

La teología jesuítica y el espíritu del Barroco

Una lectura de *La modernidad de lo barroco*, de Bolívar Echeverría ¹

Gustavo Morello ²

Resumen

En este ensayo intento hacer una lectura introductoria sobre la obra de Bolívar Echeverría. ¿Vale la pena estudiar hoy el

¹ Bolívar Echeverría es doctor en filosofía y magíster en economía. Hizo sus estudios en la universidad Libre de Berlín y, entre otras actividades, participó en el proyecto político cultural de Editorial Era de México. Allí trabajó en la publicación de la revista *Cuadernos políticos* y en la edición anotada de las *Obras escogidas* de Rosa Luxemburgo. Es actualmente profesor en la UNAM. Sus investigaciones y publicaciones pertenecen al campo de la filosofía y la historia de la cultura. Sus trabajos más recientes tienen que ver con el ámbito de la modernidad y el “ethos” del barroco. Algunas de sus obras son: *El discurso crítico de Marx* (Era, 1987), *Las ilusiones de la modernidad* (El Equilibrista, 1995) y *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, 2000 (2), México.

Este trabajo es una lectura de la última obra mencionada, a la cual se hace referencia citando sus páginas entre paréntesis. El ensayo fue escrito en el marco de un beca de investigación del *Jesuit Institute at Boston College* a quienes agradezco se ayude.

² Universidad Católica de Córdoba.

Código de Referato: SP.24.VIII-IX.educc/2005.

STUDIA POLITICÆ



Número 08 ~ otoño 2006.

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

barroco? Para Echeverría la respuesta es positiva. Nuestro tiempo, tal como el siglo XVII americano, es de una “transición suspendida” en el que nada parece ser tan valioso como para ser elegido ni tan inútil como para ser desechado. El barroco latinoamericano tuvo que lidiar con este problema, y su respuesta fue distinta a la de la modernidad noreuropea. La versión capitalista de la modernidad enfrenta una crisis debido a la falta de trabajo para todos (cuando la retribución sigue siendo la forma principal de distribuir riquezas) y el alto impacto ambiental de este modo de producción. Según Echeverría, el barroco puede enseñarnos algo, porque no fue sólo “Contra-reforma” sino un proyecto alternativo. Ese proyecto tuvo que enfrentar la principal crítica del Protestantismo y darle una respuesta: ¿Es la iglesia necesaria? En la respuesta a esta pregunta, el barroco brindará elementos alternativos para la construcción de otra modernidad.

Abstract

This is an essay on Bolivar Echeverria's book called "The modernity of Baroque". Why do we study baroque nowadays? Is it worth the effort? He says it is. Our century, like the seventeenth century, is an age of "suspended transition": nothing in our cultural world seems to be so valuable as to be chosen, nothing so useless as to be dismissed. The Latin American Baroque had to deal with this. Its answer, given at the beginning of the modern age, was different from the capitalist response. Baroque, says B.E., proposed a path that differed from that of the Nor European capitalist system. This version of modernity is undergoing a big social crisis because of both the shortage of jobs for everybody (while it keeps work as the only way of distributing richness) and the environmental costs. Can the Baroque Age teach us anything? B.E. says that baroque is not just a "counter answer", a response that Catholic Counter Reform gave to Protestantism. It indeed had a project. Such project aimed to deal with the main problems that caused the Reform. The principal question was if the church was needed or not. The Church is needed if the world needs to be saved. If the world has been predestined, there is no need of any

institution. The Baroque Jesuit theology created the idea of “God’s middle science”. This is a new, and a very baroque way of thinking about God, which opened a new way of perceiving the Creation and Humanity. From that idea of God, the world is regarded as “work in progress”, where Eternal Life can be earned or lost. The lessons Baroque gives us concern problems related to national identity, culture and values, as well as institutional issues.

1. ¿Por qué hablar hoy de lo barroco?

Vivimos una modernidad vacilante, que desconfía de la cultura del progreso como “fin de la historia”; y si bien emplea la técnica como una aniquilación al azar, genera un orden carcomido por su propia inconsistencia, que se contradice a sí mismo y se desgasta hasta el agotamiento (14). Ahora bien, a pesar de estas flaquezas, aparece como un fenómeno irreversible, con una dinámica tal que parece sobrevivirá a cualquier crisis.

¿Es imaginable una modernidad alternativa? El propósito del trabajo de Bolívar Echeverría (en adelante B.E.) será explorar lo que el barroco puede tener de crítica a la modernidad (12-13), si es que se puede hablar del barroco como una modernidad diferente (14) o “proyecto civilizatorio” alternativo (15).

¿Por qué recurrir al barroco, al siglo XVII, para explicar el presente? Lo que lo vincula a nuestro siglo es el fenómeno de transición entre un mundo cultural y otro. En ambos casos se trata de un proceso de cambio ya maduro, aunque detenido, que no termina de salir con lo nuevo (126). Son siglos de “transición suspendida” dirá B.E. Tanto en el siglo XVII como en el nuestro se hace difícil elegir³. Nada es tan bueno como para ser tomado, ni tan malo como para ser desechado (174). Hay una guerra sorda entre universos de sentido, que pone en disputa todos los contenidos

³ Un momento de cambio implica la opción entre un mundo u otro, es poner en juego la capacidad de introducir la determinación en medio de una serie indeterminada de cosas, optando por unas y eliminando otras (173).

cuantitativos del mundo, y priva de un criterio de elección *hic et nunc*. Todo es igualmente válido e igualmente insostenible. En virtud de este empate radical entre universos de sentidos concurrentes, la ambivalencia es fundante, ontológica; toda consistencia puede ser evanescente. Cada *ethos* intentará dar una respuesta estructurante del conjunto de la vida humana y del mundo en el que ella se desenvuelve (175), a esa “guerra de sentido”.

La experiencia moderna del mundo como algo casual empieza a darse en un interregno, en el paso de la convicción antigua, mágica o sobrenatural de la necesidad del mundo, hacia la convicción racional o humanista (175). Descrito como una estrategia de construcción del “mundo de la vida” que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidiano la contradicción específica de la existencia social, el *ethos moderno* tendría varias modalidades de sí mismo, una de las cuales es el barroco, con un paradigma formal específico (12-13). Si bien el barroco fue una modernidad que se quedó en el camino rebasada por la modernidad capitalista (106), nos enseña que la modernidad que existe no fue en el pasado la única posible y que, por lo tanto, no es la única alternativa en el presente (118).

La actualidad de lo barroco reside, para B.E., en la fuerza con que manifiesta en el plano profundo de la vida cultural, tanto la incongruencia de la modernidad capitalista como la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. El barroco hace visible algo que no suele serlo: la actualización capitalista es *una*, sólo *una*, de las posibilidades abiertas por la modernidad. Si hay algo que distingue y vuelve fascinante al *ethos barroco* es su capacidad de amenazar, parodiar y juzgar la economía burguesa basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el lenguaje, el soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación (15-16).

La hipótesis de B.E. es que si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las posibles modernidades que anteceden a la actual y que perviven en ella pero que son diferentes, se puede imaginar como realizable una mo-

modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social (36).

2. La modernidad

La modernidad, que fue una opción puntual de la civilización humana, ha dejado de ser eso y se transformó en esencial. Sin ella, la civilización como tal se ha vuelto ya inconsistente (34). Se hace casi imposible discutir una “no-modernidad”. La modernidad como tal es ineludible. La cuestión es saber si puede ser de otro modo, pero se trata siempre de modernidad: *alternativa, híbrida, pos, hiper*, son adjetivos; lo sustantivo es siempre la modernidad.

B.E. entiende a la modernidad como un proyecto civilizatorio específico de la historia europea, de larga duración, que se cumple de múltiples formas desde el siglo XII (58). En el siglo XVI europeo, puede ser vista como una forma ideal de totalización de la vida humana, una configuración histórica que domina de hecho a la sociedad europea en ese período, caracterizada por la pluralidad de proyectos históricos, con particularidades muy variadas (144). ¿Cuáles son las características generales, los puntos en común de las múltiples formas históricas de esta modernidad noreuropea?

En primer lugar, el motivo de extrañeza y el asombro filosóficos no son ya los originados en la vida eclesial, en los misterios supra terrenales, sino la vida cotidiana preocupada por las cosas terrenales, abierta a la historia y al mundo de la vida (103). Más que en los logros políticos, el ímpetu con el que el humanismo moderno despliega su libertad se da en la técnica, en la ciencia, como investigación y descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro. La creación del mundo moderno se asienta sobre el ejercicio de la facultad cognoscitiva del ser humano, sobre todo en la razón cuantificante, y en los resultados del mismo. Los filósofos se preocuparon por la consistencia, la variedad y el alcance del conocimiento científico, considerando a éste como el paradigmático (105). La manifestación más clara de esta postura se encuentra en la ciencia experimental, que propone representaciones cuantifica-

bles de lo desconocido (104): la matemática es pura forma, forma 'exitosa' a la hora de conformar la sustancia cultural de la modernidad.

