

# REGRESOS DEL BARROCO O LA HISTORIA DE UN FANTASMA

---

Francisco A. Ortega  
Universidad Nacional de Colombia

---

*Sólo lo difícil es estimulante... pero... ¿qué es lo difícil?*

Lezama Lima

## I. *Preámbulo*

En 1975, durante una serie de conferencias en Caracas, Alejo Carpentier se preguntaba retóricamente “¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco?” (126).<sup>1</sup> Su respuesta, anticipada ya en el prólogo a *El reino de este mundo* (1949), es que América era barroca porque “toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo” (126). El barroco, argumentaba Carpentier, es un “espíritu y no un estilo histórico” (93); realiza sus posibilidades históricas con “la conciencia que cobra el hombre americano..., la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis” (126). La respuesta de Carpentier ha sido excepcionalmente influyente, en buena medida porque estaba implicada en otro debate importante de la década de 1940: la cuestión de las sensibilidades y orígenes nacionales.

Retomo la pregunta de Carpentier con el fin de elaborar una cartografía diferente. En lugar de trazar los orígenes supuestamente primordiales de la nación, deseo examinar esta imaginada afinidad entre el “espíritu del barroco” y “América” como punto de partida crítico para escrutar la situación de los estudios coloniales y los usos políticos del pasado lejano.

Los estudios coloniales –entendidos como el aparato académico profesional a cargo de la producción y la administración institucional del pasado virreinal– surgen como una empresa disciplinar en la década de 1940,<sup>2</sup> justo en el momento en que Carpentier propuso la idea de América como barroco. Situado en este contexto, las preguntas que me ocupan son: si América Latina es el territorio elegido por el barroco ¿cuál es entonces la naturaleza precisa de este Espíritu? ¿Es la época colonial

americana un momento fundacional y privilegiado en la historia del Espíritu, o simplemente otro regreso de sus múltiples manifestaciones?<sup>3</sup> Por otra parte, ¿hay algo en la empresa denominada “estudios coloniales” que necesite de la idea del barroco? Y, por el contrario, ¿hay algo en lo barroco –es decir, en las múltiples manifestaciones culturales que así se denominan– capaz de arrojar luz sobre lo que se pretende lograr con la administración de ese pasado lejano?

## II. *Retornos*

Comencemos con un cierto enigma. Antes del ensayo de Pedro Henríquez Ureña, “La América española y su originalidad” de 1936, muy poco se había escrito sobre el barroco en las Américas. Desde entonces, sin embargo, ha aparecido una producción histórica y crítica significativa tanto sobre el barroco americano o de Indias como sobre la idea de “América como barroco.” Es como si el concepto de repente hubiera adquirido un alto grado de utilidad previamente no disponible. Se podría decir algo similar para el barroco europeo, un término relativamente nuevo en la historia de la crítica cultural. Como es bien sabido, el término “barroco” surgió en las postrimerías del siglo XVIII para designar los supuestos excesos de artistas previos que no siguieran la preceptiva neoclásica y sólo es a finales del siglo XIX, en el estudio de Heinrich Wölfflin, *El Renacimiento y el barroco* (*Renaissance und Barock*, 1888) que pasó a designar un estilo artístico (caracterizado por la proliferación de claroscuros, adornos, curvas y perspectivas múltiples).<sup>4</sup> A principios del siglo XX, barroco designa varias manifestaciones culturales –la arquitectura, la música, el teatro y la literatura– en el supuesto de que el período en cuestión, el siglo XVII y en algunos casos el XVIII, compartía un régimen estético. Más recientemente, el término se extendió de manera laxa para designar otros aspectos de la vida social del siglo XVII, tales como el gobierno, la religión, e incluso la economía.<sup>5</sup> Es como si la plasticidad del barroco satisficiera un impulso nominalista que se ha vuelto aun más urgente en nuestra propia modernidad tardía.

Permítaseme dejar algo en claro desde el comienzo. No estoy interesado en rehabilitar o censurar el término, ni como estilo, ni como período. Tampoco me interesa hacer un análisis de las estructuras sociales o culturales, o de los conceptos y categorías de análisis con

el fin de elaborar un sentido más exacto del barroco. Más bien me interesa el modo en que una irrefrenable provocación –en el sentido con que Marshall Brown habla de una vitalidad vigente en los escritos de Wölfflin–, una cierta calidad paradójica y una innegable alteridad, han sido constitutivas de todas las discusiones sobre el barroco, y en particular del barroco colonial americano. De ese modo, esta “utilidad súbita” significa varias cosas a la vez, muchas de las cuales no podré abordar en este ensayo, pero cuyo valor depende en gran medida de una capacidad espectral para intimar una relación estrecha entre grandes temas contemporáneos y un momento epistémico colonial y anterior a la Ilustración. Le doy el atributo de espectral porque en sus múltiples manifestaciones el barroco significa siempre el regreso recurrente e impertinente del pasado. El argumento de Jacques Lacan que anuda el sujeto al Otro a través de la lógica del fantasma, motivando éste los deseos inconscientes del sujeto, es fundamental para la comprensión de mi formulación (*Ecrits*, 293-325). De ese modo, los regresos recurrentes del barroco responden a la presencia negativa de lo Otro en el campo de los estudios coloniales; presencia ante la cual el sujeto intenta responder el enigmático *che vuoi?* Es por eso que los retornos del barroco son más importantes por el valor analítico que ofrecen que por aquello que enuncian, es decir, por su doctrina estética o por su programa político.

Con el fin de auscultar la naturaleza espectral del barroco en la primera parte de lo que sigue voy a esbozar la historia densa y contradictoria de sus recurrentes retornos. Mi intención será apuntar hacia lo que queda velado tras el paso del fantasma, aquello que no le es permitido decir al campo pero que es la razón misma del campo. Los retornos que examinaré brevemente a continuación son: 1) los argumentos históricos sobre el Barroco de Indias; 2) América-como-barroco; 3) la idea de una razón barroca en el campo de la teoría crítica contemporánea; 4) el Neobarroco de los años 1970 y 1980; y 5) el regreso del barroco como categoría fundamental para la historiografía cultural, los estudios culturales, y la crítica anti-culturalista durante las últimas dos décadas. Sin duda, habría que comenzar con la recepción de Góngora por la generación de los poetas españoles de 1927 y el redescubrimiento del Siglo de Oro hispánico por la filología europea y, en particular, la alemana. En ambos casos la revaloración de la poesía del siglo XVII estaba vinculada a una nueva comprensión del lenguaje

como medio de comunicación opaco, lo que hizo posible una lectura anacrónica desde las vanguardias europeas.<sup>6</sup>

Uno de los retornos más importantes se lleva a cabo bajo la rúbrica del barroco americano, también conocido como el Barroco de Indias. Sin embargo, si el barroco es un concepto dudoso, la noción de un barroco americano es aún más desconcertante. El concepto fue utilizado por primera vez por Mariano Picón-Salas en un ensayo de 1944 que versa sobre la aparición de las modernas naciones americanas (121). Con el término, Picón-Salas y aquellos que lo siguieron, designaron de manera simultánea tres fenómenos. En primer lugar, designa el período histórico que va aproximadamente de 1580 a 1770, es decir desde el momento de la consolidación del régimen colonial y la llegada de los jesuitas hasta las diversas reformas fiscales, políticas y administrativas que las coronas ibéricas llevaron a cabo –incluida la expulsión de los jesuitas en 1767– con el fin de modernizar el aparato burocrático e incrementar las ganancias coloniales.

En segundo lugar, el Barroco de Indias inauguró nuevas perspectivas sobre el pasado americano. Hasta finales de 1930, la cultura colonial había sido objeto de atención intermitente por parte de historiadores y críticos. Con excepción de algunas contadas, aunque notables excepciones, el siglo XVII había sido considerado un período oscurantista en el que pocas cosas de valía habían ocurrido. Si los hispanoamericanos se habían quedado atrás en la temprana carrera del progreso –señalaban los críticos– había sido porque mientras la ciencia, el liberalismo y el dinamismo triunfaban en la Europa protestante, en las Indias se entronizaba la Inquisición, el despotismo y el estancamiento cultural.<sup>7</sup> Picón-Salas había cuestionado este punto de vista al considerar la sociedad colonial en un estado de flujo permanente. La cultura material evidente en las iglesias y otras estructuras virreinales, y las prácticas culturales –tales como las ceremonias públicas e incluso los cultos religiosos, manifestaciones todas que incorporaban a la ortodoxia imperante costumbres populares, con frecuencia de origen africano o nativo–, fueron consideradas evidencia del momento fundacional en el que diferentes elementos dispares comenzaron a cuajar en armoniosas formaciones nacionales.

