

# Economías barrocas como escenarios de des-realización del hecho capitalista: el legado de Bolívar Echeverría en el Sur global

Mariana Belén Carrizo

## Introducción

El presente trabajo persigue dos objetivos principales: el primero consistirá en poner de manifiesto la actualidad de la que gozan los planteamientos de Bolívar Echeverría para leer ciertos escenarios desplegados hoy en el Sur global en clave de respuestas al “hecho capitalista”. Para ello, retomaremos algunos elementos centrales de *La modernidad de lo barroco* (1998), texto en el que el autor se pregunta cuáles son las posibilidades con las que contamos hoy para imaginar otras modernidades que difieran de la modernidad capitalista. Presentaremos, a continuación, un breve recorrido por su “cuádruple *ethos* de la modernidad”, centrado en la potencia del “*ethos* barroco” para poner al descubierto determinadas estructuras y mecanismos de funcionamiento al interior del capitalismo.

Nuestro segundo objetivo será el de poner en diálogo estos conceptos con algunas nociones presentes en *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (2014), investigación en la que su autora, Verónica Gago, analiza lo que acontece al interior de las extensas redes informales que denomina “economías populares”, compuestas, a su vez, por tres espacios clave, interconectados entre sí: las mega-ferias de trueque y compra-venta instaladas a lo largo y ancho de nuestro continente (en particular La Salada), el taller textil y la villa.

En primer lugar, cabe aclarar que al hablar de La Salada nos referimos a que ha sido caracterizada como “la feria ilegal más grande de América Latina”. Creada tras la gran crisis económica y social argentina de 2001 y emplazada a las “afueras” de la ciudad de Buenos Aires, es escenario de numerosas y agitadas transacciones: se vende y se compra

ahí comida, ropa, calzado, tecnología, música y películas, entre otros artículos y servicios.

En segundo lugar, el “taller” remite a un tipo muy particular de espacio productivo, de confección de piezas textiles —usualmente al por mayor— signado por condiciones laborales de explotación y clandestinidad, vividas en mayor medida por trabajadores migrantes de países limítrofes con Argentina, así como provenientes de las provincias del “interior” del país y del denominado “conurbano bonaerense”.

Por último, vale mencionar que “villa” es el término empleado en Argentina para designar a los asentamientos habitacionales informales (usualmente llamados “de emergencia” o —con un tinte más marcadamente peyorativo— “villas miserias”) formados por casas precariamente construidas por los sectores más desposeídos de la sociedad, generalmente, sobre tierras de propiedad estatal, que el sentido común llama “tierras tomadas”.

Pues bien, esta puesta en diálogo entre las propuestas de Gago y Echeverría se basa en que hallamos entre ambas una serie de puntos de encuentro, tales como el hecho de que la autora caracteriza a los espacios antes mentados como sitios en los que se articulan múltiples racionalidades y en los que, por tanto, ciertos valores de la modernidad “hegemónica” se desmoronan y reinventan, dando lugar —si se quiere— a una suerte de modernidad “alternativa”. Finalizaremos este ensayo con un apartado destinado al esbozo de ciertas consideraciones finales derivadas de las ideas trabajadas.

### **Modernidad capitalista. ¿No hay alternativas?<sup>1</sup>**

Quisiéramos comenzar este escrito con la siguiente aclaración: evitaremos aquí el uso del término “alternativa/o” para referir a los procesos que ponen en tensión a la modernidad capitalista. Teniendo en cuenta que lo “alternativo” lo es siempre respecto de algo (entendido como “lo real” o “lo original”), hablaremos, más bien, de opciones “contrahegemónicas”, a fin de enfatizar que la realidad establecida es tan sólo una

<sup>1</sup> Este subtítulo es un guiño a *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (2016), libro en el que Mark Fisher analiza la afirmación “hoy parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

de las múltiples opciones y no la única posible. Esto, no obstante, sin olvidar que —como sostiene Franco Berardi (2019)— el mecanismo que propicia el paso de “lo posible” a lo “real” es nada más y nada menos que el “poder”, definido precisamente como la “capacidad de seleccionar e imponer una posibilidad entre muchas y, simultáneamente, excluir e invisibilizar muchas otras” (2019: 12).

En este sentido, vale traer a colación el llamamiento realizado por Arturo Escobar en *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal* (2017): es necesario hoy, más que nunca, poner en cuestión el “realismo crónico”<sup>2</sup> que signa nuestro comportamiento, y avanzar en el desarrollo de “diseños de transición” hacia formas diferentes de hacer y conocer, “relacionales, conviviales, re-comunalizantes” (2017: 37). En este punto, Escobar<sup>3</sup> cita justamente las nociones de “economías barrocas”<sup>4</sup> y “pragmatismo vital” de Gago, en tanto conceptos que permiten un acercamiento no idealista a “lo comunal”<sup>5</sup> (2017: 22), que posibilitan ver —al interior de los modos de organización comunitaria— sus obstáculos, contradicciones y fisuras. Volveremos, más adelante y en extenso, sobre esta idea.

## Acerca del “hecho capitalista” y el barroquismo

Tal como hemos anticipado, nos centraremos aquí en algunas definiciones propuestas por Echeverría, en primer lugar, en la de “modernidad capitalista”, una de las tantas modalidades de la modernidad que, sin embargo, se ha convertido —desde el siglo XVIII en adelante— en la

<sup>2</sup> Esto asumirá pleno sentido en el seno del abordaje del “*ethos* realista”.