El hombre se afirma frente a lo otro, convertido en Naturaleza. La naturaleza se presenta como un cúmulo de cosas con valor de uso, es decir sólo valen para la producción, son cosas que sirven para ser trabajadas, para ser valoradas por el mercado, incluso en su posibilidad de disfrute. La modernidad se apoya en la consolidación indetenible de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las distintas "civilizaciones materiales" del ser humano (144).

La epistemología afirmará que el problema de la verdad del discurso puede y debe tratarse con independencia del problema de la bondad de su ejercicio, así como del problema de la belleza del mismo. La atingencia queda, entonces, separada de la conveniencia y la vivencia. La actitud moral ante el mundo no mantiene ninguna relación ontológica de interioridad o de constitución recíproca con la apropiación cognoscitiva que hacemos de él (105-106).

Según Heidegger, la característica más destacable de la modernidad es el 'humanismo' considerado como antropocentrismo exagerado. Es la tendencia a crear para sí un mundo autónomo, autosuficiente en relación a lo Otro, y aún tratando de someterlo a su realidad, convirtiendo al Otro sujeto en puro objeto del único sujeto independiente: el hombre (150 y 152). La aniquilación sistemática de lo Otro, que en lo social significa la permanente acción de colonizar la "barbarie", se impone en el humanismo por la aparente victoria de la técnica racional sobre la mágica (150). El racionalismo moderno, el triunfo de las luces, implica la reducción de lo particular en pos de la razón, y la reducción de ésta a lo puramente técnico o instrumental (151). Y este modo de entenderlo se encuentra en la base de otras determinaciones de la modernidad: el progresismo, el urbanismo, el individualismo, el nacionalismo (153).

El descubrimiento de América plantea un modo distinto de relacionarse con lo Otro. B.E. afirma que el hecho dramático en la historia de la humanidad, lo que ha dado estructura a esa historia

y la motoriza, es la escasez. El Descubrimiento pone en tela de juicio esta “maldición sine qua non” de la realidad humana. Se vislumbra que es posible otro modelo que el bélico a la hora de repartir los bienes, un modelo diferente, en el que el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del Eros. La civilización europea enfrenta un estado de cosas inédito: el de la abundancia y la emancipación posibles. Este impulso es exactamente contrario a lo que se venía dando en la historia (146).

Las distintas configuraciones históricas que tuvo la modernidad aparecen como las manifestaciones de las distintas re-formulaciones que el occidente europeo pudo “inventarse” con el fin de responder a esa novedad absoluta de abundancia de bienes y posibilidades de libertad (146). La más operativa de todas sus variantes⁴ fue la de las sociedades industriales de la Europa noroccidental: la subordinación del proceso de producción y consumo de la riqueza social al capitalismo (147). Cuando hablamos, entonces, de crisis civilizatoria, nos referimos a la crisis del proyecto capitalista en su versión nor-europea y puritana (34). Es crisis, en tanto que la civilización que propone la modernidad capitalista no sólo no puede desarrollarse sin destruir lo que la fundó (el trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza) sino que exagera ese destino que le hará perder su razón de ser (35).

El encuentro entre la modernidad (como posibilidad inédita de una existencia abundante y emancipada) y capitalismo (como mediación real para su concreción) es lo que marca la vida moderna (149). Motivada por una lenta pero radical transformación revolucionaria de las fuerzas productivas, la Modernidad promete abundancia y emancipación. Pero esa promesa se cumple a medias, porque la forma de concretarse que elige, la capitalista, la desvirtúa sistemáticamente (155).

⁴ En América Latina hubo distintas versiones de modernidad. La primera de ellas, a fines del XVI y durante el XVII, fue la modernización barroca; durante el XVIII aparece el intento de modernizar del colonialismo ilustrado; y en el XIX, la nacionalización republicana también tiene su proyecto. El capitalismo dependiente es la forma de modernizar del siglo XX (57).

Se podría, entonces, precisar un poco más la pregunta que formula B. E., ¿Puede haber una versión de modernidad, una “promesa de abundancia y emancipación”, que no sea capitalista, que no sea dicha de esa manera?

2.1. El Capitalismo

La forma “objetiva” del mundo, aquella que de hecho es asumida por todos en la vida diaria, está condicionada por el capitalismo como una realidad inevitable. Por eso, debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida como inmediatamente aceptable, como “segunda naturaleza”, como ethos histórico de la modernidad (38, 109 y 168).

El capitalismo está marcado por dos tendencias contrapuestas: la de un proceso de trabajo y disfrute de valores de uso y, por otro lado, la necesidad de producción de riqueza, de acumulación de capital; consumo y acumulación (168). El comportamiento social, agitado por el progreso, oscila entre el instinto de apropiación y la tendencia al despilfarro (141). Esta versión de modernidad lleva en sí una contradicción que no se puede resolver: la conquista de la abundancia sólo es posible mediante la organización de la vida económica de tal manera que impida ese fundamento (147); la abundancia que promete se apoya en la construcción permanente de nuevas necesidades, en perpetuar la escasez. La tarea primordial de la economía capitalista es reproducir sus condiciones de posibilidad, esto es construir y reconstruir incesantemente insatisfacción y escasez, ahora artificialmente, a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia (148).

El capitalismo promueve en la sociedad europea un modo deseable de vivir la vida humana, un proyecto diseñado a potenciar las oportunidades de libertad, pero sólo lo hace para obligarla a caricaturizar ese sueño; sólo le da “libertad de consumo” (148).

El encuentro del “espíritu del capitalismo” (entendiendo este “espíritu” como la demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista), con la ética

protestante del puritanismo calvinista (vista como la pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una auto-comprensión productivista y a una autosatisfacción sublimada en otra vida) es una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación de capital (36). En este sentido la ética calvinista es funcional al capitalismo: es posible el encuentro con Dios sin romper con la producción capitalista, sin salir de la rutina de la producción. La asociación entre ética protestante y capitalismo, más la convicción de que es imposible una modernidad no capitalista, han hecho que se piense que la única forma de ordenar las fuerzas de producción en la sociedad humana es la dada por la ética protestante (109). Siguiendo a Weber, B. E. sostiene que la ética puritana sería una re-formulación de la religión cristiana: traducción de las demandas de la productividad capitalista al plano de la técnica de autodisciplina individual, insistiendo en el “ahorrar ahora para disfrutar después”, en sacrificar el valor de uso en función de un mañana de la valorización mercantil (172).

Mientras el mercantilismo desconoce el valor de uso tradicional y los universos sociales arcaicos⁵, hay en la sociedad una búsqueda de una nueva figura concreta para su riqueza. Esta es la tensión que dinamiza la forma social moderna (157). Las condiciones y los modos de vida de las ciudades se han impuesto sobre los rurales. La economía mercantil capitalista ha sido la base de este nuevo modo de vida (141). El *individualismo* es la forma que la modernidad capitalista adopta como *modelo de socialización*. Es el reemplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil. *El individuo social se transforma en un propietario privado* (154). Siguiendo con este razonamiento, B. E. sostiene que el individualismo capitalista tiene su complemento en el naciona-

⁵ Los valores de uso que se producen y consumen en la modernidad demandan, para ser auténticos, la pertenencia a una comunidad identificadora, particularizada; pero ese acceso les está negado por el universalismo que impone la racionalidad moderna. Arrancados de esa fuente, los valores de uso son únicamente improvisaciones pasajeras, emergentes incapaces de satisfacer a plenitud las necesidades o de entregar realmente el disfrute que prometen (157).

lismo moderno. La necesidad social de colmar la ausencia divina, de poner algo en lugar de la comunidad destruida, de la *eklesia* desplazada, se satisface con una re-sintetización de la identidad comunitaria en una organización meramente funcional: son ciudadanos los *propietarios privados* asociados a la empresa estatal (154-5). El desarraigo, la carencia de patria, es uno de los rasgos más reconocidos de la condición del hombre moderno. Hace referencia a la experiencia de la ausencia de la fuente última del sentido de la vida, la falta de coherencia profunda en las significaciones (157). El cultivo de la identidad de cada comunidad llega a convertirse en una re-fundación de la misma. Nunca antes, afirma B.E., las comunidades se preocuparon tanto por su singularidad (158). Pero el intento de cultivar las viejas formas de identidad está condenado al vacío pues esas formas son el fruto de una situación irrepetible (158).