En tercer lugar, el Barroco de Indias también designó una estética de conflictos mediante la cual las formas y prácticas culturales periféricas o no europeas eran incorporadas a la idiosincrasia nacional en el proceso

de forjar “auténticas” identidades comunitarias. De acuerdo con esa visión, el surgimiento del Barroco de Indias había constituido un proceso de descolonización que anunciaba la verdadera identidad de la nación. Es decir, las catedrales, pinturas y ceremonias y creencias, además de evidenciar conflictos socio-culturales, también constituían representaciones que sugerían la eventual resolución del conflicto en un nuevo modo de ser nacional. El barroco americano identificaba el mismo dispositivo que Werner Weisbach había identificado como responsable del arte de la Contrarreforma; en este caso, sin embargo, funcionaba contra el imperio, como un arte de contra-conquista, en la formulación lúcida de Lezama.<sup>8</sup>

En esta notable formulación tripartita –como período histórico, como orígenes nacionales y como encarnación de un impulso descolonizador– el Barroco de Indias inaugura el campo moderno de los estudios coloniales en el continente. Desde ese entonces la época colonial ya no es el recuerdo de lo que debe ser extirpado, sino de aquello que persiste a pesar de todo y rebelde anuncia la aparición de la nueva nación, el repositorio de la memoria histórica auténtica y el impulso de vida de un pueblo libre. Tal y como señalaba Carpentier, “El barroquismo está siempre proyectado hacia adelante y suele presentarse precisamente en expansión... cuando va a nacer un orden nuevo en la sociedad” (123). El Barroco de Indias constituyó un marco útil para la apropiación del pasado colectivo, en tanto proporcionó una gramática que re-formuló las ideologías criollas del siglo XIX en función de los mitos fundacionales del Estado nacional popular. Esto ocurría en el contexto de una globalización desigual posterior a la Segunda Guerra Mundial (Chiampi 4-22). El guión fundacional inscribía las prácticas y los productos coloniales como pasos necesarios en la cadena progresiva de la consolidación e integración nacional. A partir de ese momento, la cuestión dominante en los estudios de la cultural colonial consistió en decidir si las manifestaciones culturales americanas imitaban el canon europeo o si, por el contrario, eran productos genuinos del antagonismo colonial y respuestas autóctonas al imperio. En otras palabras, ¿formaban parte del barroco o constituían un verdadero *Barroco de Indias*? La promesa implícita en esta formulación identitaria transforma el barroco en cómplice de la cadena de apropiaciones nacionalistas que silencian o reprimen la especificidad cultural del siglo XVII para fabricar modelos de identidad y crear un repertorio culturalista nacional.<sup>9</sup>

Hacia el final de la década de 1940 un grupo de autores literarios, historiadores y críticos de arte, tales como Alejo Carpentier, José Lezama Lima, Octavio Paz, Arturo Uslar Pietri, Adán Martín y Oswald Andrade, se basaron en la experiencia histórica de la vanguardia y en la obra de Eugenio D'Ors para designar un modo de ser apropiado para las regiones periféricas –Minas Gerais, La Habana o México– que contrastaba con la supuesta racionalidad, pragmatismo, transparencia y sencillez típica de los centros de la modernidad. Estos críticos señalaban que este modo de ser exhibía un exceso de forma y una opacidad obstinada que constituían, sin embargo, la fuente de la realización auténtica de una identidad latinoamericana. La América ibérica, por lo tanto, resultaba barroca. Para estos autores, el emergente estado-nación populista (1940-1960) constituía el medio adecuado para escenificar la diversidad de la nación en nuevas totalidades universales y cosmopolitas. Es decir, América-como-barroco –una expresión de carácter eminentemente formalista– satisfacía las promesas historicistas y culturalistas del Barroco de Indias al actualizar aquellas diferencias que habían permanecido fuera de la nación criolla y las insertaba en un registro legible para el lector global contemporáneo. Tal y como señala César Salgado, “New World baroque theorists achieved this redefinition by focusing on the hybrid refigurations that European baroque paradigms have undergone when transplanted into the colonial area” (317). Al servir de puente entre la apropiación del pasado llevado a cabo por el Barroco de Indias y las ideologías populistas nacionalistas que surgieron en la década de 1940, la formulación América-como-barroco nos seduce con promesas culturalistas.

No hace falta decir que no todos los autores ofrecen la misma promesa identitaria. Lezama Lima, por ejemplo, trata de liberar el barroco del “fatalismo” de la morfología y la referencialidad al postular un sujeto interpretativo que transforma activamente el dato social en una “visión histórica” (49). De ese modo la cultura barroca colonial es el resultado de una poética y representa la primera floración de una “era imaginaria” (79-106). Y sin embargo, para Lezama, al igual que para Carpentier y Andrade, el barroco es un momento fundacional ya que su “fuego originario... rompe los fragmentos y los unifica” de nuevo (80). Como el “realismo mágico,” el otro término contemporáneo con vocación totalizante, América-como-barroco es un dispositivo técnico

dentro de un aparato más grande y abarcador de la representación transcultural (Moreiras, *Exhaustion* 185).<sup>10</sup>

El tercer retorno, así como los que mencionaré a continuación, establece una ruptura epistémica con los anteriores. Se lleva a cabo en el campo de la teoría contemporánea y no está directamente relacionado con el campo de los estudios coloniales. Sin embargo, sus innovaciones analíticas vuelven posibles nuevas imaginaciones del pasado colonial. Mientras que el barroco americano y la noción de América-como-barroco se basaban en una noción romántica y nacionalista de la representación expresiva, los filósofos y los artistas de finales del siglo XX que retomaron el término “barroco” han extendido sus límites históricos al formalizarlo de tal forma que designa ahora una especificidad operativa (Deleuze 33-34). Esta lectura o intervención teórica encuentra analogías morfológicas entre las prácticas culturales del siglo XVII y las contemporáneas, en particular en su capacidad para irrumpir la narrativa lineal del poder. El regreso del barroco, ahora como práctica estratégica y complementaria de interrupción, está, por tanto, vinculado a la enervación de los grandes relatos actuales (entre las cuales figura de manera prominente el liberalismo político), la crisis de las ciencias sociales, y el colapso de la utopía moderna. Por lo tanto, el término “barroco” regresa en el vocabulario crítico de Jacques Lacan y Jean Baudrillard para identificar la aparición de un nuevo orden del sujeto; en Roland Barthes y Michel de Certeau, como fundamento para una heterología crítica; en Gilles Deleuze, Mario Perniola y Mieke Bal, como metáfora fundamental para el pensamiento crítico; y en Christine Buci-Glucksmann y Omar Calabrese, como el marco semiótico adecuado para una práctica cultural y política post-utópica. Sin duda, no todos estos autores utilizan el término en el mismo sentido ni con la misma intención, pero sus invocaciones varias definen la naturaleza de este *retombée* (como definiera Sarduy estos regresos inesperados) y sus propuestas teóricas precisan el campo polémico que ha hecho posible concebir el período histórico del barroco como una metáfora plausible para connotar las fracturas narrativas y la pérdida de legitimidad que parece caracterizar nuestra contemporaneidad.<sup>11</sup>

No es posible explorar la complejidad de estos proyectos filosóficos en un espacio tan breve. Baste decir que el regreso del barroco invoca una actualidad teórica y política en tanto el siglo XVII funciona simultáneamente como cimiento de la hegemonía moderna y como

aquello que tuvo que ser excluido y rechazado para lograr el sentido deseado de la modernidad. Esa condición simultánea de inclusión y exclusión –constitutiva de toda relación con el barroco en nuestro tiempo– define el modo de funcionamiento del fantasma, una categoría que nos permite entender sus diversos retornos. En ese sentido es posible decir que reconocer la dimensión espectral del barroco funda las condiciones necesarias para concebir nuevas bases epistemológicas para el ejercicio de la crítica.