<sup>3</sup> En “Pragmatismo, utopismo y la política de lo real: hipótesis para el posdesarrollo”, entrevista presente en *Autonomía y diseño* (2017).

<sup>4</sup> Vale aclarar que a la hora de llamar “barrocas” a estas economías, Gago parafrasea a Echeverría (1998): dice que les dará este nombre porque ellas son resultado de la mezcla de lógicas y racionalidades que suelen vislumbrarse desde las teorías económicas y políticas como “incompatibles”: elementos micro-empresariales, modos de negociación de recursos estatales, vínculos de parentesco y lealtad ligados al territorio, y formatos contractuales no-tradicionales.

<sup>5</sup> Entendidas por él como “modos amplificados de cooperación no-estadistas”. Otra noción que destaca Escobar, y que mencionaremos más adelante en el seno de la propuesta de Gago es la de “sociedades abigarradas”, de Silvia Rivera Cusicanqui.

opción hegemónica, en la “esencia de la civilización”, al dominar sobre otros proyectos y erigirse como su destino ineluctable. No obstante, la modernidad —dirá el autor, en línea con lo que hemos planteado en el primer apartado— “se encuentra compuesta por un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma que, aun vencidas, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente” (1998: 35). Retomaremos luego esta idea de las múltiples modernidades.<sup>6</sup>

Pues bien, una de las características centrales de esta modernidad capitalista consiste en que le subyace una contradicción, fundante, fundamental, entre dos tendencias contrapuestas: la de la vida social como proceso de trabajo, producción y disfrute de los “valores de uso” (la “forma natural”), y la de la reproducción de la riqueza como proceso de “valorización del valor abstracto” o de acumulación del capital (Echeverría, 1998: 37). Se trata, pues, de un conflicto permanente en el que una y otra vez, la primera tendencia es sacrificada y sometida por la segunda. He aquí lo que el autor llama el “hecho capitalista”.

Es en este punto que emerge la noción de “*ethos* histórico”, modo de comportamiento adoptado por una determinada sociedad ante el carácter insoportablemente contradictorio de una situación histórica específica, una respuesta ante tal contradicción, un modo de habitar el mundo. Así, el “cuádruple *ethos* de la modernidad” de Echeverría remite a cuatro modos posibles de hacer “vivable” lo “invivable”, cuatro actitudes estratégicas para integrar el inevitable e insoportable hecho capitalista al mundo de la vida.

El primero de ellos, el *ethos* realista, es aquel que defiende de modo militante la acumulación del capital, y que resuelve la contradicción negándola, y afirmando que éste es “el mejor de los mundos posibles” (Echeverría, 1998: 168), así como la imposibilidad de uno distinto. El *ethos* clásico, por el contrario, toma la contradicción como “condi-

<sup>6</sup> El barroco es, justamente, una de esas modernidades que antecedieron a la capitalista, y que perviven en ella de modo subterráneo: sitúa su primera aparición en el siglo XVII latinoamericano, en tanto que escenario “abigarrado” de múltiples procesos y fenómenos heterogéneos, incluso opuestos. Éste será el contexto de surgimiento del “mestizaje cultural”, comportamiento espontáneo de supervivencia que Echeverría llama “codigofagia”, proceso en el que “el código de los dominadores se transforma a sí mismo en pos de asimilar las ruinas del código destruido” (Echeverría, 1998: 55).

ción ineludible de la vida moderna” y, por tanto, como algo respecto de lo cual no tiene sentido tomar una actitud militante, ni a favor ni en contra. El *ethos* romántico, por su parte, es el que denuncia la contradicción tan fervientemente que acaba por hacer de la forma natural (abstraída e idealizada) su fuente última de sentido, y de la acumulación capitalista (fuerza de represión) un momento necesario de su *telos* histórico. Niega, por tanto, el modo en que se dan las cosas en la práctica concreta de la vida.

Por último, la cuarta manera de “internalizar el capitalismo” es la del *ethos* barroco, el cual reconoce el hecho capitalista como inevitable, pero —a diferencia del clásico— se resiste a aceptarlo, a tomar partido por alguno de los dos términos de la contradicción: he aquí el comportamiento barroco elemental: rechazar el “principio de tercero excluido”, la obligación de elegir uno de los polos de los binomios que pueblan todos los aspectos de la vida al interior de la modernidad capitalista, tales como “aprovechable-desechable”, “necesario-accesorio”, “real-aparente”, “original-copia”, “centro-periferia”, entre miles de otros. Abraza, pues, el empare de estos universos de sentido, y celebra que las situaciones de la vida cotidiana puedan ser caracterizadas mediante calificativos no sólo incompatibles, sino hostiles entre sí.

Así, al superar el conflicto, sin eliminarlo, mediante la elección de la tercera posibilidad, aquella que “no tiene cabida en el mundo establecido, este *ethos* trae consigo un ‘vivir otro mundo dentro del mundo’, un ‘poner el mundo tal como existe de hecho entre paréntesis’” (Echeverría, 1998: 176).

El barroco, por tanto, integra el hecho capitalista en la vida cotidiana, pero al modo de una “puesta en escena”: lo teatraliza, al recrearlo cada día, al reiterarlo a cada momento, al exagerarlo. Al hacerlo convivir con otras formas de resolución de la vida lo devela contingente y lo traviste. Al propiciar que, en su seno, “lo antiguo se reencuentre con su contrario en lo moderno” (Echeverría, 1998: 44), permite trascender la oposición pasado-presente, así como también el binomio “conformismo vs. rebelión”. Veremos cómo esto se encuentra presente en La Salada, espacio en el que se aceptan las leyes de la circulación mercantil, al tiempo que las desafía mediante un juego de transgresiones.