La identidad sólo puede ser tal si es sometida a prueba, si es desafiada, si se des-sustancializa para luego re-sustancializarse, si se arriesga a perderse y competir (137). No hay identidad sin confrontación con la no identidad, con el a-nonimato, con otras identidades. Entonces, si la identidad cultural no es concebida como una sustancia y es vista más bien como un momento de la cultura, como un “estado de código”, un *ethos*, entonces esa identidad puede moldearse; es una realidad evanescente, que mientras determina el uso y los comportamientos de los sujetos es a la vez transformada y modificada por ellos (31).

3. El *ethos* barroco

3.1. *Ethos*

Por *ethos histórico* B.E. entiende un comportamiento social que a lo largo del tiempo guía la constitución de las distintas formas de lo humano, un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida (162). Este concepto puede ayudar a pensar una concreción histórica de la actividad cultural que se constituya sin recurrir a las determinaciones particulares de

un sujeto sustancializado (como el concepto de “nación” o “raza”); una historia de los acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, sobre un plano de diferenciación completamente abierto, ajeno a todo intento de acotarlos y fijarlos dentro de fronteras preestablecidas. El concepto de ethos histórico hace referencia a dos realidades: una, el motivo general que un acontecimiento histórico profundo entrega a la sociedad para su transformación, la oferta de sentido que le hace; otra, a las diferentes maneras como tal motivo es asumido y asimilado en el comportamiento cotidiano (166-167).

Los ethos se generan frente a circunstancias críticas, ante un drama histórico en el que se produce un empate entre posturas antagónicas: una postura progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, a la que sin embargo no puede eliminar, y en la que debe buscar ayuda para enfrentar la vida que la desborda. Es un estado de desfallecimiento de la forma vencedora, de triunfo y debilidad, por un lado; y de resistencia de la forma vencida, de derrota y fuerza, por otro (47). Un ethos es, como principio de construcción del mundo de la vida, un comportamiento social que intenta hacer visible lo invisible (37). Es la respuesta que prevalece en una época determinada ante la necesidad de superar las contradicciones que la caracterizan; esa respuesta está conformada tanto por los usos y costumbres objetivos que protegen a la existencia humana de esa contradicción, como por las identidades subjetivas que la protegen individualmente (89). El ethos social se hace *estilo* donde la actividad humana necesita tematizar, expresar concientemente las razones de su comportamiento (91).

B.E. señala cuatro versiones del ethos histórico moderno, cuatro formas de construir la “espontaneidad” capitalista del mundo de la vida. Hay un ethos elemental o *realista*: es la actitud de identificación afirmativa y militante. Para esta versión la forma capitalista es la única posible para llevar a cabo las metas concretas o naturales del proceso de producción y de consumo; afirma la acumulación de capital como algo positivo y deseable. Esta característica permite asociarlo a aquella corriente del arte que piensa que lo artísticamente representable de las cosas está ahí, en las cosas mismas, entregado a la percepción (169).

El ethos *romántico*, una mutación casi perversa, afirma que la metamorfosis del mundo natural y bueno en un infierno capitalista, es un paso más, un episodio genuino del acontecer histórico. Es un modo de afirmar el capitalismo transformándolo en contrario, idealizarlo en algo que es su opuesto, el “espíritu de empresa”. Es un *romántico* ya que para esta estética, el objeto de la representación artística no coincide con las cosas tal como están en la percepción, sino que es “rescatado” de ellas, es descubierto por empatía, incluso en contra de las apariencias (170).

El ethos *clásico* vive la realidad contradictoria del capitalismo como el resultado de una necesidad trascendente, pero dentro del sentido trágico de la marcha de las cosas, como algo dado e inmodificable. Toma distancia del capitalismo y así se le presenta una alternativa de comportamiento distinta. Si bien acepta la subordinación del “valor de uso” al “valor”, acepta la efectividad que éste tiene, no desconoce el sacrificio que implica. Es *clásico* porque se parece a la representación artística neoclásica, que postula una aprehensión del objeto en el momento adecuado entre lo percibido y lo imaginado, en el proceso de comparación de una cosa con su propio ideal.

El ethos *barroco* mantiene siempre al hecho capitalista como inaceptable y ajeno. Si bien reconoce y tiene por inevitable el hecho del capitalismo, se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento. Intenta vivir la contradicción trascendiéndola, des-realizándola, llevándola a un segundo plano imaginario en el que pierde su sentido. Se asimila a la estética barroca de la “puesta en escena”. Afirma la forma “natural” del mundo de la vida, pero parte de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital. Es *barroca* la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo producida por el productivismo capitalista como un paso a otra dimensión, retadoramente imaginaria, de lo cualitativo. El ethos barroco no borra la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista como hace el “realista”, ni la niega como el “romántico”; la reconoce como inevitable, a la manera del ethos clásico, pero se resiste a aceptarla: pretende convertir en bueno el “lado oscuro” por el que avanza la historia.

Estos cuatro *ethos*, combinados de manera diferente según las circunstancias, provienen de distintos impulsos del capitalismo. El *ethos* realista es el dominante, y el que intenta reducir los otros a su forma de expresión para volverse efectivo (38-40; 90-91; 169-172).

3.2. *El barroco*

¿Por qué B.E. denomina “barroco” a este último *ethos*? Barroco ha querido decir *ornamentalista*, en el sentido de falso, histérico, efectista, sensualista y superficial; también *extravagante*, bizarro, retorcido, rebuscado, artificioso, exagerado; y finalmente *ritualista* en el sentido de ceremonioso, formalista, asfixiante, esotérico (41-42).

El barroco es, según nuestro autor, una “voluntad de forma” específica, una determinada manera de comportarse ante la necesidad de organizar cualquier realidad (58). Es la *elección* de una propuesta de donación de forma, de una figura particular para el “sistema de las artes” (108). En tanto que “*ethos*” es un principio de ordenamiento del mundo de la vida, una plataforma desde la cual una sociedad concreta afirma su singularidad, pero no como un “núcleo de identidad” que se hubiese condensado en la historia (48).

Al no estar comprometido con el proyecto civilizatorio capitalista, se mantiene al margen del productivismo exagerado que ese proyecto implica (186). La toma de distancia se logra al enfatizar lo estético, y no las fuerzas de producción, como energía fundamental de construcción del mundo. La belleza se transforma en un elemento catalizador de todos los otros valores positivos del mundo (186).

¿Qué implica esta alteración en la escala de valores de la modernidad? Que la vida social del siglo XVII, influenciada por esta “voluntad de forma”, otorga una importancia desproporcionada al descentramiento imaginario del orden pragmático de las cosas. No es una sublimación mágica o meramente ceremonial, es estética y

moderna, porque no abandona el plano secular (185). Detrás de los objetos barrocos había un hecho dramático, la convivencia del tradicionalismo y la búsqueda de novedades, de conservadurismo y rebelión ⁶, que marcará el sentido y la forma barroca (108, 123).

¿Qué es lo que identifica como barrocos a ciertos fenómenos de la historia de la cultura? Una voluntad de forma atrapada entre dos tendencias opuestas de respuestas a la vida: la del desencanto respecto de las posibilidades clásicas, y la de la afirmación de ese desencanto del canon clásico, como insuperable. Pero no sólo eso: está empeñada, en un esfuerzo trágico, en conciliarlas mediante un replanteo de ese conjunto como diferente e idéntico a sí mismo. La técnica barroca parte del respeto del canon clásico, pero desencantada por la insuficiencia del mismo frente a la nueva sustancia vital, apuesta a la influencia que la sustancia nueva pueda tener sobre el antiguo principio; que lo nuevo sea lo que restaure la vigencia de lo antiguo, y que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno (44). El barroco afirma la trasgresión como síntesis del rechazo y la fidelidad al modelo tradicional, haciendo del rechazo instrumento de fidelidad. Revitaliza el conflicto afirmando la vida hasta en la muerte (110). Como la única fuente de sentido objetivo se ha agotado, la somete a pruebas con la intención de restaurar su vitalidad sin la cual la suya propia carecería de sustento. Parte de la desesperación y termina en

⁶ Agotado el renacimiento, Velásquez emprende la aventura de pintar la vida misma, de ir directamente al modelo que se suponía tenía lo clásico. Y descubre que donde mejor coincidían lo clásico y la vida era en la reproducción de lo contrahecho o esperpéntico, a través de una representación que lleva en sí misma su propia negación. El canon clásico se resignifica. Es la experiencia del espectador de *Las Meninas* que para poder mirar el cuadro debe formar parte de él: hay un cuestionamiento al objeto representado, a la figura de los reyes en el cuadro central, ¿Puede el pequeño retrato con la decoración que lo rodea? ¿Tienen los reyes la fuerza suficiente para imponer su majestad? ¿Hay que ver en la monarquía lo fundamental y en el pueblo, los deficientes, todo lo accesorio? El observador de *Las Meninas* queda atrapado por la invitación que ella le hace a formar parte de la escena representada, a ser el centro del cuadro, el modelo del artista. La permutabilidad del único, el rey, por un cualquiera: yo o tú; es la anécdota atrevida pero a la vez inofensiva, que conduce al espectador a través del vértigo de la ambivalencia perceptiva entre lo real y lo representado (94-95; 212-215).

el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que busca para sacar de ella su riqueza no se llena con otra cosa que los frutos del vacío (111).