El regreso del barroco en el campo de la filosofía contemporánea ampara el surgimiento de un Neobarroco en América Latina durante la década de 1970. Sus practicantes –Severo Sarduy, Haroldo de Campos, Rodolfo Hinostroza, y Néstor Perlongher, entre otros– ya no apelan a las identidades colectivas, sino que tratan de perturbar narrativas sociales tradicionales y universos morales coherentes para generar nuevas configuraciones espaciales y posibilidades de acción social.<sup>12</sup> Como forma de desencanto, el Neobarroco parodia y se vuelve irreverente, irrumpe y desafía, avanza una estética de la exclusión, lo abyecto, el fragmento, la ruina: el Neobarroco es heroico y melancólico a la vez. Sus actores enfrentan la crisis que tiene lugar con el colapso de las nociones románticas sobre el arte y las utopías populistas. Es una apropiación que incluso tiene incidencia en el campo de los estudios coloniales. La lectura de Haroldo de Campos de la obra de Gregorio de Matos es un ejemplo de la apropiación particular de la cultura colonial como irreverente, impertinente, lleno de burlas y transgresiones deliberadas.

Durante la última década ha ocurrido un quinto regreso, esta vez en el campo de la historia cultural colonial, los estudios culturales y las críticas (anti) culturalistas. Autores como Bolívar Echeverría, Serge Gruzinski, Mabel Moraña, Janice Theodoro y Fernando Rodríguez de la Flor, entre otros, se apoyan en el post-estructuralismo para desmontar los presupuestos disciplinarios que gobiernan nuestra apropiación del pasado y aprehender, en cambio, la especificidad histórica del siglo XVII. No obstante, estos autores no llevan a cabo una lectura desinteresada del pasado histórico. De cierto modo, siguen el camino pionero de José Maravall al entender el barroco como una adaptación reflexivamente moderna de las estructuras eclesíásticas y el poder monárquico a la crisis social y política que resquebrajó el mundo europeo durante el siglo XVII (19-55). Sin embargo, en sus lecturas estos críticos avizoran un “más allá del principio del poder” (Rodríguez de la Flor 36); encuentran

un precedente histórico y una posible alternativa a la modernidad capitalista del siglo XVIII (Echeverría, *Modernidad* 32-56); nombran el marco semiótico que permitió un lenguaje mestizo dentro de las formas culturales del colonizador (Sallman); e incluso exploran una fuente plausible para la utopía política contemporánea (Sousa Santos).

Este quinto retorno abre entonces la discusión sobre el papel de la memoria colectiva y la relación del presente con el pasado distante. Los recientes debates entre John Beverley y Alberto Moreiras, entre otros, son ejemplos de enfoques que si no resultan completamente anti-disciplinarios, sí procuran ser irruptores. Para Beverley, el barroco es una forma de dominación imperial, una estructura de mediación que está comprometida con sus orígenes (9); Moreiras, por su parte, ve en el barroco un posible efecto des-localizador, un éxodo o “abandonment of positions [that] unconceals the disciplining condition of the political and can thus claim a repolitization” (“Mules and Snakes” 202-03). Estas posiciones encontradas dejan en claro, más allá de sus diferencias evidentes, que el debate está acotado por dos preguntas fundamentales para la reflexión política contemporánea. Si en efecto el discurso letrado (léase la academia, el hispanismo colonial, etc.) es un sitio de apropiación epistémica ¿cuáles son entonces las posibilidades de pensamiento irruptor? Y, ¿existe una exterioridad a este discurso que permita anclar la reflexión sobre el pasado en un nuevo horizonte de posibilidades (y, en caso que así sea, cuál es su naturaleza)?

### III. *Modernidad, colonialidad y globalidad*

Observemos ahora una cierta paradoja. A pesar de su uso frecuente (lo que yo llamo sus muchos retornos), diversos críticos e historiadores están de acuerdo en el carácter problemático del concepto. Los más agudos acusan este uso del término “barroco” de ser un anacronismo impreciso, invariablemente idealista e ideológicamente cómplice de las formaciones estatales populistas. Para estos críticos, el concepto de barroco es irrelevante o, en el peor de los casos, está viciado por una larga cadena de apropiaciones nacionalistas. Pero, aun ante las críticas más devastadoras, el barroco se niega a desaparecer; vuelve una y otra vez y significa, desde su abyección, como un resto, incluso se podría decir, de una manera barroca. De hecho, en los últimos diez años hemos sido testigos de una importante cantidad de publicaciones que pretenden

explicar la naturaleza del barroco colonial, o no.<sup>13</sup> Esta recurrencia resulta de su poder evocador, no necesariamente de su capacidad de significar con exactitud un fenómeno.

En otras palabras, el barroco conserva su capacidad de nombrar porque, en sus múltiples nominaciones inapropiadas, marca un campo de lucha por el significado y el legado de nuestro presente, y libera importantes recursos simbólicos para hacer frente a los retos de la región. La complejidad de estos nombramientos inapropiados constituye lo que es realmente difícil, en el sentido de Lezama (49). Identificar, entonces, las coordenadas de aquello que se convoca a través del término, pero que no es nombrado positivamente, significa trazar los pasos del fantasma, aquel itinerario donde se halla cifrado lo que no le es permitido decir al campo, pero que es la misma razón del campo. Cuatro son los temas que emergen repetidamente a través de los múltiples regresos del barroco: la cuestión de la modernidad, de la colonialidad, de la globalidad, y del fracaso de la globalidad colonial moderna. La constelación conceptual que emerge en el entramado de esos cuatro temas define el campo de los estudios coloniales.<sup>14</sup> Las múltiples posibilidades de acción e interpretación han alimentado diversas reflexiones y programas de investigación pero, sobre todo, definen nuestra relación con el pasado de una manera muy particular. Ya no desde la euforia populista (ya en su versión estatal nacional o revolucionaria) pero tampoco desde el escepticismo radical post-emancipatorio.

### *Modernidad*

Un rasgo distintivo del siglo XVI y XVII fue la aparición de nuevas formas de auto-modelaje (*self-fashioning*). Aun más, el período moderno temprano fue testigo de la proliferación paradójica de las tecnologías del yo —es decir, de prácticas deliberadas mediante las cuales los individuos intentaban establecer control sobre sí mismos y constituirse en sujetos virtuosos— y de instituciones que examinaban y sancionaban a aquellos que se desviaban de la ortodoxia. La confluencia de las tecnologías del yo y de mecanismos institucionalizados de control y vigilancia produjeron nuevas formas de expresión, de relacionarse con el mundo y de estar en el mundo. Estas prácticas dieron a los individuos un mayor sentido de autocontrol y constituyeron una ruptura fundamental con los anteriores modos de gobernanza.<sup>15</sup>

Uno puede encontrar confirmación parcial de los nuevos modos de constitución del yo en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola (1541). El objetivo de los ejercicios es instruir metódicamente a los creyentes en el “ejercicio... de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones,” todo ello con el objetivo de “vencer[se] a sí mismo y ordenar su vida” (12). Los recursos sensoriales, imaginativos (*anima secunda*) e intelectuales (*anima prima*) se movilizan con el fin de dotar al sujeto de un mecanismo de auto-conquista (Valle 142). En las formulaciones tanto de Loyola como de Descartes el método sirve para librarnos poco a poco “de los muchos errores que ofuscan la luz natural y que nos tornan menos para escuchar la voz de la razón” (Descartes I: 80). La premisa que subyace la relativa democratización de estas tecnologías del yo es que “el buen sentido [la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso] es lo que mejor repartido está entre todo el mundo...” (Descartes I: 73). Del mismo modo, ambos parten del principio de que ayudar a otros a llegar a la verdad implica el empleo de la persuasión —y no la represión— para convencer a aquellos que tenían concepciones erróneas. Como la persuasión se basa en el uso calculado de los signos, la retórica se convierte en el procedimiento mediante el cual los miembros de la sociedad negocian sus demandas.<sup>16</sup>

Ser virtuoso significaba poder reducir el deseo a la razón y la estética a la ética comunicativa en favor de una lógica administrativa que, a pesar de comprender en principio la universalidad, se revelaba pronto patriarcal e imperial. Pero, no todo iba a ser docilidad. Los deseos femeninos y coloniales resistían la administración y causaban complicaciones —“turbaciones,” como las llamaba la monja neogranadina Jerónima Nava y Saavedra— y ponían de manifiesto lo monstruoso dentro de lo moderno: “Y ser yo un monstruo y aborto de la naturaleza,” afirmaba Francisca Josefa del Castillo, otra mística americana (I: 164). Estos textos místicos fueron producidos a petición de los confesores y aun a pesar de las repetidas protestas de sus autoras: “Padre mío, si no fuera porque vuestra paternidad me lo manda...” era la queja de la madre del Castillo (I: 63). Pero allí, en estos textos aparentemente renuentes, quedaba consignada la intensa vida emocional de las enclaustradas; allí, en ese escenario altamente controlado, se desplegaba su virulento repertorio de visiones y sueños y se ponía en escena un apasionado lenguaje amoroso. Como señala la Madre Jerónima, quien se encontraba