Otro de los puntos clave del barroquismo que cabe destacar consiste en que surge y prevalece en momentos signados por una gran

conflictividad y ambigüedad, en los que los contrarios se interpenetran, confunden o mezclan, y abundan los procesos que Echeverría denomina “de transición”:<sup>7</sup> aquellos en los que la “materia social” no sólo desborda la capacidad de integración de la forma establecida y sus instituciones, sino que genera “otros órdenes y legalidades paralelas” (Echeverría, 1998: 125).

Esto último va de la mano del hecho de que el barroco se caracteriza, justamente, por producir modos de hacer que, a simple vista, parecen “copias” del capitalismo. Nos encargaremos en lo sucesivo de remarcar que su potencia radica, más bien, en poner en tensión la oposición misma entre copia y original: mediante una suerte de juego de espejos, hace que la forma capitalista, erigida como “original”, identificada sin más como “lo real”, se confunda a sí misma con “sus otros”. Lo mismo acontece, veremos, en las economías populares, pobladas de transacciones, mercancías y movimientos que exceden a las normas del mercado en su forma tradicional, hegemónica.

Un último punto por señalar consiste en el modo barroco de vivir la temporalidad y la vida cotidiana. Echeverría describirá las dos modalidades constitutivas de la temporalidad humana, esto es, “el tiempo de lo extraordinario” y el de “lo cotidiano”, de la “vida pragmática, de la procreación, de la producción y el consumo de los bienes” (1998: 177), y subrayará que el primero de éstos —tiempo de “ruptura”— irrumpe en el tiempo rutinario permitiendo que se produzca una especie de “simulacro”, un “como si” que posibilita al segundo salirse de sí, y mirar al hecho capitalista más allá de su funcionalidad y productividad. He aquí la razón por la cual, dirá, “no es extrañar que un *ethos* que no se compromete con el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista se mantenga al margen del productivismo afebrado que la ejecución de ese proyecto trae consigo” (Echeverría, 1998: 178). Este *ethos*, por tanto, no sacrifica el valor de uso, ni se rebela frente a la valorización del valor: veremos cómo en La Salada, por su parte, tampoco no se rechaza ni el trueque, ni el dinero, ni las transacciones capitalistas.

<sup>7</sup> Entendiendo “transición” como el pasaje de “lo viejo” —en decadencia, pero dominante— hacia “lo nuevo” —emergente pero sometido— (Echeverría, 1998: 125), sino más bien (en una línea muy afín a la de Escobar) como “diseños” que retoman esos modos-otros de ver el tiempo propios de las comunidades ancestrales. Estas temporalidades se encuentran presentes en La Salada.

Estamos, pues, ante la estrategia barroca de ir más allá de la alternativa “sumisión *vs.* rebeldía”: las economías informales populares trascienden tanto la mera sumisión a las leyes del mercado, como el desarrollo de una actividad puramente ilegal o contraventora. Ponen en marcha la práctica barroca de generar institucionalidades paralelas, informales, sobrepuestas a la oficial. En La Salada reina, pues, aquello que Echeverría (citando a Baltasar Gracián) llama “prudencia cínica” (1998: 180), y que vinculamos aquí con lo que Gago nombra “pragmáticas vitalistas”: se trata, nada más y nada menos, que de un “saber vivir”.

Ahora bien, en este saber vivir las nociones de “juego”, “fiesta” (relacionadas, a su vez, con la ceremonia ritual y el acceso al plano de lo sagrado) y “arte” tendrán un rol fundamental, en tanto que formas principales de “ruptura” con el tiempo rutinario, modos de acceso a experiencias que ponen en tensión la necesidad del orden de cosas establecido, y que permiten una salida —momentánea— del sí mismo.<sup>8</sup>

He aquí el fenómeno de “estetización de la vida cotidiana” (Echeverría, 1998: 192), la respuesta barroca a la pretensión de la civilización moderna de separar, al interior del mundo de la vida, el tiempo “improductivo” del tiempo “productivo”, rutinario. El *ethos* barroco pone de manifiesto lo artificial de este objetivo “puritano”, profundizado por la modernidad capitalista, señalando que en la realidad estas dos modalidades de la existencia humana se encuentran, sin confundirse entre sí, estrechamente entretrejidas. Hasta aquí, la estrategia barroca de construcción del mundo, de resistencia a la propuesta del *ethos* realista y su dominio avasallador.

## **Economías barrocas: la feria, el taller textil, la villa**

Resulta preciso abrir este apartado recordando que aquello que Gago llama “economías populares informales”<sup>9</sup> es resultado de un ensamblaje

<sup>8</sup> Para un abordaje detallado de estos conceptos y sus funciones (véase Gago, 2014: 190-193).

<sup>9</sup> “Lo informal” aparecerá aquí “como principio de creación de realidad”, y no ya como característica negativa en relación con la normativa, como aquello que no tiene forma, sino como dinámica que inventa y produce nuevas formas: productivas, comerciales, relacionales (Gago, 2014: 21).