Dijimos que para B.E. la contradicción del capitalismo está en el cruce de dos lógicas distintas: la del consumo y la del ahorro. Pues bien, frente a este problema nuestro autor despliega el ethos barroco (176). El barroco no afirma ni asume este planteo, resiste definirse, desactiva la elección entre el “valor de uso” y el “valor”. No es que se abstenga, sino que toma partido por los dos contrarios a la vez. Toma partido por el tercero excluido. Elegir esta posibilidad, que es imposible, significa vivir otro mundo dentro de este mundo, poner al mundo tal como es entre paréntesis (176). El hombre del barroco intentará poner a este mundo en un segundo nivel, viviendo su vida aquí; y no en el nivel de la contradicción y la ambivalencia (177).

Así, el ethos barroco cerró el paso a la concepción “puritana”. La modernidad capitalista, afirmada por una burguesía defensora del “valor económico”, se enfrentó a la iglesia dado que ésta era una defensora arcaica del “valor de uso”. El ethos barroco no se definió por una sociedad civil o eclesial, sino que postuló otra realidad, otro mundo, en el que el enfrentamiento carecía de razón de ser (194). La única ruptura que postula como fundamental para la humanización es la de la experiencia estética. La exagerada estetización barroca diluye los límites entre el mundo real y el de la ilusión. Es diferente porque pretende serlo: su modo estético es una estrategia propia de construcción del mundo como teatro, un lugar en el que toda acción para ser tal tiene que ser una escenificación, ponerse a sí misma como una simulación de lo que realmente podría ser (195). El hombre de la modernidad barroca toma distancia respecto de sí mismo; vive creándose como personaje (196).

Ante la respuesta capitalista de “aplanar” los tiempos, reduciendo lo sagrado y lo profano a la rutina laboral cotidiana, lo barroco afirma la irrupción de lo sagrado. Estructura la experiencia del tiempo cotidiano siguiendo el modo católico de poner la ritualización religiosa como núcleo ordenador de la vida y de la construc-

ción de un estilo artístico y poético (13). Propone un modo de comportarse, de “dar forma” a los actos y las cosas, de modelar el espacio y el tiempo, un modo de estar en el mundo, adaptado a circunstancias y personas (107).

Conectado a la “Contrarreforma” católica, el arte barroco se opone al sacrificio capitalista de la forma natural de vida y del valor de uso del mundo de la vida, pero su actitud no es nostálgica: la estetización barroca mantiene una distancia escéptica frente a todo intento de regresar más atrás del revolucionamiento moderno y su liberación de las formas. La integración de lo imaginario en la vida prevalece en él sobre la huida fuera de la vida, hacia lo imaginario (219). Surge de una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que las impugna, y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza (46). Pone entre paréntesis lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo con el fin de superarlo y soportarlo (214).

3.3. Los modos barrocos de pensar

Ahora bien, ¿Por qué este modo católico de dar forma a la vida es novedoso? ¿No fue acaso católica la estructuración del Medioevo? ¿Qué hay de original en el catolicismo del siglo XVI que signifique un nuevo modo de responder al mundo de la vida, un nuevo ethos?

La sociedad europea era una sociedad con mitos originarios (griegos, romanos, celtas) transformados por el judeo cristianismo. El bíblico se transformó en el mito mayor, el que clasifica como heterodoxos a los demás y a través del cual se da sentido a los relatos menores (200)⁷. Hacia el siglo XV la consistencia del mito

⁷ Como fenómeno de historia de la cultura, la filosofía teológica de la Edad Media está al inicio de lo que después fueron los “cánones de la cultura europea”. En sí misma, la filosofía teológica se presenta frágil e inconsistente porque intenta combinar dos intenciones teóricas incombinales. Un discurso híbri-

cristiano estaba en transformación. La Modernidad invadía paulatinamente el sentido de esa narración. La reivindicación del mundo terrenal en la perspectiva del productor-propietario privado-consumidor entregado a la acumulación significaba la muerte de Dios, como presencia permanente de lo Otro y fuerza religadora de la comunidad. Lo que une, lo que re-liga, es el mercado, no Dios (201). Así, la interiorización del mito cristiano dejó de ser un hecho colectivo a cargo de la *ecclesia* para transformarse en una experiencia individual directa, propia de la vida de cada quien. Es una reconversión moderna del mito cristiano (201). El relato cristiano, que cuestionó y transformó los relatos griegos y celtas, es ahora resignificado, o al menos desafiado, por el mito del comercio y el progreso.

3.3.1. Trento y la Compañía de Jesús

La iglesia cumplió una función de cohesión en la conformación de Europa: la vida en la iglesia daba un lugar, una función, un prestigio, un sitio jerárquico a cada uno de los individuos. Con la aparición del dinero actuando como capital, como medio de apropiación y no de circulación, esta función de conformación social pasó del terreno del imaginario religioso al de la vida económica. Es en el mercado en donde se socializan los individuos. La iglesia ve amenazada su relevancia social, tiene que vérselas con un sistema que se diversificaba y se hacía cada vez más complejo, que mostraba que la bondad de Dios podía tener la figura de la riqueza particular (70).

do, con dos tipos de verdad heterogéneos: la sabiduría oriental, el mito; y la sabiduría occidental. Es doblemente absurda: intenta interpretar la palabra divina con un logos que versa sobre la esencia de Dios, lo cual en términos estrictos es innecesario por la revelación; y por otro lado nada más absurdo para un logos filosófico de-velador que una doctrina en la que la verdad ya está re-velada. Si Dios habló, no es necesario que el hombre teo-logice; si el logos devela, no hace falta la revelación (102). Si bien B. E. afirma que ésta es la contradicción de la filosofía teológica, no deja de ser una tensión de *todo* el pensamiento cristiano (102-103).

La iglesia postridentina y la Compañía de Jesús no son sólo esfuerzos contrarreformistas tardíos e inútiles. No combatieron la Reforma declarándola injustificada, sino intentando rebasarla por insuficiente y regresiva, aplicándose a solucionar los problemas que la habían vuelto necesaria (68). La iglesia se concibe como una mediación, como un recurso divino insuperable. Siguiendo este razonamiento, el planteo fundamental de Trento es la necesidad de restablecer a la Iglesia en su papel de mediadora entre lo humano y lo Otro; una mediación cuya decadencia fue el motivo de la Reforma (68). La iglesia es una institución re-ligadora, socializadora, en la medida en que justifica el sacrificio de las pulsiones para poder vivir dentro de una forma social civilizada. A través del papado, administra el sacrificio de esas pulsiones salvajes, represión sin la cual no hay forma social posible (69). La actividad de los jesuitas como *teólogos papales* es una de las notas esenciales de Trento: sólo si el Papa se reforma y replantea su misión, el primado de Roma es defendible.

B.E. afirma que el barroquismo de Trento está reflejado en la forma de resolver sus opciones: ser una iglesia ampliada a todos los seres humanos, asumiendo el proceso de secularización; o ser una iglesia rescatadora de la ortodoxia, pero restringida a unos pocos; la iglesia se decide por ambas o ninguna de las opciones; mantiene su permisividad universalista (católica) y al mismo tiempo exalta la ortodoxia⁸. Pero lo hace “barrocamente”; mediante una teatralización promueve la confusión de la apariencia ritualista y ceremonial de la fe con la presencia esencial o verdadera de la misma (198).

La experiencia estética tridentina muestra cómo la divinidad puede ser captada por los ojos del cuerpo y expresada en colores y

⁸ En el XVII, la iglesia fue enemiga de toda cultura que no intentara la defensa a ultranza de la fe y la doctrina universal. La universalización abstracta, homogenizadora, del ser humano que la iglesia promovía intentó combatir sin éxito (por imposible) la formulación concreta del mundo de la vida que promovía la economía capitalista. La labor de la iglesia no hizo más que acompañar en el terreno espiritual lo que ya venía pasando en la economía: la subordinación del valor de uso de la mercadería al valor económico abstracto (142).

figuras. La obra de arte es autónoma pero está diseñada para que su disfrute como tal pase por la participación de un acto religioso; está para que quien la observe se convierta en creyente (100).