“... herida del deseo de entregarme totalmente... [deseando] que Su Majestad se me entregase y me aprisionase para sí” (Robledo 154). Era ésta una escritura paradójica que deseaba lo imposible —“nunca tuve por dichoso estado / amar bienes posibles,” dice Amarilis en su Epístola a Belardo (25-28)—, una inscripción paradójica del deseo al que se le permitía existir sólo como negación. Era un mandato que amenazaba constantemente con rebasar los límites del yo y que —por otra parte— terminaba por evidenciar la opacidad del deseo patriarcal. Ya en clave poco mística Sor Juana reprende a los hombres pues con su deseo “en promesa e instancia / juntáis diablo, carne y mundo” (288).<sup>17</sup>

No es de extrañar que el barroco evoque una serie de prácticas de interpelación que asociamos con la subjetividad moderna y, al mismo tiempo, comportamientos, ideas y productos culturales que imaginamos como desviaciones o como obstinadamente impermeables a esos ideales modernos. Este tipo de mediación agónica presenta simultáneamente al barroco como la encarnación de lo moderno y su negación, o mejor aún, la presencia reticente que a través de la auto-negación (una monstruosidad doble) hace lo moderno posible en otros lugares.

### *Colonialidad*

El colonialismo moderno anhela mantener una fórmula persuasiva. Bartolomé de Las Casas se apoya en Francisco de Vitoria para argumentar que “para todo el mundo y para todos los tiempos, [el] único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión [es a través de] la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad” (Las Casas 65). A través de esta fórmula, Las Casas reconoce otras presencias y deseos, a los otros como seres apropiadamente deseantes. Sin embargo, el enunciado lascasiano resultaba imposible pues tenía lugar dentro de un ambiente político que propiciaba el fanatismo evangélico y la conquista violenta. Al contrario, se imponía la certeza que si la modernidad conllevaba la contradictoria gestión del yo, la monstruosidad solicitaba su propia tecnología de control. Y todo o casi todo resultaba monstruoso en las Américas, habitadas por quienes no eran “ni del todo gentiles ni enteramente Christianos” (Bertonio 4). En ese contexto, las premisas de que el modo de alejarse de la barbarie consistía en la aplicación sistemática de un método de auto-instrucción (Descartes II: 83), y que

el celo evangélico sólo podía ser eficaz con el consentimiento del otro, fueron rápidamente descartadas.

De hecho, las tecnologías coloniales de control se desarrollaron a partir de una reforma fundamental de las promesas de la modernidad: la idea de que la facultad de la razón, aquella inicialmente considerada como presente por igual en todo el mundo (Descartes I: 81), se hallaba reducida de manera considerable en las mujeres, los nativos americanos, los negros y otros sujetos igualmente sospechosos. Las razones para afirmar una razón disminuida variaban, dependiendo del caso. Por ejemplo, poco después de que los territorios americanos fueran asegurados, los indígenas pasaron a ser sujetos de conmiseración y cuidado. En Real Cédula de 1582, Felipe II señala que “los indios son personas miserables, y de tan débil natural que fácilmente se hallan molestados y oprimidos, y nuestra voluntad es que no padezcan vejaciones, y tengan el remedio y amparo conveniente por cuantas vías sean posibles.”<sup>18</sup> En sintonía con el discurso real, los misioneros reportaban que las habilidades de los indígenas para discernir entre el bien y el mal se habían disminuido significativamente debido a que estaban sumidos en lo que consideraban prácticas idólatras. El jesuita Ludovico Bertonio escribió en el prefacio de su *Vocabulario de la lengua aymará* (1612) que

Toda esta nación de indios está bien lastimada y herida en el *entendimiento* con su poca capacidad, y en la *voluntad* con la muchedumbre de malos hábitos, y mucho estrago de vicios, con poca esperança de su mejoría. (A3)

Voluptuoso (o faltos de voluntad) y no aptos para llevar a cabo una juiciosa auto-instrucción (o faltos de entendimiento), los nativos americanos debían ser sometidos antes de que pudieran llegar a ser sujetos; la persuasión —el trabajo de la cultura— debía ser complementado con la violencia (Acosta, *De procuranda* 85-89). Esta forma de pensar fue incorporada oficialmente en el III Concilio Provincial de Lima (1582) y apareció de manera más evidente en los catecismos, manuales para las campañas de extirpación y diccionarios de lenguas indígenas. A finales del siglo XVI la tarea evangélica —y por lo tanto la subordinación indígena— se imaginaba como inacabable.

La legitimación seguía siendo necesaria, lo que explica por qué

la subyugación agresiva exigía una representación adicional de los nativos aceptándola de buena gana y con gratitud: “Los Indios llevan bien el castigo que es justo, y que si no se les castigan no hacen caso de solas palabras” (Acosta, *De procuranda* 406). Por el contrario, la negación de la agencia local nativa (a través de la representación del entendimiento disminuido y una voluntad perversa) exige, a modo de contrapeso, la inscripción vigorosa de la agencia europea. Felipe II, en la ya mencionada Real Cédula, anima a los preladados a hacer “lo que convenga para evitar la opresión y desórdenes que padecen los indios” (57). Y el jesuita Bertonio afirma toda una declaración de intención:

... esta miseria y extrema necesidad de estas almas, antes nos ha de mover a compasión para ayudarlas, que no a tibieza, o covardía para desampararlas; y si con todas nuestras diligencias no pudiéremos curar sus llagas, ni librarlas del peligro de su eterna condenación en que se hallan, no por eso perderemos el premio del cuydado que de nuestra parte pusiéremos para librarlas. (A3)

Este intercambio espectral instituye la “diferencia colonial,” como Walter Mignolo llama la operación que regula las relaciones sociales en la América colonial. La diferencia colonial justifica y normaliza la incorporación de los nuevos territorios y sus habitantes en las unidades jurídicas y administrativas europeas y provee una racionalización para la explotación de la mano de obra.<sup>19</sup> La violencia simplemente inscribe esa diferencia colonial sobre los cuerpos nativos.

De ese modo el retorno del barroco –además de reiterar las promesas de la modernidad– regresa igualmente la memoria del *berrueco*, lo excluido, lo abyecto. El retorno del barroco –a través del eje de la colonialidad– invita a preservar la memoria de los pasados violentados, truncos, incluso irremediabilmente silenciosos, como constituyentes de cualquier presente post-colonial. Pero también extiende, subrepticamente, la invitación a imaginar un pasado diferente, a construir memoria histórica de lo que podría haber sido pero nunca fue.

### *Globalidad lograda*

El barroco evoca el momento en que la totalidad moderna se volvió pensable y el marco dentro del cual una particular comprensión de

la globalidad fue enunciada y afirmada por primera vez. Immanuel Wallerstein sostiene que la actual globalización tiene sus raíces en las violencias que rasgaron el mundo y lo cosieron de nuevo en una globalidad colonial en el siglo XVII (229). Dicha globalidad organizó la heterogeneidad radical del mundo en una totalidad integral; constituyó lo colonial como el anverso de lo moderno; y levantó lo moderno a expensas de la humanidad en la colonia.<sup>20</sup>

Y sin embargo, la imaginación moral de la globalidad no se agotó con el proyecto de expansión imperial capitalista; a pesar de su avasallador triunfo, sobrevivió el deseo generalizado de una globalidad no gobernada por la mercancía y la explotación. De hecho, se podría añadir que la idea del barroco evoca el primer momento de una promesa con respecto a la posibilidad de constituir una globalidad plurinacional en la que las lógicas sociales divergentes coexistirían bajo un criterio ético unificado y bajo un sistema coherente y recíproco de representaciones. Ejemplos de representaciones conviviales abundan durante el siglo XVII, desde las pinturas alegóricas hasta los atlas y obras de teatro, como el “Sarao de cuatro naciones” de Sor Juana Inés de la Cruz, la pieza final en *Los empeños de una casa* (1692) en la que bailan animadamente cuadrillas de italianos, españoles, negros y mexicanos.

Francis Bacon, por su parte, estableció un contraste entre los comerciantes de Bensalem, que no procuraban oro, plata o joyas, ni sedas ni especies, con los galeones europeos que atravesaban el Atlántico y llegaban a las playas americanas (191). Con una visión moral no muy lejana a la del *Theatrum sacrum* jesuita, Gottfried Leibniz señalaba que “since this substance [God] is sufficient reason for all this diversity, which is utterly interconnected, *there is only one God, and this God is sufficient*” (218). Un poco más adelante en el mismo texto señalaba Leibniz que esta ciudad de Dios, “this truly universal monarchy, is a moral world within the natural world...” (224).