(o ensamblajes) entre al menos tres espacios concretos, interconectados entre sí: la feria popular La Salada (creada, como hemos señalado en la introducción de este ensayo, tras la gran crisis económica y social argentina de 2001),<sup>10</sup> el taller textil y la “villa”.

Pues bien, vale advertir —en primer lugar— que Gago caracteriza la noción de “neoliberalismo” de un modo muy afín a aquel en que Echeverría emplea la de “modernidad capitalista”: si bien es posible hallar entre estos términos una serie de contrapuntos, ambos autores señalan que las realidades que nombran no son, en absoluto homogéneas ni compactas, sino que se componen —más bien— de múltiples niveles, mecanismos, y modos de articularse y combinarse con otros saberes y “formas de hacer”.

Así, Gago dirá, de la mano de Foucault (2007), que el neoliberalismo es un “arte de gobierno” que opera tanto al nivel de las subjetividades (denominado por ella “neoliberalismo desde abajo”),<sup>11</sup> como a nivel macro-político (“desde arriba”). Es por esto que, para comprenderlo en todo su espesor, hay que dar cuenta de cómo ha captado, suscitado e interpretado formas de vida, “artes de hacer”, tácticas de resistir y modos de habitar populares, que a su vez lo sufren, combaten y transforman al re-definir sus nociones centrales,<sup>12</sup> tales como “libertad”, “progreso”, “cálculo” y “obediencia”, entre otras.

Así, pues, el eje que vertebra el diálogo entre las propuestas de Echeverría y Gago consiste en que estas economías, lejos de proponerse voluntariamente como ejemplos de “resistencia anti-moderna”, o como propuestas utópicas, aparecen, más bien, espontáneamente como sitios en los que reina la ambivalencia entre tradición y herejía, en los que conviven el consumo, la fiesta<sup>13</sup> y los rituales (que hacen las veces de

<sup>10</sup> Retómese lo dicho respecto de los momentos históricos privilegiados para el surgimiento y prevalencia del *ethos* barroco como periodos de gran conflictividad.

<sup>11</sup> Formulación sumamente afín a lo que Echeverría llama “proyecto criollo de abajo” o “criollismo popular” —proceso espontáneo que tiene lugar en la “vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana”, que crea nuevas formas para el mundo de la vida, sobre todo en el plano económico (1998: 75)— silenciado por el proyecto criollo dominante.

<sup>12</sup> O, en palabras de Echeverría, al “des-realizarlas”.

<sup>13</sup> Retómese lo dicho por Echeverría respecto de la fiesta, el juego y el arte que hemos expuesto anteriormente.



elementos cohesionadores), así como una multiplicidad de categorías laborales en tensión y cambio permanente.<sup>14</sup>

Estos espacios creados y habitados por migrantes<sup>15</sup> de diversas partes de Bolivia, Paraguay, Perú y —últimamente— de Senegal, así como por pequeños comerciantes provenientes de distintas zonas de Argentina, serán llamados por Gago “micro-economías proletarias”. A éstas, dirá, subyace un tipo de “cálculo racional” que entreteje deseos personales, familiares y prácticas comunitarias: en otras palabras, una “empresarialidad popular” (2014: 19). Ahora bien, dado que los sectores que la llevan adelante se ven obligados a lidiar con el hecho de que las condiciones de competencia no les son garantizadas por el Estado, sería un error caracterizarlos automáticamente como *homo economicus*: se trata, más bien, de sujetos de una “pragmática vitalista”, que desafían y desbordan a su modo la fría y restringida idea del cálculo liberal y de libertad individual.

En este sentido, cabe pensar que una de las razones por las cuales Escobar cita la propuesta de Gago como un abordaje “no-esencialista” de las formaciones comunitarias consiste en que su propuesta no silencia ni oculta (en pos de producir una imagen romantizada e idealizada de estas economías barrocas) la actividad precaria que forma parte de ellas. Por el contrario, visibiliza las condiciones de explotación, clandestinidad y subordinación que sufren las y los trabajadores de los talleres textiles. Parándose desde una perspectiva “extramoral”, la autora muestra, en primer lugar, cómo estas condiciones ponen en tensión los imaginarios liberales de “integración” y “autonomía” y, en segundo lugar, se centra en dar cuenta de las estrategias vitales que allí se despliegan, en lugar de juzgar estos ordenamientos en función de concepciones “exteriores a su propio tacticismo” (Gago, 2014: 22),

<sup>14</sup> Allí se puede ser por momentos aprendiz, por otros “micro-empresario”, abrigar la expectativa de formalizarse o estar desempleado un tiempo, y en simultáneo conseguir recursos por medio de tareas comunitarias y sociales. Se puede, al mismo tiempo, usufructuar y utilizar de modo táctico relaciones familiares, vecinales, comerciales, comunales y políticas (Gago, 2014: 23).

<sup>15</sup> Resultaría interesante abordar en posteriores ensayos los puntos de encuentro y desencuentro entre las formulaciones echeverrianas acerca del mestizaje, y las sostenida por Gago —de la mano de Rivera Cusicanqui— relacionadas con la noción de lo “ch’xi”.

que usualmente oscilan entre la victimización y la romantización.

Pues bien, en lo que refiere a los productos del trabajo en los talleres textiles, surge un ejemplo concreto de cómo opera el gesto barroco en estas economías populares, particularmente en la feria La Salada. Hemos mencionado que allí se vende y se compra ropa, calzado, tecnología, música y películas (entre otras cosas), pero no hemos remarcado que las mercancías que allí circulan llevan consigo el estigma de ser señaladas como “copias” ilegales, “falsificaciones” de prendas “originales” de afamadas marcas a nivel internacional, productos “truchos”, vocablo de la jerga local que remite a la baja calidad de una cosa, a su carácter no-original, así como, indirectamente, a su bajo precio y origen marginal respecto a los circuitos “oficiales” de producción y distribución.