Sostiene B.E. que el proyecto postridentino no es propiamente conservador y retrógrado; *se inscribe también en una afirmación*, particular es cierto, *de la modernidad*: está volcado a la problemática de una vida nueva y posee una versión de lo que ella debe ser en su novedad. Esto, continúa B.E., se ve en los contenidos teológicos de la doctrina jesuítica, su concepción de la vida terrenal y su función en el drama de la creación y la redención (66).

La doctrina de la Compañía mira a la Creación como un proceso, una lucha inconclusa, siempre en trance de decidirse; una lucha que se manifiesta en las preferencias del ser humano por el Bien y por Dios, inclinándose a favor de uno de ellos. Lo Creado, como acontecer, es el lugar específico en el cual el cristiano alcanza la salvación; es la posibilidad de construir aquí en la tierra el mejor de los mundos posibles. Dada su capacidad de decidir y elegir, el ser humano tiene un lugar específico en la obra de Dios. El mundo no es exclusivamente ocasión de pecado, un merecido valle de lágrimas; es también, y en igual medida, un lugar de encuentro con Dios, una oportunidad de salvación y virtud. Un escenario dramático en el que cada trampa puede ser ocasión de triunfo. No se trata de renunciar al mundo como si fuese algo ya perdido, sino de luchar por él, disputárselo a las tinieblas (66-67). El mundo de la vida no es visto como un lugar de sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. Es algo digno y deseable de ganarse, con la única condición de que esa ganancia sea un medio para encontrarse con Dios, una empresa *a la mayor gloria de Dios* (67).

La idea jesuítica rompe con la tradición medieval que concebía el triunfo definitivo de Dios sobre el diablo, a través del triunfo de Cristo. Despierta la fuerza del conflicto de la salvación: nuestro destino está por hacer, el mal está en proceso de ser vencido, por eso todavía podemos decidir entre Dios y él. La redención es una empresa por triunfar, una empresa en la que el hombre puede in-

tervenir (114). Si la creación estuviese determinada, las acciones individuales también lo estarían y la iglesia resultaría superflua (114). La teología jesuita, construida entre 1650-1850, es un intento de restaurar la vigencia de la Iglesia como modelo de socialización y entidad política (112). La iglesia sirve si el mundo está en juego. Si la suerte está echada, la mediación es vana.

La utopía de una modernidad católica pretendió oponer a la marcha caótica e injusta de la vida social moderna un sujeto capaz de interiorizarse en esa marcha, dotarla de sentido y guiarla hacia el bien: la iglesia. Pero para ser tal actor, la iglesia necesitaba renovarse, reconquistar su propio carácter de mediadora de la gracia divina, ser instrumento de Dios. La acción de propagación de la fe de la Compañía no se encaminaba solamente a la expansión de la iglesia, sino también, y sobre todo, a una refundación de la misma, una reactualización de su identificación con Dios (113). En este proceso, los teólogos jesuitas redefinirán no sólo la Iglesia, sino también el concepto de Dios.

3.3.2. *La teología de los Jesuitas*

El problema se presentó a los jesuitas en su tarea evangelizadora ¿Como traducir un producto de la cultura europea occidental (el cristianismo) a culturas de un orden mental diferente, a otra civilización? Para responder a esto se arriesgaron hasta el punto de verse obligados a poner en cuestión los rasgos más profundos de su identidad, a aflojar los nudos de su código cultural para poder penetrar el núcleo de otra cultura diferente (71). ¿Cómo traducir “Dios Padre” o “Madre de Dios”, términos absurdos pero comprensibles en occidente? La única forma de hacerlos accesibles es cuestionando el concepto occidental de Dios. El trabajo de Ricci y Valignano en China es tal vez el único modelo que la modernidad europea tiene para mostrarse con una genuina predisposición a abrirse y someter a la autocritica sus propias estructuras mentales (72). Luis de Molina⁹ intentó una revolución moderna del dis-

⁹ También Pedro de Fonseca y Francisco Suárez.

curso reflexivo, sin poner a Dios entre paréntesis ¹⁰, sino reconociendo la inevitabilidad de su concepto pero afirmando la posibilidad de una re-definición radical del mismo (101). Intenta reconstruir el concepto de Dios redefiniendo su presencia en el mundo terrenal (77). Este proyecto se desarrolla en un sistema totalitario de discurso, mediante estrategias de pensamiento muy sutiles, con argumentaciones sobre-elaboradas, “barrocas”.

Para la Iglesia Reformada, Dios decide arbitrariamente quién se salva y quién no. Los teólogos jesuitas, en cambio, afirmarán que si bien la gracia suficiente de Dios basta, esta suficiencia de Dios sólo puede darse en el contexto de la libertad humana de cada uno de los hombres. Depende de la libertad del hombre que la salvación tenga lugar. Plantean la idea de que hay tres modos de omnisciencia de Dios: un saber simple, un saber libre y un saber medio. El *simple*, es el absoluto y total de todo, de lo que existe y de lo que puede existir. Entre el mundo posible y el mundo real se encuentran las cosas que están en trance de darse, en un estado intermedio; que corresponde a la *ciencia media* de Dios, que conoce el mundo como realizándose, como un *work in progress*. Son cosas cuyo estatus ontológico se ubica entre lo posible y lo real, el campo de la condición humana. El arbitrio humano es el “topos” de la libertad. Esta inserción del ser humano y su libre arbitrio como una entidad necesitada por Dios es el punto en donde la teología jesuítica revoluciona el pensamiento tradicional (80). Enfrentados a la necesidad de decidir entre la afirmación de la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios, los teólogos jesuitas no toman partido por alguna de las alternativas. Van en busca del tercero excluido, creando el más barroco de los conceptos: la ciencia media de Dios. Él crea al hombre libre, junto con él ejerce su libre albedrío, que elige y decide (204). Por esta ciencia media, Dios conoce el mundo en su estado de infinidad de probabilidades

¹⁰ La teología de la Compañía es compleja, contradictoria en sí misma, pues está en vías de transformarse en filosofía. Por eso mismo, puede ser inspiradora para el pensamiento filosófico actual, sostiene B.E. La aporía de la filosofía moderna está en deshacerse del significado “Dios” sin que todo el edificio de su discurso se venga abajo. “Muerto” o “entre paréntesis”, la idea de Dios sigue rigiendo.

pero no es suficiente para determinar su concreción. Este concepto teológico se encaminaba a defender la razón de ser de la iglesia: la presencia del libre arbitrio del ser humano y su intervención como mediadora de la gracia (113). Porque la gracia estaba en juego, no era preasignada, era necesaria una mediación.

A distancia de las opciones extremas de relectura del mito cristiano (la puritana realista que pone énfasis en la necesidad; o la romántica heroica que pone acento en la libertad), la reelaboración barroca pone esa contradicción entre paréntesis (o en escena), de manera que libertad y necesidad terminan por solaparse y confundirse. Desobedecer a la fatalidad puede ser otra forma de cumplirla. A la inversa, obedecerla, identificarse con ella, puede ser una forma de vencerla, de arrebatarle la libertad negada. Los actos en los que se juegan la libertad y la necesidad no son el plano definitivo de la vida (204). Frente a la posibilidad de crear la propia vida se plantea la pregunta ¿Qué soy yo: hechura de mi mismo o criatura de las circunstancias? ¿Libertad o necesidad? (202). Es una teología de la libertad y del hombre en construcción. No es *crear* en la salvación sino *hacerla posible*. Se recupera del mito cristiano aquello que permite hablar del mundo como un lugar de oportunidades, y se ignora lo que lo desprecia como un lugar de condenas y penitencias, como “valle de lágrimas” (202). La renovación teológica de Trento y la Compañía de Jesús afirmará que este mundo es lugar de encuentro con Dios. La realización personal de cada uno es deseable y posible en armonía con la iglesia católica; esta teología postula que hay un saber vivir personal, pero que a su vez hace al hombre universal, lo saca del particularismo (178-179). La Compañía intenta reconstruir el mundo de la vida de acuerdo con un proyecto ¹¹ moderno y católico: hacer de

¹¹ La mayoría de los códigos teológicos recuperados en América Latina entre 1665 y 1767 corresponden a los jesuitas. Esto se debió, en parte, a que fueron confiscados en el extrañamiento de la orden del continente y conservados en manos del estado; pero aún teniendo en cuenta esta limitación, da la impresión de que se impartieron más cursos por los jesuitas que por otros religiosos. De este corpus, la mayoría de los cursos versan sobre la cuestión de la ciencia media de Dios y las relaciones entre la libertad y la omnipotencia. Ver Josep-Ignasi SARAN-

los individuos sociales lo que exige de ellos la ineludible capitalización del mundo, convertirlos en hombres que “ganen el mundo”; basándose en la hipótesis que, a veces, ganar el mundo implica también “ganar el alma”. La estrategia jesuita está dirigida a una vivificación de la existencia secular y cotidiana de los individuos mediante su organización en torno a una especial experiencia mística colectiva (98).