Como se ha mencionado, la modernidad europea incorpora los indígenas americanos como “simiente maldita, destituida del divino auxilio y destinada a la perdición” (Acosta, *De procuranda* 58). Su destitución espiritual es tal que no existe una palabra para Dios en las lenguas mexicanas y peruanas, “de donde se ve cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aun sin nombrarle no saben sino por nuestros vocablos” (Acosta, *Historia natural* 3: 303). En consecuencia, la globalidad europea completa y complementa la obra de Dios.

Sin embargo, aquellos europeos que navegaban los océanos y discutían el significado y alcance del *Imperium* no son los únicos que avalaban las promesas de una globalidad plural.<sup>22</sup> El mestizo Garcilaso de la Vega (quien insistió que los andinos sí tenían una palabra para Dios) abre sus *Comentarios Reales de los Incas* (1609) reflexionando sobre si hay muchos mundos o sólo uno, y responde categóricamente afirmando que sólo existe uno: “Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos no hay para qué responderles, sino que se estén en su heréticas imaginaciones hasta que en el infierno se desengañen sus almas” (I:1.9). Es el mestizo Garcilaso quien les recuerda a los europeos que ya no es posible habitar un mundo que no sea esta globalidad.

El significado de la globalidad es, en el mejor de los casos, dudoso y, en el peor, aparece dominado por la violencia y la codicia de la conquista y el sometimiento. En “Des Coches” Montaigne capta la incertidumbre conflictiva que la define cuando pone en escena el encuentro entre un indígena mexicano y un conquistador. En la representación el español le pide al mexicano que le dé todo el oro y se convierta en vasallo del rey español. El mexicano responde que ellos no tienen ningún uso para el oro y ningún deseo de cambiar de religión o rey. Tal ironía no es exclusivamente europea. De hecho, Garcilaso matiza su afirmación anterior, señalando que “Y aunque llamamos ‘mundo viejo’ y ‘mundo nuevo’ es por haberse descubierto aquel nuevamente *para nosotros* y no porque sean dos, sino todo uno” (9; mi énfasis). La conocida dificultad para localizar a este narrador en uno de los lados de la línea divisoria entre andinos y europeos convierte esta apertura textual en un momento apasionante: Porque, ¿quién fue descubierto de nuevo? ¿Por quién y para quién? ¿Fueron los americanos o los europeos descubiertos por y para *nosotros*?

El regreso del barroco significa no sólo el descubrimiento y la invención de nuevos mundos por los europeos sino también el despliegue del principio de descentramiento por el cual la totalidad no se agota en el centro. Señala la presencia de una voluntad persistente que marcó una distancia crítica de la auto-afirmación del capital e imperio, como los únicos presentes posibles (Echeverría, “El *ethos* barroco” 13-36). De hecho, el lenguaje de Garcilaso pone en evidencia la imposibilidad de localizar la razón imperial fuera del marco colonial. Esa imposibilidad significa que la autoctonía (del nativo, europeo o africano) emergió como posibilidad y se volvió condición imposible

en el momento inaugural de la globalidad colonial. En la periferia las lógicas culturales estaban necesariamente contaminadas; aun cuando no fueran dominantes, las lógicas mestizas re-elaboraban la lógica imperial, necesariamente la ironizaban y le agregaban un grado de indeterminación.

### *Fracasos de la modernidad colonial global*

Por último, si el barroco evoca las promesas inaugurales del mundo moderno, las violencias de la colonialidad y la posibilidad de una totalidad moral, sus retornos también aluden a sus espectaculares fallas y al tipo de estrategias que se generaron en el momento en que resultó evidente la imposibilidad de llevar a cabo los diseños imperiales. Evidentemente, el subalterno conocía muy bien las endebles promesas de la modernidad ya que la condición colonial se puede definir como la vivencia de las consecuencias de una globalización dedicada a la no satisfacción de los principios ideológicos que la sustentan. Pero los colonos y agentes metropolitanos también tuvieron que reconocer su impotencia para realizar los ideales propuestos y pronto adoptaron estrategias de negociación. Mencionaré brevemente tres registros en los que estas tecnologías del fracaso fueron adoptadas.

En primer lugar, el sometimiento y la gestión de la inmensa diversidad de las posesiones de la Corona constituyó, desde el comienzo, un programa político imposible; una imposibilidad quizá mejor evidenciada en el modo en que el fervor militante de los primeros misioneros e ideólogos humanistas tales como Jerónimo de Mendieta y Vasco de Quiroga, fue remplazado por una actitud más pragmática adoptada oficialmente por la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XVI.<sup>22</sup> Desde esta perspectiva –y sólo desde esta perspectiva– el colonialismo de la temprana modernidad incluyó un conjunto de prácticas que, aunque brutalmente efectivas, no fueron particularmente eficientes, al menos en lo que respecta a sus declarados objetivos evangélicos y humanistas.

En segundo lugar, el contexto de violencia colonial socavó los sistemas de producción de sentido, lo que generó una profunda sensación de impotencia, incertidumbre y escepticismo. En el precario orden social resultante, la forma sustituyó a la sustancia, y la táctica reemplazó a la estrategia como forma privilegiada de avanzar las

reivindicaciones políticas (Gruzinski 80-81).

En tercer lugar, el diseño imperial se deformó en el mismo proceso de integrar y subordinar a los indios, negros y blancos. En este proceso, la razón imperial dejó de ser enteramente instrumental ya que también constituyó el *habitus* del colonizado. De hecho, el discurso de este último devuelve la razón imperial ligeramente modificada e inevitablemente ironizada. Recordemos el *mappamundi* del cronista andino Guamán Poma de Ayala en su extraordinaria carta al rey de 1615. La Carta tiene como objetivo informar al Rey de la deplorable situación en el reino del Perú y para instruirle sobre cómo remediar los males causados por el gobierno colonial. El mapa, resultado de la lógica europea pero ciertamente no gobernado por ésta, produce un efecto ex-céntrico por medio del cual lo familiar aparece diferente, habitable y mínimamente significativo. Como González Echevarría escribe: "...the baroque issues from an impasse in the doctrine of imitation, it leads to the enthronement of 'ingenio,' of 'wit,' which is ... the self-conscious shuffling of models ..." (164-65). Se trata de un mapa desorientador.<sup>23</sup>

Consciente de la imposibilidad de dominación total, estas tecnologías del fracaso controlaron la eventual desintegración social mediante la imposición de un acuerdo provisional en el que las fuerzas en disputa abandonaban sus aspiraciones de triunfar. El escepticismo resultante coincidió con otros modos de desencanto en la metrópoli, que obstruyó la imaginación de futuros posibles y el establecimiento de alternativas políticas. Francisco de Quevedo resumió ese tono escéptico al fijar su temporalidad liminal: "Ayer se fue, mañana no ha llegado." Y, sin embargo, en sus retornos el barroco también nos invita a trazar genealogías alternativas, es decir, a pensar en el barroco como la pregunta de un presente que puede ser diferente.

#### IV. *El barroco: lo que permanece por ser pensado*

Cualquier intento por establecer la definición adecuada del barroco sugiere que nos hemos olvidado de su naturaleza espectral. Una lectura crítica del barroco debe prestar atención a aquello que no encuentra un modo satisfactorio de expresión y que vuelve una y otra vez. Es decir, en el itinerario de sus repeticiones, el barroco revela una estructura de deseo que es a la vez portadora de las promesas y violencias fundacionales y que estructura nuestra relación colectiva con el pasado. El barroco

se vuelve legible precisamente porque triangula promesas históricas, violencia colonial y aspiración de una globalidad cosmopolita donde la justicia sea posible. En ese espíritu se podría argumentar, con Deleuze, que el barroco no es un concepto sino una “función operativa” que conjuga el espacio y el tiempo dentro de un sistema dinámico (13). Si eso es cierto, entonces el lugar del barroco es el de la teoría, o mejor, el de una insuficiencia teórica que está íntimamente ligada a la crisis que enfrentan la filosofía y la política en el continente. Sólo en ese sentido es posible encontrar en los regresos del barroco –y por lo tanto en nuestro campo de los estudios coloniales– el anuncio de algo que no puede reducirse a la identidad.

