

El barroco como tensión o una hermenéutica de la cultura para América

Rossi, María José (UBA)

–“Y ese dios *Uchlibos*” –“Yo no tengo la culpa de que tengan ustedes unos dioses con nombres imposibles. Los mismos Conquistadores, tratando de remedar el habla mexicana, lo llamaban *Huchilobos* o algo por el estilo.” –“Ya caigo: se trata de Huitzilopochtli” – “¿Y usted cree que hay modo de cantar *eso*? Todo, en la crónica de Solís, es trabalenguas”. (Carpentier, *Concierto Barroco*)

“Eurindia es el nombre de un mito creado por Europa y las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos.” (Ricardo Rojas, *Eurindia*)

Fusiones...ficciones

No hace mucho me topé en una revista de Ciencias Sociales dedicada a América Latina con una reflexión acerca de nuestra ‘identidad’ que comienza aludiendo al término Eurindia (Ferrás, 2012, p. 86). La expresión fue acuñada por Ricardo Rojas para referirse al ‘nuevo misterio etnológico’ (tal es, para el autor, América), y es título de un libro homónimo. La exhumación de un texto de 1924 como documento de época resulta interesante por las derivas que suscita al lector de hoy. En su propio horizonte epocal, el lector modelo imaginado por Rojas debía orientarse por la historia, la geografía y el aún vigente concepto de ‘raza’ entre los antropólogos, vale decir, combinar (como aquél) la vocación científica, periodística y ensayística, asumir riesgos intelectuales, compromisos políticos y, sobre todo, polemizar (como lo hace elípticamente con Sarmiento: claramente, el binomio “exotismo e indianismo”, concebido para ‘rehabilitar’ la cultura vernácula, se opone al de “civilización y barbarie”, de intención peyorativa¹). Pero en nuestro propio horizonte es evidente que la fusión de los términos implicados en “Eurindia” remite a otras fusiones en boga (cocina fusión, jazz fusión, etc.) que tornan indefenso y hasta digerible, gastronómicamente aceptable y ligero para los oídos, lo que podría resultar inquietante o incluso amenazante. En efecto, la autora del artículo nos dice que la filosofía eurindia ‘busca la armonía’ de los elementos que la componen, aún siendo contrarios. Que esos contrarios deben dialogar ‘derribando las barreras del binomio antitético que fundan la identidad de occidente’. Que esta alternativa pone el acento en el acuerdo entre lo importado y lo raizal, antes que en el antagonismo y la lucha. Que la integración los particulares, en el común encuentro, provoca la unidad de la cosa. Y que ese encuentro es desde luego la síntesis “de los continentes habidos y por venir, que es como decir de la Tierra”. Tierra con mayúscula. Y agregó: Que es como decir: Gaia: el paraíso de la reconciliación de las diferencias donde, incluso (como vemos en esas coloridas ilustraciones que adornan los folletines de los testigos de Jehová) los animales salvajes pacen tranquilamente junto a los humanos, todos ellos rubios. Finalmente, lo que se propone como “síntesis” (en un intento por remedar las bondades de la dialéctica toda vez que ella no insista en la negatividad y sí en la ‘reconciliación’) es la de “dos modelos civilizatorios, singulares o particulares, proyectados como universal”. Cuando finaliza el artículo, la Eurindia de Rojas (hecha de emoción, coraje, enjundia) despide un extraño olor a tierra húmeda mezclada con incienso, una fusión exótica de especies vernáculas y filosofía Zen.

¹ “Bárbaros, para mí, son los ‘extranjeros’ del latino: y no pueden serlo quienes obraban con el instinto de la patria, así fuera un instinto ciego” (Rojas, 1986, p. 115)