Volvamos, pues, a lo dicho más arriba respecto de la oposición “copia vs. original”, que el barroco se encarga de des-realizar, de trascender: este binomio,<sup>16</sup> dirá Gago, es puesto en tensión en estas economías barrocas por el hecho de que muchas veces son las grandes marcas las que contratan a los mismos trabajadores de los talleres clandestinos para realizar sus prendas, con los mismos materiales y diseños empleados para la fabricación de las “copias” que acaban vendiéndose en La Salada a precio popular. Al respecto, sostiene:

La movilidad del mundo global supone un mercado creciente de falsificaciones, que permiten acceder a ese movimiento: títulos y certificados de matrimonio truchos, pasaportes falsos, etcétera. Cuando la gobernabilidad tiene que ver con dispositivos de control de los flujos, la falsificación es un modo de sortear y sabotear algunos eslabones de tal tipo de regulación. Esto supone a que ciertas zonas del mundo estarían destinadas a, o tendrían una afinidad histórica con, una “modernidad falsa” en la cual todo sucede como copia. (Gago, 2014: 39)

<sup>16</sup> En sus apartados “Copia y frontera” y “Copia y control”, la autora narra el modo de confección de estas prendas, así como las múltiples denuncias y *boicots* de que son objeto sus productores a manos de quienes defienden el modo de circulación hegemónico de las mismas. Vale aclarar que quienes denuncian la “falsificación” no son sólo los dueños de las grandes marcas sino, incluso, los consumidores, quienes legitiman su propio estilo de vida pagando grandes sumas de dinero por estos artículos (Gago, 2014: 40-43).

Esta cita, creemos, pone de manifiesto cómo el objeto falso aparece como manifestación de una suerte de “modernidad periférica”, casi ficcional, doble opuesto de una especie de “modernidad original”,<sup>17</sup> espacio presuntamente dominado por la legalidad: es sólo en relación con esta última que La Salada puede ser caracterizada como “la feria ilegal más grande de Latinoamérica”. A raíz de esto, Gago se pregunta “¿Es el reino de la copia, proliferante en las ‘modernidades ficticias’, un acervo de experiencias de las cuales provienen y se proyectan principios de modernidades alternativas?” (2014: 40). En esta mega-feria, todo es copia y todo es verdadero simultáneamente: de allí su potencia polémica y problemática, su rasgo barroco, que logra poner en cuestión la noción misma de lo falso.

Siguiendo en esta sintonía, es momento de dar cuenta de algunos otros esquemas conceptuales de la modernidad capitalista que estas economías, tal y como hemos anticipado, hacen tambalear, al des-realizarlos mediante su redefinición. Empecemos, pues, por la idea progreso, o “progresismo”, revisitada allí en términos de “progreso popular”. ¿Es posible pensar esta noción por fuera del régimen moderno-neoliberal, definida como matriz de una racionalidad individualista ordenada por el beneficio? Es justamente esta “voluntad de progreso popular”, esta re-definición de la idea moderna de progreso, el impulso vital que motoriza estas economías, al interior de las cuales —como hemos señalado más arriba— también el concepto de “cálculo” adquiere una cierta “monstruosidad”.

Un segundo pilar de la modernidad capitalista que estas economías hacen tambalear es la idea de consumo como un privilegio reservado a determinadas clases, el “consumismo” limitado a los sectores “altos” de la sociedad: las ferias populares son espacios destinados justamente a ampliar el consumo popular a través de lo accesible de sus precios y mediante la mencionada función barroca de hacer proliferar (muchas veces clandestinamente, aunque en espacios abiertos y a plena luz del día) modos paralelos de producir, circular y consumir.

Un tercer “ismo” que, según Echeverría, organiza el sentido de la vida en la modernidad capitalista y que las economías populares ponen

<sup>17</sup> Véase lo dicho en el primer apartado respecto de “lo alternativo”, “lo real” y “lo original.”

entre paréntesis es el “racionalismo”: el intento de desacralización de las sociedades en pos de una racionalidad meramente instrumental se ve contrastada por la fuerte presencia de la religiosidad en La Salada, espacio en el que las ofrendas, ceremonias, fiestas de santos y procesiones coexisten con (o más bien son parte de) los procesos de producción, circulación y consumo que allí tienen lugar. Estas celebraciones, dirá Gago, constituyen un “momento de consolidación feriante”: “mezclas de calvario y romería, consolidan allí ese todo heterogéneo” (2014: 67).

Pues bien, el primer ejemplo de tal sacralización reside en que uno de los tres sectores principales de la feria<sup>18</sup> (creado al inicio de la década de los noventa por un matrimonio de bolivianos migrantes) lleva el nombre de “Urkupiña”, en honor a la virgen cochabambina. Atendiendo al hecho de que esta figura es la que vela por la prosperidad de las transacciones (razón por la que se le llama también “virgen prestamista”), y por la protección de los y las migrantes y de sus familias, salta a la vista cómo coexisten allí, en permanente tensión, las lógicas de la acumulación y de la celebración ritual, del prestigio individual y la afirmación colectiva. He aquí el modo en que los multitudinarios festejos religiosos (que se celebran también en nombre de la virgen de Copacabana —declarada patrona de la nación boliviana— y de san Miguel Arcángel, entre otros) “cubren de símbolos festivos un emprendimiento millonario, mixturando las expectativas de progreso con un fervoroso reconocimiento de órdenes y valores extra-comerciales” (Gago, 2014: 68).