Pero, por otra parte, la lógica del fantasma vincula la cuestión del barroco al lugar enigmático de lo Otro, una fórmula avizorada por Carpentier cuando propuso que el barroco realizaba su potencial en la conciencia de ser alteridad. Por lo tanto, sus regresos deben ser vistos como una recurrente heterología, un copioso –y ansioso– discurso sobre lo Otro que amenaza con irrumpir el lenguaje de la afirmación de lo mismo (Certeau, *Escritura 3*). Y si bien no es la manifestación plena de una exterioridad a la dominación, los regresos del barroco reinscriben las promesas incumplidas del pasado y postulan la historia como horizonte que alberga lo posible. No tanto como lo que será, sino como la memoria histórica de lo que pudo ser, una diferencia inscrita en el centro mismo del ser que resulta innombrable por el discurso del poder.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este ensayo es una traducción aproximada del ensayo “History of a Phantom” que apareció en la colección *A Companion to Latin American Literature and Culture*, editada por Sara Castro-Klaren. Agradezco a Crystal Chemris su interés y esfuerzo para publicar este ensayo y sus palabras generosas de ánimo en momentos en que transito por vericuetos relativamente lejanos al barroco. El espíritu de este texto le debe mucho a conversaciones con João Adolfo Hansen y a otras algo más recientes con Paolo Vignolo, Jaime Borja y los miembros del grupo de investigación de historia cultural en Bogotá. Kathryn Mayers y Liliana Obregón me obligaron, con sus exigentes lecturas, a clarificar mis argumentos.

<sup>2</sup> Claro está, antes de 1940 varios distinguidos investigadores americanos habían contribuido al estudio del período colonial: Joaquín García Icazbalceta, Manuel Orozco y Berra, Silvio Zavala y Francisco Pérez Salazar, quienes trabajaron en México; Horacio Urteaga, José de la Riva Agüero y Luis Alberto Sánchez y Rómulo Cúneo Vidal en Perú; Guillermo Hernández de Alba, Toribio Medina, Roberto Levillier, Ricardo Levene y Ángel Rosenblat en Colombia, Chile y Argentina; y Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre y Sergio Buarque de Holanda en Brasil. Sin embargo, el campo de estudios coloniales despega con el advenimiento de varias publicaciones importantes que incluyen discusiones detalladas del período colonial en un contexto hemisférico. Algunos de esos textos con un intento generalista y gran circulación continental, son los de Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*; Germán Arciniegas, *Biografía del Caribe*; Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?*; y dos publicaciones excepcionales de Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica* y *Las corrientes literarias en la América hispánica*.

<sup>3</sup> La idea del retorno es constitutiva de la manera en que Heinrich Wölfflin inauguró las discusiones modernas sobre el barroco. Wölfflin identificó categorías formales –“formas de aprehensión y representación”– como los métodos más apropiados para estudiar la historia de la visión y la imaginación (*Principles of Art History* 227). Estas categorías ofrecen dos estilos básicos –el clásico y el barroco– los cuales trabajan conjuntamente a modo de contraste y operan diacrónicamente (ocurriendo de manera recurrente en la historia) y sincrónicamente (al tipificar sentimientos nacionales y raciales) (Wölfflin 9). Más recientemente Severo Sarduy habló del *retombée* de ciertos modelos científicos (el círculo de Galileo versus la elipse de Kepler) en la producción simbólica no científica. Una vez que la figura de la *retombée* impugna ideas de causalidad e influencia, los dos arquetipos –barroco y Renacimiento– representan modos operacionales fundamentales de abordar la producción simbólica (Severo Sarduy, “Barroco”; ver igualmente su ensayo “El barroco y el neobarroco”). Para Irlomar Chiampi el reciclaje continuo del barroco dibuja un itinerario de lecturas que nos lleva desde el desdén decimonónico con que se miraba el pasado colonial a una nueva legibilidad estética y legitimidad histórica y que transforma el barroco en el patrimonio ideológico de la modernidad

local crítica (como diferente con relación a la Ilustración no-europea) (Irlemar Chiampi, *Barroco e modernidade* 4-22).

<sup>4</sup> Para una minuciosa historia del concepto, ver René Wellek's "Baroque in Literature." El ensayo es una versión sintética y actualizada de su ensayo clásico "The Concept of Baroque in Literary Scholarship" (publicado inicialmente en 1947), reimpreso con una posdata en René Wellek, *Concepts of Criticism* 69-127. Ver también la introducción de Victor-Lucien Tapiè, *Clasicismo y barroco* 21-37. La identificación del barroco como un período decadente de la historia cultural de Europa se corresponde con la invención del Renacimiento como realización paradigmática de la civilización europea. Uno de los autores más importantes de esa invención fue Jacob Burckhardt, profesor de Wölfflin en la Universidad de Basel, y autor de *The Civilization of the Renaissance in Italy*.

<sup>5</sup> Para una colección relativamente reciente sobre la sociedad barroca, ver Rosario Villari, *Baroque Personae*. También, José A. Fernández Santamaría, *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco, 1595-1640* y Rémy Gilbert Saisselin, *The Enlightenment Against the Baroque: Economics and Aesthetics in the Eighteenth Century*.

<sup>6</sup> Es probablemente en el Brasil donde la conexión entre la poética del siglo XVII y la vanguardia fue afirmada y explorada del modo más explícito. De ese modo, los viajes de Oswald y Mario de Andrade a Minas en 1924 fueron fundamentales para crear el sentido de pasado como memoria colectiva y como fuente de una estética nacionalista. Silviano Santiago, *Nas malhas da letra: Ensaios* 97.

<sup>7</sup> La percepción del período colonial como la edad media americana se remonta al período republicano temprano. Andrés Bello propone esa periodización histórica en el influyente "Prospecto" con el que abre la *Biblioteca americana o Miscelánea de literatura, artes y ciencias* (Londres 1823). Esta percepción fue modificada incluso por el mismo Bello en trabajos posteriores. Algunas de las excepciones notables mencionadas son Lucas Alamán, Ricardo Palma, José María Vergara y Vergara, etc.

<sup>8</sup> En Werner Weisbach, *El barroco, arte de la Contrarreforma* y José Lezama Lima, *La expresión americana* 80.

<sup>9</sup> El proceso de apropiación por medio del cual los críticos encuentran la colombianidad en *El carnero* (c. 1638) o la cubanidad en el "Espejo de la paciencia" (c. 1608) se hace posible gracias al dominio de un grupo de ideas y valores —tales como autoría, profundidad psicológica, intención y originalidad— que contribuyen a la conversión de categorías pre-románticas de representación en discursos contemporáneos de ficción. Como consecuencia, los textos coloniales son frecuentemente explicados a partir de una atención exclusiva del código lingüístico (es decir, se examina la elegancia del lenguaje, la excelencia de la composición, la complejidad de los personajes, etc.) mientras se ignora los códigos bibliográficos (la materialidad de los manuscritos, los modos de producción y circulación, las instituciones partícipes, etc.). Quizá no hay un caso mejor estudiado de apropiación nacionalista en América que la efectuada por la crítica brasileña del poeta satírico de Bahía, Gregório de Matos. Ver João Adolfo Hansen, *A sátira*

*e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. También, João Adolfo Hansen, “Notas sobre el barroco.”

<sup>10</sup> Como ya ha sido señalado por diversos críticos, el término “realismo mágico” apareció en el contexto americano en el prólogo de Carpentier a *El reino de este mundo* en 1949. Para una colección de ensayos que exploran los debates generados en torno al concepto, ver Lois Parkinson Zamora and Wendy B. Faris, eds., *Magical Realism: Theory, History, Community*. Ambos términos han perdido buena parte de su efectividad –aun si mantienen en algo su apelación culturalista– en la medida en que la crisis regional del estado populista y de sus discursos legitimadores se profundizaron durante las dos últimas décadas del siglo XX y en la medida en que la región experimentó una inserción acelerada en los mercados globales. Ver Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference* 184-207.

<sup>11</sup> Las referencias son a Jacques Lacan, “Du baroque;” Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*; Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*; Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*; Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*; Mario Perniola, *Enigmas: The Egyptian Moment in Society and Art*; Christine Buci-Glucksmann, *Baroque Reason: The Aesthetics of Modernity*; Omar Calabrese, *Neo-Baroque: A Sign of the Times* y Janice Theodoro, *América Barroca: Tema e Variações*.

<sup>12</sup> Para un acercamiento inicial al neobarroco, ver Sarduy, “El barroco y el neobarroco;” Roberto Echavarrén Welker, “Barroco y neobarroco: los nuevos poetas;” Néstor Perlongher, *Prosa plebeya*; y Elizabeth Armstrong and Víctor Zamudio, eds., *Ultra Baroque: Aspects of Post-Latin American Art*.

