concepto de la historia". Cfr. Koselleck (Vergangene Zukunft) y Benjamin (Uber den Begriff).

[34] En este punto resuena la afirmación de Agamben en la que distingue una constelación directa entre Benjamin y Pablo de Tarso y su temática del *mesianismo* analizada en "El tiempo que resta" (141); y, asimismo, la estrecha vinculación que estos contenidos tienen con la denominada *Teología de la liberación*, que en primer lugar para Löwy, debiese designarse como "cristianismo de la liberación" (The War of the Gods, 36).

[35] Sólo *abstractamente* diferenciable, bajo la forma de la ley jurídico-política que Benjamin crítica agudamente en su ensayo "Para una crítica de la violencia", en tanto violencia que únicamente *mitifica* un orden legal.

[36] En el pensamiento de Benjamin se observa la conjunción entre el pasado edénico de las sociedades primitivas y el futuro secularizado de la imagen mesiánica de Marx acerca de la sociedad sin clases. Precisamente, América Latina, con las reducciones jesuíticas y con el socialismo indoamericano de Mariátegui, aporta una imagen concreta para tal imaginario utópico/mesiánico.

liberación (14)[37]. En América Latina, como se sabe, los pobres no han dejado de estar marcados racialmente con los patrones indígenas y negros. Por lo que la teología de la liberación simplemente trató de resituar tanto la categoría de exterioridad proveniente del cristianismo primitivo, alrededor de la figura crítica de los esclavos oprimidos de las comunidades mesiánicas como, asimismo, de la exterioridad indígena preibérica (tanto hispánica como lusitana) y de la posterior incorporación de la esclavitud negra. En ambas manifestaciones lo coincidente es la expresión de las clases populares que abundan en el continente latinoamericano.

Como se puede apreciar entonces, ambas lógicas se pueden dar en un mismo momento -la mesiánica y la barroca-, llegando a pensar incluso que desde el advenimiento del mundo moderno/colonial, tras el "descubrimiento de América", van efectivamente de la mano en forma subyacente. Sin embargo, la klesis mesiánica figura el punto de no-retorno, el momento en donde no basta ya sólo con resistir e integrarse -aunque en ese complejo proceso la lógica dominante tenga que realizar a su vez una serie de "concesiones" o "pactos" (Arizmendi, 62)- sino que se da un paso más allá y se genera la formación de un pequeño grupo, los "mesiánicos" (las comunidades de base en el entorno de la teología de la liberación, los grupos guerrilleros que pulularon tras la revolución cubana o los movimientos sociales en el mundo actual de la globalización neoliberal), quienes son los que toman conciencia de que junto a las lógicas de resistencia -expresadas básicamente en el "como si" ficcional barroco- se puede llevar a cabo una verdadera liberación como un *segundo estadio* o, más bien, como la expresión de un "resto" siempre "enquistado", insubsumible a la dialéctica de la dominación que rige al ethos barroco en el mismo proceso de resistencia. Este fenómeno parece muchas veces prácticamente *in-diferenciado* alrededor del proceso de resistencia, aunque sea la expresión de una *diferencia radical* (aesthesica), esto es, la única que puede realmente derrumbar todo el orden de lo dado y provocar su estallido desde su socavamiento interno, desde el silencioso "como no" fáctico que se traduce en la toma de conciencia de la creciente obsolescencia del sistema dominante, a través de la concientización de su inevitable des-prendimiento (delinking).

Esta acción es el acto decolonial por excelencia, y más aún, una posible realización ya *transmoderna* de ella, más allá de la modernidad que Echeverría aún pretende rescatar del capitalismo en tanto modernidad no capitalista (Dussel, Modernidad y ethos barroco). Este nuevo orden podría aproximarse a ser el germen que posibilitaría la "autodeterminación inventiva revolucionaria" que debiese asumir el ethos barroco bajo la forma ya de un comportamiento *posbarroco* (Arizmendi, 63). Ahora bien, lo que no se debiese soslayar, si es que recapitulamos en torno a las características esenciales de las figuras críticas que se han comentado en este trabajo, es si realmente el prefijo adecuado es un "pos" o siempre ha sido un "sub", un elemento subyacente, siempre presente, como todas las figuras que pueden hacerse cargo realmente del desprendimiento requerido por un nuevo enfoque decolonial, más allá del eurocentrismo y de la modernidad, en el que allende la resistencia

[37] Como señala Gutiérrez, los pobres del continente son los "exiliados en su propio país" (Löwy, Marxism, 14), es decir, son la manifestación expresa de la condición de *exterioridad* aludida en las páginas precedentes.