Por último, cabe mencionar —a fin de reforzar la interconexión que existe entre la feria, el taller textil y la villa— que muchas de estas celebraciones inician en La Salada, pero se extienden luego, en su movimiento, hacia las villas de sus alrededores (en las que se encuentran los talleres): sus calles se vuelven templos provisorios, se pueblan de

<sup>18</sup> La feria se divide en tres sectores, ubicados en tres galpones: el primero, creado en 1991 y bautizado “Urkupiña”; el segundo, en 1994, ampliación realizada también por bolivianos, llamado “Ocean” (en referencia al sentimiento de inmensidad oceánica que despierta la feria en todo su despliegue), y el tercero, en 1999, resultado de una serie de desdoblamientos y competencias, creado por un argentino y llamado “Puerto Mogotes” (balneario popular de Mar del Plata, ciudad costera de la provincia de Buenos Aires). Además, tuvo un sector a cielo abierto llamado “La Rivera”, actualmente suspendido, límite más informal y conflictivo de la feria, desde que la gendarmería nacional fue trasladada allí justamente como fuerza de “orden fronterizo” (Gago, 2014: 28).

altares móviles y se vuelven parte del espacio-tiempo de lo sagrado, de la dinámica de la fiesta (Gago, 2014: 70).

Esto último se enlaza con un cuarto “ismo” de la modernidad capitalista que las economías barrocas ponen en tensión: el “progresismo”. Este modo de concebir la transformación histórica como “la sustitución de lo viejo por lo nuevo” (Echeverría, 1998:152), es rebasado al interior de estas economías mediante la emergencia de lo que Gago llama “hojaldramiento temporal”: esta idea, remite al hecho de que los modos de trabajo y los usos del dinero, el tiempo y el espacio que confluyen en La Salada no pueden abordarse ya desde una perspectiva lineal, etapista, progresivista y canónica de la historia. Para comprender en profundidad su “historia efectiva” (lo que efectivamente allí acontece) es menester pararse, dirá, sobre la idea de “contemporaneidad de lo no-contemporáneo”, propuesta por Paolo Virno.

Se trata, pues, de una perspectiva sincrónica que (lejos de borrar jerarquías o alisar el tiempo) permite detectar en la feria la existencia de múltiples “anacronismos empíricos” tales como, por ejemplo, la presencia fuerte de la economía del trueque (la cual no es completamente “reemplazada”, por “atávica” o “atrasada”, por una exclusiva utilización del dinero), o la persistencia de un “tenaz tradicionalismo de la familia” (Gago, 2014: 88), esto es, de los modos de trabajo comunal-familia, propias de organizaciones indígenas y campesinas. Éstos, lejos de ser “superados”, resisten en el momento actual del capitalismo.

La noción de hojaldramiento, por tanto, da cuenta de estas superposiciones, de estos reencuentros —en una nueva superficie común— de lógicas y modos de vida que a primera vista parecieran no tener una adecuación temporal, cronológica. El “capitalismo maduro”, sostiene Gago, se revela signado por tal discontinuidad: lo no-lineal, agrega, adviene “modo dominante de nuestra actualidad” (Gago, 2014: 90). He aquí un punto importante para nuestra argumentación, en lo que respecta a nuestra crítica de la modernidad capitalista:

Si la experiencia moderna del tiempo privilegiaba lo continuo, y el anacronismo quedaba relegado a la parte maldita de la historia, en el posfordismo (otro modo de nombrar la crisis de la modernidad) es lo heterogéneo, como experiencia espacio-temporal, lo que parece responder a la dinámica de lo estrictamente actual. (2014: 91)

Podemos concluir nuestro desarrollo de este punto diciendo, con la autora, que —sin perder de vista la división internacional del trabajo, ni las jerarquías entre lugares, regiones y continentes— es menester prestar atención al modo en que este heterogéneo tejido de regímenes productivos, temporalidades y experiencias subjetivas asociadas al trabajo impactan hoy en el orden geopolítico. Esto debido a que tales experiencias múltiples y superpuestas comienzan a poner en tensión el mapa que asignaba fronteras firmes e indelebles entre centro y periferia y que, por tanto, otorgaba papeles menores a los países “tercermundistas”, negando su carácter constitutivo de la modernidad y del “primer mundo”: este amplio abanico de modos de vivir, sostiene Gago, constituye —nada más y nada menos— que un “*corpus* de experiencias y textos de una modernidad alternativa” (2014: 93).

De esto se desprende una quinta forma moderno-capitalista de organización de la vida que las economías barrocas cuestionan: el “urbanicismo”. Este modo específico de construcción del espacio social —contraparte espacial del progresismo— mediante la delimitación de una periferia —identificada automáticamente con lo rural, supuesto reducto del pasado “superado” y “salvaje”—, y un centro —las ciudades, *locus* privilegiado de la “actividad incansable, de la agitación creativa, de la aceleración futurista” (Echeverría, 1998: 153)— será objeto de una triple des-realización. Por un lado, la feria re-localiza el trabajo comunitario, de cooperación familiar, usualmente asociado a lo rural, hacia la ciudad, estableciendo lo que Gago llama, “un nuevo derecho a la ciudad” (2014: 60) para los sectores más desposeídos de la sociedad.