<sup>13</sup> El listado es extenso. Para razones ilustrativas ofrezco una lista parcial de trabajos relevantes para los estudios latinoamericanos: Jean Michel Sallman, ed., *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*; Roberto González Echevarría, *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*; Bolívar Echeverría, ed., *Modernidad, mestizaje cultural: Ethos barroco*; Mabel Moraña, ed., *Relecturas del barroco de Indias*; Irlemar Chiampi, *Barroco e modernidade*; Petra Schumm, ed., *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*; Mabel Moraña, *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*; Carlos Rincón, *Mapas y pliegues: Ensayos de cartografía cultural y de lectura del Neobarroco*; Francesco Guardiani, ed., *Going for Baroque: Cultural Transformations, 1550-1650*; Armstrong and Zamudio, eds., *Ultra Baroque*; Robert Harbison, *Reflections on Baroque*; Fernando Rodríguez de la Flor, *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1560-1680)*; Gianni Baldotto and Antonio Paolillo, *Il Barocco nelle missioni Guarani: provincia del Paraguay 1609-1768* y Nicholas Spadaccini and Luis Martín-Estudillo, eds., *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Context*.

<sup>14</sup> Para un desarrollo de estos cuatro motivos como constitutivos de la matriz colonial a la cual nuestro presente regresa, ver Francisco A. Ortega Martínez, “Postcolonial Writing in Latin America, 1492–1850.”

<sup>15</sup> Sin duda el alcance y legado de la modernidad se extiende más allá de estas tecnologías del yo. Ellas incluyen el advenimiento de un estado centralizado, la

apertura de nuevas rutas de comercio, la expansión de los mercados y la emergencia de nuevas prácticas mercantiles, la aparición de la imprenta, el desarrollo de nuevos métodos científicos, etc. Sin embargo, me enfocaré en las tecnologías del yo ya que aunque no son las únicas prácticas necesarias, sí son indispensables para la emergencia de la modernidad. Michel Foucault define las tecnologías del yo como aquellas “which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality” (“Technologies of the Self” 18). Por otra parte, tomo prestado el concepto de *self-fashioning* o auto-modelaje del trabajo de Stephen Greenblatt quien lo usa para designar la conciencia aguda de los nuevos y versátiles modos de auto-presentación que constituirían igualmente modelos del yo que habían sido puestos a disposición debido a la aparición de la cultura impresa. Para Greenblatt en el período moderno temprano hay “a change in the intellectual, social, psychological, and aesthetic structures that govern the generation of identities [by which there came to be a recognition both of] “selves and a sense that they could be fashioned” (*Renaissance Self-Fashioning* 1-9). El libro reciente de Frederick Luciani, *Literary Self-Fashioning in Sor Juana Ines de la Cruz* parecería corroborar esta intuición de Greenblatt.

<sup>16</sup> Ver Joseph Goering, “Point of View: An Intellectual of the Baroque Age.” Un estudio reciente de las estructuras retóricas del *Ars predicandi* en Nueva España llega a una conclusión similar: “Las funciones de las razones [en los sermones] era la de aclarar, probar, confirmar y convencer” (Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio Loci a la República de las Letras: Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* 87).

<sup>17</sup> Para una descripción más detallada del mundo cultural de las enclaustradas ver la introducción y selección de textos en Electra Arenal and Stacey Schlauf, eds., *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Words*. Estudios recientes han señalado otra paradoja: este lenguaje místico de afirmación amorosa en la negación terrenal tuvo su correspondencia temporal. En las ciudades coloniales las enclaustradas desarrollaron poderosas redes financieras y políticas y a menudo fungían de prestamistas e importantes gestoras financieras. Ver Kathryn Burn, *Colonial Habit: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* y Constanza Toquica, “El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma” 86-107.

<sup>18</sup> Real Cédula del 17 de mayo 1582, ratificada por Felipe IV en marzo 1 de 1629. Recogida en Real y Supremo Consejo de las Indias (vol. 1, libro I, título vii), 57.

<sup>19</sup> Walter Dignolo, “Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference.” La idea del temperamento débil indígena se convirtió en razón para justificar su sometimiento, incluso a la encomienda. Permitirles a los indios servir a los españoles era entonces una medida simplemente compensatoria y el único modo de asegurar su permanencia en los dominios españoles. Para un examen del discurso europeo de la melancolía indígena como metáfora que resulta de la mala conciencia del colonizador, ver Francisco A. Ortega Martínez, “Humor negro e historia.”

<sup>20</sup> Apoyándose en las teorías de Wallerstein, varios historiadores y sociólogos han intentado indentificar otras lógicas que funcionaron en los confines del emergente sistema-mundo. Aníbal Quijano propuso una lógica racializada que comienza a organizar el sistema laboral temprano; Enrique Dussel identificó el desplazamiento de la episteme nativa como facilitador y consecuencia del régimen colonial; y Bolívar Echeverría percibió a los jesuitas como portadores de una lógica cultural diferente a la modernidad capitalista que fue marginada históricamente después de la segunda mitad del siglo XVIII. Ver Aníbal Quijano y Immanuel Wallerstein, “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-Systems”; Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro: El origen del mito de la modernidad*; y Bolívar Echeverría, *Modernidad de lo barroco*.

<sup>21</sup> Es importante aclarar que no asigno a “imperio” el sentido negativo que tiene hoy. Este último sentido es resultado de los procesos de descolonización que ocurrieron desde principios del siglo XIX y, fundamentalmente durante el siglo XX, pero que resulta completamente ajeno para los siglos XVI y XVII. Para la modernidad temprana imperio significa la armonización última, esperada y deseada de intereses particulares con los principios teológicos y seculares que sustentan a la monarquía. Ver Frances Yates, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century* y Anthony Pagden, *Lords of All the Worlds: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. En su versión más mesiánica el perfil político del Imperio inaugura aquello que hoy en día llamamos globalización.

<sup>22</sup> Estos cambios ocurren de manera gradual, primero a través de las Ordenanzas del Patronato Real, cuando la Corona toma control sobre los asuntos eclesiásticos y, posteriormente, con los Concilios Provinciales de Lima y México durante la década de 1580, cuando se formuló de manera definitiva la doctrina eclesiástica colonial. Jean Baudrillard enuncia, de manera polémica, una estrategia similar por parte de los jesuitas quienes “fonderont leur politique sur la disparition virtuelle de Dieu et sur la manipulation mondaine et spectaculaire des consciences –évanescence de Dieu dans l’épiphanie du pouvoir– fin de la transcendance qui ne sert plus que d’alibi à une stratégie tout à fait libre des influences et des signes. Derrière le batoque des images se cache l’éminence grise de la politique.” *Simulacres et simulations* 15-16.

<sup>23</sup> Para una lectura del mapa, ver Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*; Mercedes López Baralt, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*; y Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* 250-54.

## OBRAS CITADAS

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. [*Predicación del Evangelio en las Indias*]. Trad. Francisco Mateo. Madrid: I.G. Magerit, 1952.
- . *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. José Alcina Franch. Madrid: Dastin, 2003.
- Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: Texas UP, 1986.
- Arciniegas, Germán. *Biografía del Caribe*. Buenos Aires: Sudamericana, 1945.
- Arenal, Electra y Stacey Schlauf, eds. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Words*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1989.
- Armstrong, Elizabeth y Víctor Zamudio, eds. *Ultra Baroque: Aspects of Post-Latin American Art*. San Diego: Museum of Contemporary Art, 2000.
- Bacon, Francis. "New Atlantis [1626]." *Ideal Commonwealths*. NY: Collier, 1901.
- Baldotto, Gianni y Antonio Paolillo. *Il Barocco nelle missioni Guarani: provincia del Paraguay 1609-1768*. Roma: Treviso, 2004.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Richard Miller. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulations*. Paris: Editions Galilée, 1981.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua Aymara. Primera parte, donde por abecedario se ponen en primer lugar los Vocablos de la lengua Española para buscar los que le corresponden en la lengua Aymará*. Juli, Provincia de Chucuitos: Casa de la Compañía de Jesus, 1612.
- Beverly, John. *Una modernidad obsoleta: Estudios sobre el barroco*. Los Teques, Venezuela: ALEM, 1997.
- Buci-Glucksmann, Christine. *Baroque Reason: the Aesthetics of Modernity*. [*La Raison baroque*]. Trad. Patrick Camiller. London: Sage, 1984.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. London: Phaidon, 1995.
- Burn, Kathryn. *Colonial Habit: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke UP, 1999.
- Calabrese, Omar. *Neo-Baroque: A Sign of the Times*. Princeton: Princeton UP, 1992.