Es cierto que el propio Rojas por momentos alienta este tipo de expresiones con su apelación a la unidad. “¿Qué fuerza omnipotente –se pregunta en *Blasón de Plata*– venció la tradicional contradicción de nuestras razas o clases sociales en una nueva unidad?” (1986, p. 131). Pero el autor no desconoce la dramaticidad que gesta esa unidad; términos como ‘guerra’ ‘adversario’ ‘facción’ aparecen como momentos insoslayables de una concordia que lleva las marcas encontradas de la esperanza y de la agresión: “Por eso yo diré en adelante: “el Exotismo y el Indianismo”, porque esa antítesis, que designa la pugna o el acuerdo entre lo importado y lo raizal, me explican la lucha del indio con el conquistador por la tierra, del criollo con el realista por la libertad, del federal con el unitario por la constitución...” (1986, p. 115). Y si el indio debió luchar, también tienen que hacerlo quienes quieren vencer el “hibridismo cosmopolita y el individualismo estéril”, lo cual no excluye la hostilidad sino que la renueva: “Pero esta doctrina implica, eso sí, hostilidad contra el hibridismo cosmopolita, contra el individualismo estéril, contra la estéril errantez de las almas...”. (Rojas, 1951, p. 260)

Volviendo al artículo que inspiró este trabajo, cabe decir que la invocación a la unidad no sólo es expresión cabal de los principios e ideales multiculturalistas en boga, sino que la cadena de significantes que aglutina coincide exactamente con el ideal de la hermenéutica renacida con Gadamer y que florece en Europa por los años 60: armonía, diálogo, consenso, acuerdo, unidad. Que es como decir: la hermenéutica está ahí para mediar entre los irreconciliables, para traducir lo impropio, para tender un puente entre las culturas, para facilitar el diálogo entre los distintos, etc. Multiculturalismo y hermenéutica contemporánea nacen juntas. O mejor: son como el dicho sobre el bebé y la cuba de agua, de modo tal que si el agua está sucia, hay que arrojar también al bebé.

Pero no nos apresuremos (tal vez la salida sea otra y convenga no bañar al bebé). Comencemos pues a desentrañar esta manera de mirar las cosas. Por empezar, la ilusión de un espacio abstracto libre de fricción en el que las particularidades (proyectadas como universal) se sintetizan, vale decir, conviven pacíficamente, no puede sobrevenir más que como resultado de una mirada distanciada y exterior. En una relación pretendidamente dialéctica, como la que supone el artículo, toda particularidad (sobre todo si se proyecta como universalidad) constituye a su otro como un antagonista: “el reino de la posibilidad consiste...en la ilimitada multiplicidad. Pero cada múltiple está determinado en sí frente a otro, y tiene en sí esa negación; en general la diversidad indiferente traspasa en oposición; pero la oposición es la contradicción” (Hegel, 1993, p. 206). La visión (la ilusión) de un intercambio pacífico entre las partes en el que todas las asperezas se borran sólo puede proceder de una particularidad que ha hegemonizado ese espacio social transformándose en universal y que positiviza el resultado de esa lucha bajo la forma de la tolerancia. Es decir, se presenta a sí misma y a los otros como la parte vencedora precisamente por encarnar los valores de la tolerancia y no por violenta, invirtiendo la lógica que condujo a esa situación. O sea que, una vez asegurado el triunfo, la posición vencedora tolerará a los otros en la medida en que se vacíen de su verdadera sustancia (podrán celebrar sus rituales, vestir sus atuendos típicos, etc.) y depongan su pretensión de hegemonía. De otro modo, denunciarán al Otro real por su fundamentalismo y su intolerancia. Por consiguiente, esta ficción está del lado de quienes finalmente han hecho suyo ese espacio confinando a las culturas ‘locales’ a la venta de souvenirs. No sólo el respeto multicultural por la especificidad del otro es la forma de afirmar su superioridad, sino que además es una forma de desactivación política: abogar por un espacio libre de fricción (un espacio de fusión alucinada) es negar la politicidad, porque la forma misma de la politicidad es el antagonismo. Si el

término tolerancia que embandera el multiculturalismo de hoy resulta eficaz, es porque lo desplaza a una presunta esfera prepolítica en el que los seres humanos se unen entre sí por fuera de sus 'diferencias políticas'. Lo cierto es que no hay relación política que no sea litigiosa, pues en el orden de lo imaginario (que es el orden que sostiene esa relación), el otro es condición del sí mismo. Sin ese otro es imposible toda identidad. Si no existe "en la realidad" hay que inventarlo. Y como esa relación es especular, no puede ser sino conflictiva.