CC BY

se apele hacia la liberación como una facultad fehaciente para un verdadero nuevo mundo, para un inédito orden, para una auténtica re-existencia.

Recibido: 7 septiembre 2016
Aceptado: 4 noviembre 2016

Referencias

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
Agamben, Giorgio. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Valencia: Pre-textos, 2014.
Arizmendi, Luis. Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina en: Arizmendi Luis (coord). *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. Quito: Editorial IAEN, 2014.
Bataille, Georges Hegel, la muerte y el sacrifico en: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo, 2001.
Bautista, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones Akal, 2014.
Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte en: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Vol I, Frankfurt am Main: Surkham, 1974.
Benjamin, Walter. Para una crítica de la violencia en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. México: Taurus, 1991.
Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos de historia*. Santiago: Lom, 1996.
Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haiti. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2005.
Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial pontificia Universidad Javeriana, 2005.
De Sousa Santos, Boaventura. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo libros, 2010.
Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad".* La Paz: Plural editores, 1994.
Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.
Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
Dussel, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad en: *Tabula rasa*. Bogotá-Colombia. Nº9 153-197. Julio-Diciembre, 2008.
Dussel, Enrique. Pablo de Tarso en la filosofía política actual en: *El títere y el enano. Revista de teología crítica*. Vol I, 2010.
Dussel, Enrique. *Modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría*. México: UNAM, 2012.
Dussel, Enrique. Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular en: *Filosofía de la cultura y Trans-modernidad*. México: Universidad autónoma de la Ciudad de México, 2015.
Dussel, Enrique. Iberoamérica en la Historia Universal en: *Filosofía de la cultura y Trans-modernidad.* México: Universidad autónoma de la Ciudad de México, 2015.
Deleuze, Gilles. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1986.
Didi-Huberman, Georges. *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1997.

Echeverría, Bolívar. Benjamin: Mesianismo y utopía en: *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX* Tomo 1. México: Triana Editores, 1997.
Echeverría, Bolívar. Modernidad y capitalismo (15 tesis) en: *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM El Equilibrista, 1997.
Echeverría, Bolívar. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. México: Editorial Itaca, 1998.
Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 2000.
Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010.
Echeverría, Bolívar. La 'forma natural' de la reproducción social en: *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Edición de la Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, 2011.
Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica, 1963.
Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores Argentina, 2002.
Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de cultura económica, 2007.
Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge-Massachusetts: The Belknap of Harvard University Press, 2010.
Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Materiales para una discusión. San José-Costa Rica: Editorial Arlekín, 2007.
Iser, Wolfgang. Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fictions en: *New Literary History*, Vol 21, 1992.
Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano* en: Obras completas Tomo III. Rosario-Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000.
Maldonado-Torres, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto en: Grosfoguel Ramón y Castro-Gómez Santiago (eds): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.
Löwy, Michael. Marxism and the Liberation Theology en: *Notebooks for Study and Reseach*, Nº 10, 1988.
Löwy, Michael. El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin en: *El cielo por asalto*. Año II-n° 4, Otoño/Invierno, 1992.
Löwy, Michael. *The War of the Gods. Religion and Politics in Latin America*. Londres-Nueva York: Verso, 1996.
Löwy, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina, 2002.
Löwy, Michael. *El punto de vista de los vencidos en la historia de América Latina. Reflexiones metodológicas a partir de Walter Benjamin* en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50805, 12/05/2007 (consultado 19 de agosto, 2016).
Löwy, Michael. Teología de la liberación: Leonardo Boff y Frei Betto en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=48447, 21/03/2007 (consultado 16 de agosto, 2016)
Martínez Bonati, Félix. *La ficción narrativa*. Santiago: Lom, 2001.
Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization.* Michigan: University of Michigan Press, 1995.
Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Mignolo, Walter. Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality, *Cultural Studies*, 21:2, March 2007: 449-514.

Mignolo, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference en: *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham-London: Duke University Press, 2008.

Oyarzún, Pablo. Introducción en: Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Lom, 1996.

Oyarzún, Pablo. Literatura y escepticismo en: *La letra volada*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina en: Lander, Edgardo (ed)*: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Quijano, Aníbal. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno colonial en: Palermo Zulma y Quinteros Pablo (comp): *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2014.

Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: Lom, 2009.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico.* México: Siglo XXI Editores, 2004.

Rojas, Sergio. *Materiales para una historia de la subjetividad*. Santiago: Editorial La Blanca Montaña, 1999.

Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2002.

Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistema-mundo: una introducción*. Barcelona: Paidós, 2006.