4. El barroco en América Latina

El predominio del *ethos barroco* en la historia de la cultura de la España americana en torno al siglo XVII, en la historia de sociedades construidas sobre la destrucción y la conquista ibérica de las culturas indígenas, ha permitido que su capacidad de inspirar la creación de formas se efectuara de un modo amplio y profundo (48).

El siglo XVII americano es un siglo perdido si se lo juzga en sus aportes a la construcción del presente; y si se toma por el “presente” exclusivamente lo que en él reluce y predomina (49). Comienza con la derrota de la Gran Armada en 1588, y termina en el tratado de Madrid de 1764. La España borbonizada, convertida al despotismo ilustrado, aniquila el estado de los guaraníes inspirado por los jesuitas, al ceder a Portugal parte de sus posesiones Sudamericanas ¹².

El encuentro de la modernidad y lo barroco se produce en la confrontación de dos historias. La primera, la más grande, la de la construcción de lo culturalmente característico de Latinoamérica, lo que B.E. llamará el proyecto tácito criollo. La segunda, más particular, la de la Compañía de Jesús y su proyecto político reli-

YANA (dir.); *Teología en América Latina*. Volumen II/1 Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810); Iberoamericana-Vervuert, 2005, Madrid; p. 30-31.

¹² Más que en la propia Europa es en Asia y, sobre todo, en Sudamérica en donde la Compañía despliega su actividad exitosamente (59).

gioso, de construcción de una modernidad, de un proyecto civilizatorio a la vez moderno y católico (58). La coincidencia temporal de ambas hace que se inter-influyan.

4.1. El “proyecto” criollo del mestizaje

Los europeos que llegan a México en 1520 sólo concebían la otredad como la negación absoluta de su identidad. La “Europa profunda” de los conquistadores, la que emergió pese al humanismo y las buenas intenciones de los proyectos evangelizadores, respetaba el universalismo abstracto de la Iglesia católica sólo como condición del buen funcionamiento imperial. Era un marco en el cual incluir a todo el mundo, pero bajo la homogenización colonialista de lo diferente (24).

La idea de dar forma que prevalecía en las culturas indo americanas no es sólo diferente o contraria a la europea. Es fundamentalmente ajena. Implica una elección de sentido distinta, que subraya la continuidad entre lo humano y lo Otro. La mentalidad americana considera absurda a la idea europea de plantear la naturaleza como algo diferente del sujeto, como un objeto inerte, pasivo y dócil al que la actividad humana va moldeando a su voluntad y dotando de significación (29). Hay un abismo entre dos modos de concebir el mundo, de dar forma a la vida: la oriental es la de mimetización con la naturaleza; la “occidental” es la de contraposición con la misma (30). La extrañeza de españoles e indios era radical, con temporalidad y espacialidad contrapuesta. Tanto para indios como españoles, convivir el uno con el otro tuvo las características de ejercer un boicot completo y constante aun sin quererlo voluntariamente (52).

La posibilidad intentada en el siglo XVI de que la España americana se construyera como una prolongación de la europea se clausuró en el XVII. Los españoles americanos debían aceptar la idea de que habían sido abandonados por la madre patria. Vencedores sobre la civilización americana, el enclave americano de civilización europea amenazaba con extinguirse: estaba exhausto por una tarea que no podía cumplir sólo. A su vez, las civiliza-

ciones naturales vivían una situación igual o peor. Su presencia, como cosmovisiones político religiosas que regían el mundo de la vida, había terminado; quedaban destellos culturales desarticulados que dependían de las instituciones europeas para seguir con vida. Unos y otros se juntaron para enfrentar la estrategia del *apartheid*¹³: los unía la voluntad de civilización en medio del peligro de la barbarie¹⁴ (53). Desgastado e inadecuado, el esquema civilizatorio de Europa era el que sobrevivía organizando el mundo de la vida. El esquema nativo, que no había sido sustituido ni estaba aniquilado, no estaba en condiciones de disputarle la primacía (54).

Una posibilidad de solución era la actitud de sometimiento al proyecto civilizatorio y a la voluntad política del centro imperial y de sus enviados, “peninsulares”, desde una actitud de “traición” a lo que era América, a lo que debió haber sido antes de la catástrofe. La segunda era la actitud de rebeldía y resistencia a la nueva realidad de la Europa transplantada, de fidelidad a un modo singular, “criollo”, de estar en conexión con la naturaleza americana. Ambas lógicas reclamaban para sí la afirmación de la vida y combatían al otro acusándolo de ser una negación de la misma (180). Por un lado, entonces, estaba la crisis de la civilización dominante; por el otro la crisis de la civilización indígena, cuyos restos no estaban en condiciones de funcionar orgánicamente como lo habían hecho antes. Ninguna de las dos

¹³ En la situación de *apartheid*, la mejor relación a que aspira el ‘dueño’ con el ‘nativo’ es la de la ignorancia, la no relación, el simple pacto de no agresión. Si el que dirige la relación deja de dirigirle la palabra al nativo, lo que hace es anularlo. El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador: no puede decir ‘no’. Pero el ‘dueño’ tampoco puede acceder a la significación del ‘sí’ del dominado, a ser reconocido por él en su asentimiento (55).

¹⁴ B.E. plantea el drama americano también en términos de “Civilización o barbarie”. Pero mientras que Sarmiento entiende la civilización como aniquilación del otro, el planteo que, según Bolívar Echeverría, se hace tácitamente el proyecto criollo es: “O civilizamos los que estamos, de un modo distinto al planeado, o es la barbarie del vacío”.

podían hacerlo por sí mismas. Los criollos de los estratos bajos, mestizos, aindiados, amulatados, son los que intentan restaurar la civilización más viable, despertando y reproduciendo su viabilidad original, alimentando el código europeo con las ruinas del código prehispánico, construyendo algo diferente: Latinoamérica (82).

En el siglo XVII americano no había más para hacer en medio de su crisis de civilización: reinventar Europa y reinventarse, teniendo en cuenta esa realidad que era lo prehispánico. Asistimos a un proyecto histórico espontáneo, criollo, de construcción civilizatoria; de creación de “otra Europa, fuera de Europa”, de re-construcción de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias con los esbozos de forma de las civilizaciones naturales (50, 54, 61, 96, 181). El mestizaje¹⁵ aparece como una *codigofagia*: una cultura golpea destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de otra y se apropia, e integra en sí lo que quedó de aquella, sometiéndose a sí misma a una alteración esencial (52). En la España americana, los dominados son los que primero se someten a este proceso: se inventan un modo de hacer que el código vigente, que les invita al consentimiento, les permita decir que no (56). Allí, razona B.E., la estrategia del mestizaje cultural es barroca. Coincide con el *ethos barroco* de la modernidad europea, con la actitud barroca del posrenacimiento frente a los cánones clásicos del arte occidental. El ‘no’ para expresarse debe seguir un camino rebuscado, se construye indirectamente y por inversión. Transforma aquello que concebía como un reino de “contra-valores”, en algo que pueda salvarse integrado a él, “re-valorizado” (56).

Las expectativas vitales inéditas que el final del XVI le impone al individuo concreto son un contenido al que las posibilidades

¹⁵ La palabra mestizaje evoca un proceso de mixtura, de mezcla de formas culturales que puede tematizarse y tratarse semióticamente. La vida de las culturas ha incluido siempre procesos de fusión, imbricación, intercambio de elementos de sus respectivos códigos. La historia de las culturas es historia de mestizajes, de relativizar, a veces a la fuerza, los propios códigos (81).

de expresión tradicionales le resultan estrechas (44). La sociedad, incapaz de derrotar las formulaciones previas y sustituirlas por una forma institucional nueva, elige la estrategia de usar las instituciones establecidas, pero dándoles un *telos* distinto, ajeno al de ellas (127). El código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstruirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido (26). El proyecto tácito “criollo” fue efectivo en cuanto a su definición civilizatoria, de elección de un determinado universo no sólo lingüístico *sino también simbólico*, de creación de técnicas y valores de uso, de organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional (64).

B.E. descubre este proceso en lo demográfico, lo económico y lo político. Los fenómenos de orden demográfico del XVII son notables: la nueva población posee una consistencia étnica antes desconocida, América ha pasado a ser poblada mayoritariamente por mestizos de todo tipo y color. La tendencia en baja es la de los “puros” ya sean estos indios, africanos o peninsulares; la línea que asciende es la mestiza: chola, criolla y mulata.