Rancière (1996) lo explica como un fenómeno que resulta del reclamo de los excluidos, de los que, al no tener un lugar fijo en el entramado social, se postulan como los representantes de la sociedad en su conjunto, de la verdadera universalidad. El conflicto político designa entonces la tensión entre el cuerpo social estructurado (en el que cada parte tiene su sitio), y la 'parte de los sin parte' que desajusta ese orden en nombre de la igualdad. No hay política sin que se produzca un cortocircuito severo entre Universal y Particular, entre un singular que se pone en el lugar del universal y desestabiliza el orden 'natural' de las relaciones en el cuerpo social. En este sentido, política y democracia son sinónimos: el objetivo principal de la política antidemocrática es necesariamente la despolitización, la exigencia de que las cosas 'vuelvan a la normalidad' y que cada uno ocupe el lugar 'que le corresponde'. Por eso, la verdadera lucha política, como explica Rancière contestando a Habermas, no consiste en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo.

En el caso de Eurindia, lo interesante del término, además, es que no mienta dos positivities que se encuentran simplemente sino que refiere a comunidades que se relacionan entre sí como resultado de una conquista. Sólo en el horizonte de esa conquista es posible entender a los indios como indios o como pueblos originarios. Resulta casi obvio observar que esa unidad presupuesta es resultado de una lucha desigual. Las que se 'unen' en el término no son entonces dos universalidades concurrentes, sino dos identidades al interior de una misma conciencia: la conciencia europea². Eso no significa que esos pueblos no tengan identidad 'originaria', sino que la identidad que conocemos es resultado del choque con el conquistador: no hay unidad de los pueblos americanos sino con posterioridad a la conquista. Los pueblos originarios no se veían ni como originarios ni como indígenas. Pero además, la tensión entre estas figuras de intersubjetividad desigual (la del europeo conquistador y la del indio; la del civilizado y la del bárbaro; la del exotismo foráneo y la del indianismo) es irreductible: hay un resto, una fuerza, que elude toda posibilidad de integración a una totalidad o universalidad concreta. De modo que la imagen de una Universalidad Concreta contenedora y post-política, que da a todos inclusión simbólica, esa visión y práctica multiculturalista (presuntamente dialéctica) de "unidad en la diferencia" ("todos iguales, todos diferentes", como observa Zizek, 2001) resulta imposible desde sus fundamentos.

² Arturo Roig lo señala con toda claridad al referirse a la contraposición 'barbarie-civilización': "Si en aquella comprensión de la relación entre filosofía y cultura [la que sostiene, entre otros, Rodolfo Kusch] había un sujeto, el "pueblo", depositario mítico al que debíamos regresar para extraer de su pozo incontaminado "nuestra verdad", y, a su vez, postulábamos otro sujeto que funcionaba como "anti-pueblo" (la cultura moderna, la "civilización", Europa, la filosofía occidental, la ciudad), en esta otra manera de ver la cuestión se piensa en un sujeto que es él mismo responsable de la continuidad o discontinuidad de su cultura, con lo que las categorías de "civilización" y "barbarie", se desplazan al interior mismo de su conciencia". (2011, p. 163)

Esa tensión (no la armonía) entre dos universalidades concretas (o mejor: entre una universalidad negativa abstracta y una particularidad que se gesta al interior de aquella, no sin resistencia) es la que cobra expresión en el barroco.

El barroco latinoamericano

Lejos de anclarlo a un momento determinado de nuestra historia, considero al barroco un paradigma estético y político, como supo verlo Sarduy (1974). Pero no sólo él. También Lezama Lima, Alejo Carpentier, Augusto Roa Bastos, Luis Rafael Sánchez, Haroldo de Campos, Octavio Paz inician, entre los años 50 y 70, un camino de reapropiación y de reciclaje del barroco como un modo de inscribir en el presente un pasado marginal y excluido que es colonial, ibérico y americano a la vez. Por eso el barroquismo no cesa de hacerse. Es nuestro modo de mirar hacia adelante, de escribir nuestra encrucijada. Es, en palabras de Chiampi, “nuestra modernidad permanente” (2000, p. 24).