- Carpentier, Alejo. "Lo barroco y lo real maravilloso." *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo*. Ed. María Luisa Puga. México: Siglo XXI, 1981. 111-35.
- Castillo y Guevara, Francisca Josefa de la Concepción de. *Su vida*. 2 vols. Ed. Darío Achury Valenzuela. Bogotá: Banco de la República, 1968.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. [*L'Écriture de l'histoire*]. Trad. Jorge López Moctezuma. 2ª ed. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- . *La Possession de Loudun*. Paris: Gallimard, 1970.
- Chiampi, Irleamar. *Barroco e modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Chinchilla Pawling, Perla. *De la Compositio Loci a la República de las Letras: Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras completas*. México: Porrúa, 1992.
- Deleuze, Gilles. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. [*Le pli: Leibniz et le baroque*]. Trad. Tom Conley. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993.
- Descartes. *Discurso del método*. Ed. Antonio Hernández. Alicante: Club Universitario, 2005.
- Dussel, Enrique. *1492, El encubrimiento del otro: El origen del mito de la modernidad*. Santa Fé de Bogotá: Antropos, 1992.
- Echavarrén Welker, Roberto. "Barroco y neobarroco: los nuevos poetas." *A palabra poética na América Latina. Avaliação de uma Geração*. Ed. Horacio Costa. Sao Paulo: Memorial-Fundação memorial de América Latina, 1992. 143-57.
- Echeverría, Bolívar. "El ethos barroco." *Modernidad, mestizaje cultural: Ethos barroco*. Bolívar Echevarría. México: UNAM, 1994. 13-36.
- . *Modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.
- , ed. *Modernidad, mestizaje cultural: Ethos barroco*. México: UNAM, 1994.
- Fernández Santamaría, José A. *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco, 1595-1640*. [*Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*]. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*. Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Amherst: U of Massachusetts P, 1988. 16-49.

- Goering, Joseph. "Point of View: An Intellectual of the Baroque Age." *Going for Baroque: Cultural Transformations, 1550-1650*. Ed. Francesco Guardiani. NY: Legas, 1999. 11-18.
- González Echevarría, Roberto. *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literature*. Durham: Duke UP, 1993.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: U of Chicago P, 1980.
- Gruzinski, Serge. *La Pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- Guardiani, Francesco, ed. *Going for Baroque: Cultural Transformations, 1550-1650*. NY: Legas, 1999.
- Hansen, João Adolfo. "Notas sobre el barroco." *Revista de Filología* 22 (2004): 111-31.
- . *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Harbison, Robert. *Reflections on Baroque*. Chicago: U of Chicago P, 2001.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- . *Historia de la cultura en la América hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Lacan, Jacques. "Du baroque." *Encore: Le séminaire: Livre XX (1972-73)*. Paris: Seuil, 1975.
- . *Écrits: A Selection*. 1966. Trad. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Las Casas, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión: De unico vocationis modo c. 1536*. [*De unico vocationis modo*.] Trad. Atenógenes Santamaría. Ed. Agustín Millares Carlo. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Essays*. Ed. Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.
- Lezama Lima, José. *La expresión americana*. Ed. Irleamar Chiampi. México: Fondo de Cultura Académica, 1993.
- López Baralt, Mercedes. *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión, 1988.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Red Ediciones, 2006.
- Luciani, Frederick. *Literary Self-Fashioning in Sor Juana Ines de la Cruz*. Lewisburg: Bucknell UP, 2004.

- Maravall, José Antonio. *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. [*La cultura del Barroco*] Trad. Jerry Cochran. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995.
- . “Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference.” *South Atlantic Quarterly* 101.1 (2002): 57-96.
- Moraña, Mabel, ed. *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover: Ediciones del Norte, 1994.
- . *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM, 1998.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Post-Contemporary Interventions Series. Durham: Duke UP, 2001.
- . “Mules and Snakes: On the Neo-Baroque Principle of De-Localization.” *Ideologies of Hispanism*. Ed. Mabel Moraña. Nashville: Vanderbilt UP, 2005. 201-29.
- Ortega Martínez, Francisco A. “Humor negro e historia.” *Historia y Grafía* 14.27 (2006): 197-231.
- . “Postcolonial Writing in Latin America, 1492–1850.” *The Cambridge History of Postcolonial Literature*. Ed. Ato Quayson. Vol. 1. Cambridge: Cambridge UP, 2012. 288-308.
- Pagden, Anthony. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500 - c. 1800*. New Haven: Yale UP, 1995.
- Perlongher, Néstor. *Prosa plebeya*. Buenos Aires: Colihue, 1997.
- Perniola, Mario. *Enigmas: The Egyptian Moment in Society and Art*. London: Verso, 1995.
- Picón-Salas, Mariano. *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Poster, Mark, ed. Jean Baudrillard. *Selected Writings*. Stanford: Stanford UP, 1988.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein. “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-Systems.” *International Social Science Journal* 134 (1992): 549-57.
- Real y Supremo Consejo de las Indias. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor*. 3 vols. Madrid: Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791.

- Rincón, Carlos. *Mapas y pliegues: Ensayos de cartografía cultural y de lectura del Neobarroco*. Santa Fe de Bogotá: Norma, 1998.
- Robledo, Ángela, ed. *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): Autobiografía de una monja venerable*. Cali: Universidad del Valle, 1994.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1560-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Saisselin, Rémy Gilbert. *The Enlightenment Against the Baroque: Economics and Aesthetics in the Eighteenth Century*. Art Quantum Series. Berkeley: U of California P, 1992.
- Salgado, Cesar Augusto. "Hybridity in New World Baroque Theory." *Journal of American Folklore Society* 112.445 (1999): 316-32.
- Sallman, Jean Michel, ed. *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: Presse Universitaires de France, 1992.
- Sánchez, Luis Alberto. *¿Existe América Latina?* México: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Santiago, Silviano. *Nas malhas da letra: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Sarduy, Severo. "Barroco." *Obras completas*. Ed. Gustavo Guerrero and François Wahl. Vol. 2. Madrid: Galaxia Gutenberg, 1999. 1197-261.
- . "El barroco y el neobarroco." *América Latina en su literatura*. Ed. César Fernández Moreno. México: Siglo XXI, 1984. 167-84.
- Schumm, Petra, ed. *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*. Frankfurt: Vervuert/Iberoamericana, 1998.
- Sousa Santos, Boaventura de. "El norte, el sur, la utopía y el *ethos* barroco." Echeverría, *Modernidad*. 311-32.
- Spadaccini, Nicholas, y Luis Martín-Estudillo, eds. *Hispanic Baroques: Reading Cultures in Context*. Nashville: Vanderbilt UP, 2005.
- Tapié, Victor-Lucien. *Clasicismo y barroco*. Madrid: Cátedra, 1978.
- Theodoro, Janice. *América Barroca: Tema e Variações*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.
- Toquica, Constanza. "El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma." *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Ed. Ana María Bidegain. Bogotá: Taurus Historia, 2005. 83-144.
- Valle, Ivonne del. "Jesuit Baroque." *Journal of Spanish Cultural Studies* 3.2 (2002): 141-63.

- Vega, Inca Garcilaso de la. *Comentarios reales de los Incas. 1609*. Ed. Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Villari, Rosario, ed. *Baroque personae. [L'uomo barocco]*. Trad. Lydia G. Cochrane. Bari: Laterza, 1991. Chicago: U of Chicago P, 1995.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic P, 1974.
- Weisbach, Werner. *El barroco, arte de la contrarreforma*. Trad. Enrique Lafuente Ferrari. Madrid: Espasa-Calpe, 1948.
- Wellek, René. "Baroque in Literature." Ed. Philip Wiener. *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Vol. 1. New York: Scribner's, 1974. 188-95.
- . *Concepts of Criticism*. Ed. Stephen Nichols. New Haven: Yale UP, 1963.
- Wölfflin, Heinrich. *Principles of Art History. The Problem of the Development of Style in Later Art*. Trad. M. D. Hottinger. New York: Dover, 1950.
- Yates, Frances. *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Routledge, 1975.
- Zamora, Lois Parkinson y Wendy B. Faris, eds. *Magical Realism: Theory, History, Community*. Durham: Duke UP, 1995.