Por otro lado, la feria congrega cantidades multitudinarias de clientes y recauda más dinero por año que los *shoppings* o *malls* (esto es, los centros comerciales) ubicados en el centro de la ciudad, a pesar de estar ubicada en la periferia, en el conurbano (Gago, 2014: 33). Por su parte, la villa trastoca la idea de centro-periferia en tanto “expone una lógica desenfrenada de un mercado inmobiliario informal, combinado con la posibilidad de ensanchar la capacidad de alojamiento en el centro de la ciudad a los migrantes” (2014: 21).

Esto último significa que, lejos de emplazarse necesariamente en las “afueras” de las ciudades, muchos de estos asentamientos de emergencia se han instalado en el centro de las ciudades, dando por resultado una mixtura en el paisaje urbano que pone en tensión las aspiraciones

cosmopolitas y gentrificadas de las grandes urbes latinoamericanas. Tal es el caso de la llamada “Villa 31”, en la ciudad de Buenos Aires.<sup>19</sup>

Por último, vale subrayar que las economías populares trascienden las nociones de “individualismo y nacionalismo” (Echeverría, 1998: 152) en al menos tres sentidos: en primer lugar, el sujeto individual allí (ya sea un “micro-empresario”, un trabajador precarizado del taller textil o un vendedor), no será ya aquel sujeto aislado, completamente desligado de estructuras comunitarias, familiares y/o vecinales. Sus aspiraciones de “progreso popular”, raramente obedecen a apetencias meramente individuales.

En segundo lugar, la población que habita estas economías informales desborda la participación al mecanismo de cohesión artificial que constituyen, para Echeverría, los Estados nacionales. Esto se debe a que las trayectorias migrantes que llevan adelante sus cuerpos y sus mercancías tejen un escenario transnacional, una amplia red de comercio expandida por las “abigarradas<sup>20</sup> ciudades latinoamericanas” (Gago, 2014: 14):<sup>21</sup> abren rutas de recepción, distribución y comercialización de mercaderías tanto hacia sus países de origen (abriéndoles a estos sujetos la posibilidad de volver a sus tierras) como a múltiples lugares del planeta (expandiendo sus horizontes culturales, económicos, sociales).<sup>22</sup>

<sup>19</sup> La “Villa 31” surgió en 1932 con el nombre de “Villa Desocupación” durante la llamada Década Infame (1930) y si bien no es el asentamiento informal más grande de la ciudad, es el más emblemático por su ubicación estratégica: junto al principal centro de transporte de pasajeros de la capital (la estación de tren y terminal de ómnibus de “Retiro”), y a metros de uno de los barrios más ricos y turísticos de la ciudad (Recoleta).

<sup>20</sup> Gago desarrolla detalladamente la noción de “abigarramiento” a manos de Rivera Cusicanqui, definida así: “lo abigarrado expresa y permite captar una doble pluralidad: una heterogeneidad general, de las formas de trabajo dentro del capital, y un abigarramiento cultural racial y étnico” (Gago, 2014: 76).

<sup>21</sup> En este sentido, Echeverría sostiene que el concepto de *ethos* histórico puede servir como criterio alternativo al del Estado-nación, en tanto sirve para pensar una “concretización histórica” de la actividad cultural, en este caso, las economías populares y la feria, sin recurrir a determinaciones geográficas particulares (1998:166).

<sup>22</sup> Todos los “ismos” de la modernidad capitalista que, sostenemos, son puestos en cuestión por las economías barrocas, son variaciones, afirma Echeverría, de la tendencia a “supeditar la realidad de lo Otro” (ya sea humano o no-humano) a la suya propia (1998: 150).

He aquí por qué La Salada, en su carácter aparentemente “marginal”, constituye un lugar privilegiado para el desarrollo de un amplio abanico de economías y formas de trabajo heterogéneas que permiten a Gago sostener la hipótesis de la existencia de una “globalización popular desde abajo” (2014: 28) que sigue precisando —claro está— de dinámicas de explotación y subordinación, propias del mando capitalista en su fase posmoderna.

En función de todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir remarcando cómo estas economías constituyen espacios intersticiales, en los que acontece una pluralización de lógicas económicas y sociales. Configuran, pues, una “heterotopía” labrada a partir de transacciones abigarradas, de reglas que se alternan en una especie de “acumulación fractal” (Gago, 2014: 49) que recorre el planeta. Se trata, sobre todo, de espacios en los que se pone en juego un “saber vivir”, el cual, afirmamos a coro con Echeverría, “es hoy el verdadero saber” (1998:179), y más aún cuando se trata de uno que rebasa los límites de la vida individual, e inventa formas cada vez más elaboradas de trascender los obstáculos y limitaciones de la cotidianidad.

## Consideraciones finales

Quisiéramos concluir este ensayo remarcando tanto la necesidad como la posibilidad (que hemos confirmado) de pensar y habitar esas otras modernidades, que difieren sustancialmente de la modernidad capitalista y su *ethos* dominante: el *ethos* realista.

Hemos podido reforzar, a lo largo de este trabajo, la idea de que la modernidad guarda en su seno —subterráneamente— una multiplicidad de versiones de sí misma, y es en este sentido que resulta atinente sumar una reflexión de Rivera Cusicanqui que avanza en la misma línea: es menester reconocer esas otras modernidades que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos e ideas propias, “modernidades indígenas, herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas” por la colonización europea. (citada en Gargallo, 2013: 379).