Lezama Lima atribuye las formas distorsionadas del barroco a la confluencia dolorosa de dos culturas cuyo acoplamiento fue creativo y mortificante a la vez. Tanto los europeos como los pueblos originarios viven la temporalidad y la espacialidad de modo contrapuesto, lo mismo que los límites entre lo animal y lo humano. De este modo, la estrategia barroca está llamada a hacer visibles las contradicciones que la colonización y el espíritu del capitalismo encienden en nuestro territorio; contradicciones que se juegan entre trabajo y acumulación de capital, y entre formas de vida legitimadas y otras reprimidas, desechadas o condenadas a la existencia clandestina y que, pese a todo, mantienen “las exigencias de su orgullo y su despilfarro” (Lezama Lima, 1969, p. 32). Por eso no es ni revolucionaria ni conservadora (como el barroco contrarreformista) sino una forma de resistencia que opera en la dimensión simbólica, un drama de características épicas que aún no ha concluido: “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa (...) en su centro y fundamento mismo: el espacio de los significantes, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación” (Echeverría, 1998, p. 16).

Dos categorías estéticas diferenciales la animan, según Lezama Lima en *La expresión americana* (1969): una es la de *tensión*; la segunda es la de *plutonismo*, metáfora que, al incluir a Plutón como señor de los infiernos, le permite aludir a un elemento que rompe y unifica a la vez: “Nuestra apreciación del barroco estará destinado a precisar: primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica” (1969, p. 30). Esa *poiesis* demoníaca tiene un claro sentido de rebelión. De ahí que el drama político subyacente no pueda disociarse de la propuesta estética. Pero lo fundamental, lo que lo hace expresión de nuestra historia, es que el barroco esté constituido por una voluntad de forma atrapada entre tendencias contrapuestas: la de la forma vencedora (dominante pero decadente) y la vencida (derrotada pero emergente). Es, en la primera, la realidad de la conquista ibérica, la del colonizador en estado de orfandad, dominante pero abandonado por la madre patria. En la segunda, la realidad de indígenas, africanos y mestizos (criollos, cholos y mulatos), compelidos a la aquiescencia pero con capacidad para un ‘no’ camuflado, para una resistencia sorda que se hace valer por un complejo trabajo de resemiotización. Lejos de repelerse, esas formas buscan una conciliación, como apunta Rojas. Pero es una conciliación absurda e imposible. De ahí su dramaticidad originaria, su apelación a las paradojas, a los enfrentamientos y a la confusión de los planos de representación.

Drama humano, corporal y espiritual, es un intento de reinención de Europa y de lo prehispánico según un principio de ordenamiento que no remite a ninguna identidad sustancial ni permite estabilizar ninguna forma de vida. De ahí que Lezama Lima insista en adscribir la realidad latinoamericana a la categoría de *devenir*. Si el barroco latinoamericano comienza a darse en el siglo XVII, lo hace en un contexto de reconstitución de la civilización europea (española y católica) sobre la base del mestizaje de las civilizaciones indígena y africana sobrevivientes. Esta convivencia imposible sella su carácter propio, y lo hará a través, no del apartheid (estrategia arcaica fundada en el tabú del código comunicativo), sino de una resemiotización de los códigos: un sí que es un no, un no que es un sí, un nosotros exclusivo y excluyente a la vez. Se trata, en palabras de Echeverría, de “un proceso semiótico al que bien se podría denominar codigofagia” (1998, p. 51) como puesta en juego de las oposiciones sí/no y sus derivadas, como nosotros/ellos, en un contexto de dominación cultural. Capaz de un ‘no’ camuflado, esa recodificación permite a lo que es aquiescente asumirse positivamente. En la dimensión religiosa, las fuerzas cósmicas de la naturaleza, propias del paganismo, quedan revestidas bajo formas de la divinidad católica: camuflaje como signo de anuencia engañosa. Es un ‘no’ construido de manera indirecta, por inversión. Con ello no sólo no se anula su conflictividad, sino que se exagera y se despliega.