En cuanto a lo económico, si bien la actividad a finales del XVI está en un momento regresivo ya que España deja de interesarse por la economía americana y la deja librada a su suerte, a comienzos del XVII se nota una economía muy diversificada, con producción de manufacturas, productos agrícolas, y una intensa relación comercial a lo largo de todo el continente. Cae la línea del tráfico ultramarino de minerales y esclavos, y asciende lo que hace al tráfico americano de manufacturas y productos agropecuarios. Furtivamente se formó el esbozo de un orbe económico, que se conectaba casi totalmente de contrabando, con el mercado mundial y la economía dominante. Era una economía informal, detectable en general con facilidad, pero sumamente difícil de atrapar en el detalle clandestino. En lo que se refiere al trabajo, decae el régimen de encomienda, una suerte de feudalismo modernizado, y se fortalece la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalizada. Del

sistema feudal de las encomiendas, con la explotación servil, se pasa a un sistema de explotación moderna de las haciendas, como centros de producción mercantil basados en la compra-venta del trabajo (51, 63, 64).

En cuanto a lo político, el barroco es una combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad (111). En la práctica de todos los días llegó a prevalecer una estrategia de comportamiento peculiar frente a las normas: no someterse ni tampoco rebelarse; o someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia destinada a salir de los términos impuestos de la elección, de la alternativa cerrada. La elección del tercero excluido era un recurso a la prefiguración de un futuro posible: por un lado la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes; por el otro la resistencia, la reivindicación de la identidad americana (181). La política barroca, si bien diferente del modo puritano, es igualmente genuina. El modo barroco sería la “*dis-simulazione*”: en un contexto de despotismo estatal, de corrupción, de inestabilidad legal en el que cualquier toma de partido directa lleva implícita la muerte, una derrota heroica para la lección histórica, pero inútil para la transformación; en ese contexto, el barroco se inventa una república virtual, y cumpliendo sus leyes “informales” que le sirven para disfrazar las que son impuestas. El planteo de la disimulación aconseja hacer concesiones en un plano bajo y evidente, como maniobra para ocultar la conquista en el plano superior e invisible, como un modo de hacer oposición efectiva en un contexto de dictadura y represión. Es el planteamiento del “se obedece pero no se cumple”. El disimulo, afirma B.E., no es sólo un modo de ocultamiento de las propias virtudes ante los más fuertes, sino también una muestra de respeto y solidaridad con los menos poderosos (183). La estrategia de ir más allá de la alternativa sumisión/rebeldía está en la base de las realidades históricas más importantes del siglo XVII americano; en la puesta en vigencia de una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela, en una economía informal sobrepuesta a la oficial (182). La proclividad barroca a “legalidades paralelas” que acompaña a nuestros países se explicaría en esta forma de construir la vida social.

4.2. El proyecto jesuítico: las misiones

Tanto la historia de la Compañía como la de la América criolla son el relato de procesos de transformación¹⁶. Ambos intentan restablecer un proyecto histórico (el cristianismo católico o la civilización europea) como un intento de rescatar su vigencia y renovar su existencia (60). Esta pretensión desmesurada, la de crear una modernidad alternativa y conscientemente elaborada, frente a la espontánea y ciega del capitalismo, es lo que hace de los jesuitas el enemigo a vencer por la ilustración del XVIII. La derrota de la Compañía es la derrota de la utopía, es la consolidación del ascenso imparable de la modernidad capitalista (73). El proyecto jesuítico es vencido por el poder que el capitalismo atribuye al dinero y al mercado a la hora de conformar el mundo de la vida. El poder cohesionador y dinamizador del dinero produciendo más dinero, del consumo, es el que triunfa ante el modo de universalización católico (74).

La Compañía de Jesús partía del reconocimiento de lo evidente: lo que ligaba a los individuos sociales había salido del templo y se daba en el mercado. El ejercicio del libre albedrío de las personas en la organización de su vida había dejado de ser un espacio en el que estuviera en juego la salvación. Los nuevos agentes creían que la buena fortuna del hombre estaba en la administración ya decidida de la gracia divina, predestinados a la salvación; y reducían el libre arbitrio a la búsqueda pragmática de resultados que comprueben ese designio individual (112). El proyecto jesuítico, en cambio, si bien aceptaba el mundo de la vida, lo suponía un ámbito de redención: como la salvación está en juego, hay que construir el mundo para Dios.

En América, la Compañía introdujo métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios. Su fin central, si

¹⁶ También en la historia particular de la Compañía de Jesús tiene lugar un proceso de reconstrucción y reconstitución. La Compañía juega y decide su futuro en América. Pero a su vez, la vida material y práctica de América Latina, su dimensión simbólica y discursiva, han sido influenciadas y marcadas por la influencia determinante de los jesuitas (59).

bien atendía las ciudades, estaba puesto en las misiones, en la evangelización de los indios, especialmente de aquellos que no habían sido expuestos a la experiencia de la conquista y la encomienda. El trabajo en las ciudades era una actividad de apoyo¹⁷. La historia de la Compañía es un intento de recomposición, un proyecto planetario que pretende estructurar el mundo de la vida radical e integralmente (desde los planos más materiales como el trabajo y la economía, hasta los más abstractos como el disfrute lúdico y estético) (73).

Tanto el modo de comportarse de la Compañía, como el modo de comportarse de los criollos mestizos, son barrocos (77). Dos historias de orden diferente (el proyecto criollo de la recreación de Europa en América, el proyecto jesuítico de la reconstrucción del catolicismo en el mundo moderno) fracasan por la política económica global que instala el despotismo ilustrado. Aunque el fracaso de los jesuitas es más global, desaparecen como orden, el proyecto criollo sigue (siempre inacabado) en la parte baja de la sociedad latinoamericana, en la cual el mestizaje cultural y el criollismo popular generan nuevas formas para el mundo de la vida, sin perder la matriz civilizatoria europea (75).

5. Hacia otra modernidad

En el barroco se dio el ascenso y el fracaso de un mundo histórico particular que existió conectado con el intento de la Iglesia de construir una modernidad¹⁸ propia, religiosa, planteada en torno a la revitalización de la fe, alternativa a la modernidad individualis-

¹⁷ Frente al problema de la escasez y la solución de la modernidad capitalista de concebir al hombre como un propietario privado sometido a una dinámica de consumo y ahorro, las Reducciones son una propuesta alternativa. Inspiradas en estructuras pre-colombinas del imperio inca, las personas tenían cultivos propios y un sistema de labores comunitarias.

¹⁸ Es necesario revisar los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó nefasta la actividad de la Iglesia postridentina y de la Compañía. Hasta ahora, señala B.E., se la ha juzgado desde la idea de la Ilustración y su propio proyecto (65).

ta abstracta que gira en torno a la vitalidad del capital y que dejó de existir cuando ese intento se transformó en una utopía irrealizable (49). ¿Que elementos del intento barroco, tanto del proyecto jesuítico como del criollo, pueden ser inspiradores de otra modernidad?

Frente a los desastres de la desmesura romántica de los sujetos nacionales y su gestión política, frente al resurgimiento del realismo en los estados totalitarios, el *ethos barroco* aparece hoy como una propuesta genuina de humanidad moderna, una vía posible para el cultivo de la singularidad concreta del modo propiamente humano de la vida (222).

El universalismo actual supone un hombre *en general*, sin atributos, que sólo puede construirse sobre el cadáver de los hombres realmente existentes. El desarrollo de una economía mundial basada en la unificación tecnológica del proceso de trabajo a escala planetaria hace impostergable la hora de una *universalización concreta* del ser humano. El barroco ayuda a pensar el tema de la identidad de los pueblos. El fundamentalismo de ciertas sociedades del tercer mundo, esa forma aberrante de defensa de su localismo, tiene en el racismo de las sociedades europeas una correspondencia poderosa y experimentada. La derrota de los mundos prehispánicos pone en relieve la miseria de los vencedores; el encastillamiento en lo propio fue para España y Portugal el camino más directo al desastre, a la destrucción del otro y la autodestrucción. Sin embargo, nos recuerda que, al contrario, abrirse es la mejor forma de afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo de la universalización concreta del ser humano (27-28). Si asumimos la identidad como algo abierto, si de-sustancializamos la idea de *propietario privado* y de *nación*, o por lo menos cuestionamos estos rasgos identitarios propuestos por la modernidad capitalista, se nos abre el campo más flexible y comprensivo del *ethos*. Un *ethos*, como principio desde el cual se resuelve la vida, replanea las racionalidades posibles dejando abierta una salida diferente a la que propone la racionalidad ilustrada. El *ethos*, como comportamiento que hace visible lo invisible, núcleo valorativo desde el cual se responde a la vida y la muerte, es una construcción en relación con

las ideas que impregnan una cultura. La racionalidad técnica no va a resolver nuestros problemas porque no es lo suyo hacerlo. Su dinámica es otra, su “código genético” está vinculado a la cultura noreuropea.