Éstas, agrega, son las que han dado pie a formas de re-organización social “alternativas” (en el sentido señalado al principio de este ensayo) del programa de la que la autora llama “modernidad emancipada”, esto es, el proyecto de “autonomía individual”, desarrollado en un contexto de libre mercado, y que usualmente es tomada por la “modernidad a secas, única, unívoca, universal” (citada en Gargallo, 2013: 380).

En este trabajo fuimos capaces también de identificar dónde reside la potencia política del barroco ante la crisis de la modernidad capitalista, ésa que —hemos visto también— Echeverría identifica como una “crisis civilizatoria” (1998: 33). Vislumbramos que la misma se halla en su capacidad de poner al descubierto su ambivalencia y contradicción constitutiva, así como en mostrar tanto la posibilidad como la urgencia de una modernidad “alternativa”. Entendimos, pues, que no debe confundirse con un *ethos* revolucionario que sitúa su utopía en el “más allá” de una transformación económica y social radical, en un futuro posible, sino que constituye más bien un comportamiento espontáneo de superación del aquí y ahora, transfigurado mediante su teatralización.

Respecto de esto último, Gago traerá a colación una reflexión de Foucault, quien compara a las ferias con el teatro, en tanto que “heterotopías” (concepto que contrapone a la noción idealista de “utopía”): espacios-otros, llenos de pliegues y repliegues, recovecos, signados por las acciones de montaje y desmontaje. Ambos son, sostiene, “el reino de la copia”, de lo “falso”, respecto de un supuesto “original”, de la ilusión, de la re-presentación.

En el caso de la feria, vemos cómo se (en)actúan allí las dinámicas y leyes del mercado: al multiplicar las transacciones de compra-venta e intercambio masivamente, al exagerarlas y combinarlas con otros elementos extra-económicos, se las exhibe en su carácter ficcional, performático. La feria pone de manifiesto, además, agrega Gago, en su heteróclita composición, “todos los rasgos de un nuevo tipo de proletariado, seguramente falso, si se lo compara con aquel que se estableció en los tiempos modernos” (2014: 43).

Es en función de todo esto que nos vemos en condiciones de afirmar que asumir una actitud barroca hoy significa, pues, amenazar, juzgar, y parodiar los modos de hacer de la “modernidad capitalista” (en Echeverría), del “neoliberalismo” (“desde arriba” y “desde abajo”, en Gago),

re-definiendo los sentidos de sus nociones centrales al combinarlas con aquellas formas de vida desechadas y condenadas a una existencia clandestina por la modernidad hegemónica. Es, por tanto, en la práctica donde se abre lugar hoy un paradigma barroco, en tanto tipo de comportamiento que gusta de lo inestable, lo multidimensional, lo mutante.

Así, pues, el trabajo barroco de dar cuenta de la variada complejidad de procesos superpuestos, mezclados, abigarrados, que confluyen en lo que Gago denomina —hablando de La Salada— territorios “promiscuos”,<sup>23</sup> y mediante los cuales las sociedades cuestionan y reafirman en la vida cotidiana su existencia, parece constituir un buen inicio. Esta estrategia, pues, permite llevar adelante un ejercicio de identificación y reconstrucción de geografías y dinámicas comerciales que se trazan más allá del mapa impuesto por el discurso de los Estados nacionales (a pesar de que es menester atender a las formas actuales de reconfiguración de la autoridad estatal, y a sus procedimientos de imbricación con la creciente mundialización del capital), así como de la consideración “extramoral” de aspectos y dimensiones de la actividad cultural que han sido hasta aquí minimizados o ignorados como propios de tiempos “atávicos” por el mismo discurso.

Se trata, por tanto, de atender a la presencia de esos “otros” que, con las trayectorias migrantes que llevan adelante con sus cuerpos y sus mercancías, sus redes de comercio subterráneas y transnacionales, sus economías micro-proletarias, des-realizan y hacen tambalear (al desnudarlos y desbordarlos) los supuestos endebles sobre los que se cimienta la modernidad capitalista. Esos otros, cuyos “artes de vivir” siguen escapando a su pretensión monopolizadora.

Ha quedado claro que la crisis de la modernidad proviene justamente de su “universalismo abstracto”, que supone que bajo las múltiples pragmáticas vitales concretas hay un denominador común que debería englobarlas, dominarlas, enterrarlas. Ante la tendencia globalizadora del mercado mundial capitalista, la resistencia consiste, por tanto, en marcar un límite a esa voluntad uniformizadora, desobedecer al merca-

<sup>23</sup> Mediante esta noción, la autora refiere a la coexistencia de elementos de rebelión y hegemonía capitalista, a la “ambigüedad” que, dice, se torna en el rasgo decisivo de nuestro presente: tiempo de crisis que no posee un desenlace a la vista, en el que se superponen lógicas sociales heterogéneas, sin que ninguna imponga su reinado de manera definitiva (Gago, 2014: 77).

do des-realizando sus pilares al ponerlos en coexistencia con “sus otros”, lo que equivale —a la luz del modo barroco— a negarse a aceptarlo.

## Referencias

- Berardi, Franco (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Echeverría, Bolívar (1998). “El *ethos* barroco”, en *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gargallo, Francesca (2013). “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico”, en Yuderquis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.