Por eso, la noción de pliegue de Deleuze resulta pertinente. El mundo (ya no el cosmos) es un extenso plano que se pliega y se despliega (como un papel o un tejido), y cuya inflexión permite diferenciar un exterior (abierto) de un interior (cerrado), en tensión hacia arriba y hacia abajo por obra de fuerzas contrarias. No es el mundo cartesiano de la luz, sino el de una potencia cavernosa de la que emergen las formas. Hecho de claroscuros que solapan y tornan difusas las formas, la densidad de este mundo (concreto, conceptual) lo sustrae de cualquier intento de simplificación. Pero se deja ver que el barroco deleuziano (leibniziano) es europeo: la tendencia de las formas, por más divergencias, incompatibilidades o disonancias, es volver a la unidad, disipar el vacío: “Los desacuerdos que surgen en un mismo mundo pueden ser violentos, pero *se resuelven en acordes*, porque las únicas disonancias irreductibles son entre mundos diferentes” (2005, p. 108). Es así, punto por punto: lo imposible se da en el ‘viejo mundo’ dentro de sus propios límites, resolviéndose en un acorde que es retorno a la armonía. En cambio, cuando lo que entran en colisión son ‘mundos’, la disonancia es irreductible. Los elementos no dejan cuajar la mezcla fácilmente. Es el neobarroco, “con su despliegue de series divergentes en el mismo mundo, su irrupción de incompatibilidades en la misma escena” (2005, p. 108). Es América, con sus desconciertos, su polifonía carnavalesca y sus mitologías. Insistimos: no se trata de lo mismo, sino de lo irreductible, de la diferencia.

Conclusión

Escondidos, adulterados, disimulados, otras veces abierta y exacerbadamente presentes, el conflicto, el antagonismo, el desacuerdo son las maneras en que se dice lo americano. La violencia no está ausente en este panorama. Ella es constituyente de una realidad y de un lenguaje que debe ser forzado para decir lo que no puede. Nuestra literatura da cuenta de esa impotencia de nombrar lo apenas descubierto cuando lo que se descubre en realidad es la incapacidad del lenguaje de imitar las cosas, de ofrecer una descripción adecuada de lo que se ve por primera vez:

El vocabulario, decididamente, se le angostaba...y notaba el exasperado orador que estaba afónico, sin idioma –que ya no disponía de palabras útiles, dinámicas, estimulantes, porque las había malbaratado, les había mellado el filo, las había puteado, en desperdiciables escaramuzas, indignas de tal despilfarro (Carpentier, 1980, p. 123).

Correlato del indígena al que se viste con atuendos extranjeros mientras se lo priva de voz, el conquistador no encuentra el logos y recurre a la violencia. De ahí que una hermenéutica para América Latina no pueda construirse al margen de esta realidad ni tomando de prestadas categorías válidas tal vez para otros escenarios y contextos (como consenso, acuerdo, diálogo, etc.). Debe ser, en todo caso, expresión de una contradicción cuya dialéctica interna haga jugar las figuras del arraigo y del desarraigo: desarraigo del conquistador en un mundo que cree descubrir lo que le es incomprensible y extraño; arraigo del morador originario que es arrancado de su tierra y reubicado en un mundo que le es, también, incomprensible y extraño. Si hay un *desquicio* susceptible de ser descripto, es precisamente éste: el de una condición sin paradero que oscila en los intersticios de dos mundos.

Referencias

- Carpentier, A. (1980) El recurso del método. Madrid: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998) La modernidad de lo barroco. México: UNAM
- Chiampi, Irlemar (2000) Barroco y modernidad. México: FCE.
- Deleuze, G. (2005) El pliegue. Leibniz y el barroco. Buenos Aires: Paidós.
- Ferrás, Graciela L. (2012) “Eurindia y la sabiduría de América”. En Ciencias Sociales, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, N° 82.
- Hegel, G. W. F. (1993) Ciencia de la Lógica [trad. de A. y R. Mondolfo]. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Lezama Lima, J. (1969) La expresión americana y otros ensayos. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1996) El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Roig, A. A. (2011) Rostro y filosofía de nuestra América. Buenos Aires: Una ventana.
- Rojas, R., (1951) Eurindia. Buenos Aires: Losada.
- Rojas, R., (1986) Blasón de Plata. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Sarduy, Severo (1974) Barroco. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zizek, S. (2001) Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad. Madrid: Síntesis.