¿Qué ideas impregnan hoy nuestra cultura? ¿Qué ideas puede proponer el catolicismo a nuestro mundo? Un problema de la iglesia en la modernidad es el de sus planteos universalistas frente a los estados nacionales. Si bien su planteo “global” puede ser moderno, en general se hace desde la pre-modernidad, desde la idea teocrática de un papado que cede a la autoridad nacional un poder que le viene de Dios. La iglesia no termina de abandonar la idea de Cristiandad. Esto se funda en un paradigma teológico que postula la presencia de Dios sólo donde la iglesia lo ha instalado: no hay Dios sin predicación explícita, sin sacramentos, ritos y una adhesión formal a la fe católica. Desde esta postura se entiende la vinculación de la iglesia a ciertos nacionalismos que le prometían “bautizar” el “alma de la nación” a cambio de ser reconocidos como la expresión política genuina del catolicismo. El caso del *franquismo* en España es paradigmático¹⁹. En cambio, si se cambia el paradigma teológico, si en vez de suponer que hay un mundo profano que necesita ser sacralizado, se parte del supuesto de que Dios está en todo, de que sigue presente en la Creación animando todos los espacios, que no hay ámbito de lo humano que no haya sido visitado por Dios y que por lo tanto todo puede ser motivo de encuentro con él; si este cambio se da, el universalismo de la Iglesia puede resignificarse en la defensa de la dignidad de todo ser humano, en la defensa de derechos básicos para todos: derecho a una vida digna, a recursos básicos, a la libertad de culto, a un medio digno, a un gobierno mundial de las personas, etc. Si suponemos que Dios está en el mundo ya presente, que lo más genuino del mundo es Él, que la distinción entre sagrado y profano no termina de expresar lo que el cristianismo sostiene; que no hay nada profano

¹⁹ Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Teología política desde España. Del nacional Catolicismo y otros ensayos*; Palimpsesto – Memoria del cristianismo, memoria humana. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

que tenga que ser sacralizado porque todo está afincado en Dios y Dios está en todo; entonces la actitud es otra.

Frente a esta propuesta de cambio de paradigma teológico se plantean problemas antropológicos que no podemos ignorar, porque hacen a la función de la iglesia, tal como la plantea B.E. Si su autocomprensión es la de mediadora entre Dios y los hombres, su espacio es el de la oferta de salvación. Ese espacio requiere, como supuesto, la libertad del hombre: la iglesia no puede *ofrecer* si las personas no *pueden* aceptar. La salvación es *una elección posible*. Pero si no es posible elegir, si elegir carece de sentido, el rol de la iglesia también. La irrelevancia social de la iglesia en las culturas occidentales modernas (no sólo en Europa y Estados Unidos, también en América Latina) está vinculada a este asunto. O bien no se aprecia a la iglesia como una mediadora legítima, o no se ve como real la posibilidad de elegir.

Por un lado la iglesia es percibida como una institución desvinculada de los problemas reales, incapaz de resolverlos, con muchos miembros intolerantes, y aun hipócritas. Esto hace que muchas personas no la vean idónea para mediar entre Dios y el mundo. Pero lo más grave, desde el punto de vista de una cosmovisión que puede inspirar un ethos, es la convicción íntima de que el futuro está definido, para bien o para mal, pero resuelto *más allá* de lo que la *libertad* individual, o las alternativas que están a la mano de un pueblo pobre, puedan decidir. Ésta es una convicción que forma parte del mundo “objetivo” de la vida. Esto hace que no haya mediación posible. El futuro está resuelto: el progreso técnico es inagotable, la pobreza insuperable; o incluso en una perspectiva opuesta, la misericordia de Dios perdonará todo, incluso nuestra injusticia. Todo esto hace que la mediación sea innecesaria y la institución inútil.

¿Qué oferta de sentido es esperable de un catolicismo latinoamericano? El problema a resolver en nuestro continente sigue siendo el de la escasez. Y si la desigualdad es socialmente catastrófica en América Latina, lo que la hace dramática en términos morales, es que puede ser evitada. Esta modernidad, que puede someter y de hecho somete a la naturaleza, no va a repartir. *No lo piensa hacer;*

es decir, no se preocupa por buscar soluciones racionales técnicamente viables al problema de la distribución de las riquezas. En Argentina, por ejemplo, nunca se planteó el aumento del rendimiento agropecuario en relación con el hambre de la mitad de su población. La economía tal como la concibe el ethos capitalista, le preocupa sólo la atingencia, la verdad de su discurso.

Hay aquí una enseñanza que la teología hecha en América Latina en los últimos años puede ofrecer a la economía. La teología que nace en la ilustración y la modernidad intenta racionalizar a Dios para sustraerlo de lo caótico que es lo no racional. Al haber dos términos, razón o caos, se inclina por uno y allí ubica a Dios. La teología del siglo XX en América Latina, pone a la idea de Dios fuera de esa dicotomía. Inspirada en las teologías europeas de posguerra, no le preocupa tanto la verdad de Dios como su bondad. La aproximación a Dios se hace a través de su proyecto de liberación para todos. ¿Puede la economía plantearse los temas de la conveniencia (bondad) o de la vivencia (belleza) de su discurso?

La inadecuación institucional manifestada en el *se acata pero no se cumple* está vinculada a este límite del discurso. No es sólo esto, es cierto; la trasgresión también es funcional a la generación de riquezas exageradas, al interés de ciertos grupos que defienden sus patrones de acumulación. Pero la dificultad de ordenar, de “blanquear” la economía informal con la que subsiste más de la mitad del país, ¿no puede tener que ver con esto? ¿Sería éste un modo de *resistencia democrática* frente a un proyecto de estado moderno ajeno? ¿Por qué obedecer leyes que son impuestas sin ningún tipo de consenso *real*? La incapacidad de institucionalización en América Latina ¿es incapacidad de las personas o de las instituciones?

La sabiduría barroca no es conceptual ni metafórica. Es una sabiduría que se atreve al otro, que concibe al conocer como un “poner a lo otro en palabras”, prestarle un nombre a lo sin nombre, hacerle lugar, aunque sea por un momento, a lo excluido o inexistente. Es una sabiduría difícil, de tiempos de catástrofe. Quienes la practican hoy insisten que *la vida civilizada puede seguir siendo moderna y sin embargo ser totalmente diferente* (224). 

Bibliografía

- ÁLVAREZ BOLADO, A. (1999). *Teología política desde España. Del nacional Catolicismo y otros ensayos*; Palimpsesto – Memoria del cristianismo, memoria humana. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- ARRIARÁN CUÉLLAR, S. (2004). “Una alternativa socialista al *ethos* barroco de Bolívar Echeverría” en *Diánoia*, v. XLIX, n. 53, nov 2004, pp. 111-124.
- ECHEVERRÍA, B. (1996). “Lo político y la política” en *Revista Chiapas*, n. 3. Tomado el 30 de agosto de 2005 de <http://www.ezln.org/revistachiapas>
- . (1998). “Carlos Pereyra y los tiempos del «desencanto»” en *Universidad de México: Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, n. 573-574, (oct-nov 1998), pp. 47-49.
- . (2000) *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, (2), México.
- . (2001a) “Una ambigüedad histórica” en *Theoría*, n. 11-12, 2001, pp. 151-156.
- . (2001b) “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas” en *Revista Chiapas*, n. 11, 2001. Tomado de <http://www.ezln.org/revistachiapas> el 18 de Enero de 2006.
- . (2002a) “La religión de los modernos” en *Revista Fractal*, jul-sep 2002, a. VII, n. VII. Tomado de <http://www.fractal.com.mx/F26echeverria.html> el 18-01-2006.
- . (2002b) “El olmo y las peras” en *Universidad de México: revista de la Universidad Autónoma de México*, n. 610, abril, pp. 52-55.
- . (2003) “Barroco y modernidad alternativa” en *Iconos*, n. 17, mayo 2003, p. 102-113.
- . (2004) “¿Un socialismo barroco?” en *Diánoia*, v. XLIX, n. 53 (nov 2004), pp. 125-127.
- HIMMELFARB, G. (2004). *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, New York.
- LOYOLA, San Ignacio (1991). “Ejercicios Espirituales” en ARZUBIALDE, Santiago, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero, Sal Terrae, Bilbao Santander.
- MANN, C. (2005). *1491. New Revelations of the Americas Before Columbus*, Ney York, Alfred Knopf.
- O’MALLEY, J. (2002). *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- . (2004) *Four cultures of the west*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts.
- TAYLOR, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham - London, 2005 (3).