

**Universidad Andina Simón Bolívar
Subsede Ecuador**

Area de Letras

**Programa de Maestría en Letras
Mención en Estudios de la Cultura**

Las Formas Barrocas de la Epoca Contemporánea

Patricia Urquieta Crespo

1997

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga un ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor, hasta por un período de 30 meses después de su aprobación.

.....

Patricia Urquieta Crespo

Quito, noviembre de 1997.

**Universidad Andina Simón Bolívar
Subsede Ecuador**

Area de Letras

**Programa de Maestría en Letras
Mención en Estudios de la Cultura**

Las Formas Barrocas de la Epoca Contemporánea

Patricia Urquieta Crespo

Bolívar Echeverría, Director

Quito - 1997

RESUMEN

El presente trabajo se originó en los seminarios de la maestría en que se hablaron de los temas del mestizaje y los estudios latinoamericanos. Esta experiencia educativa además se alimentó de la observación y vivencia de la cultura ecuatoriana, a la que debe mucho esta investigación.

En la Presentación delimitamos brevemente el contenido y el curso del mismo, partiendo de la comprensión de la cultura como cultivo de las señas de identidad que aparecen en el sujeto mestizo andino. Iniciamos la exposición de la temática refiriéndonos a los estudios de la cultura como el ambiente de trabajo en el que se origina el estudio y presentamos las categorías de análisis que conforman el planteamiento hipotético: el mestizaje como el objeto de estudio, y el barroco como el espacio que hace posible pensar el mestizaje junto a otras categorías como la identidad, la crisis de la época contemporánea, la posmodernidad, el ethos barroco como respuesta, etcétera.

Luego se expone el planteamiento de la investigación que se resume en la hipótesis de que *existe un nuevo estatuto de la categoría mestizaje*, que es necesario pensar fuera de las circunstancias ideológicas en que se ha visto inmersa hasta ahora, y que más bien debe estudiarse como un espacio creador de formas y respuestas a las situaciones culturales propias del mundo latinoamericano.

Más adelante se hace una contextualización teórica-histórica de los conceptos, donde los principales tesis pertenecen a Todorov, Echeverría, Fernández de Córdoba y Vilaltella; los dos primeros sobre la (violencia de la) conquista y sus consecuencias culturales, y los segundos sobre la formación del barroco y su influencia en la vida cotidiana de nuestro tiempo.

Finalmente se arriban a conclusiones de tipo crítico, que rechazan las visiones sustancialistas y biologistas de la categoría mestizaje, y de tipo propositivo, que nos animan a comprender el mestizaje como el modo natural y espontáneo de la supervivencia de las culturas, y sobre todo como el modo creativo de responder a la crisis civilizatoria del proyecto capitalista.

A mi familia querida. A Luis y Esther -mis padres- por trazar el camino y aguardar con amor y desvelo; a Lucho y Sonia por el ejemplo de solidaridad y bondad; a Gorky y Michelle por el ejemplo de trabajo y dedicación; a Marcelo por la esperanza; a Nicole, Leo, Adrián y Adrianna por la inspiración que nos dan; y a Ricardo por la fe, el apoyo y el amor necesarios.

A todos ellos un poquito de recompensa.

"La historia podrá esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará. Sólo nosotros podemos enfrentarnos a ellos. O dicho de otro modo: la historia nos ayuda a comprender ciertos rasgos de nuestro carácter, a condición de que seamos capaces de aislarlos y denunciarlos previamente. Nosotros somos los únicos que podemos contestar a las preguntas que nos hacen la realidad y nuestro propio ser".

Octavio Paz

Agradezco a mi profesor y director de tesis, Bolívar Echeverría, por la generosidad de develar y compartir conmigo sus valiosos conocimientos; a Luis Ramiro Beltrán, por su ya viejo impulso a las cosas del estudio y por su entusiasmo y dedicación con los asuntos bibliográficos; y a mis profesores y compañeros de la maestría cuyo ejemplo quise seguir con este trabajo.

INDICE

PRESENTACION

I. PLANTEAMIENTO

Esclarecimiento de los conceptos

II. 1492: ORIGEN DE LA AMBIGÜEDAD

El impacto de la Conquista

Europa y América antigua: mundos distintos

La destrucción del mundo indígena

La otredad

La ambivalencia de la conquista: cruz y espada

La España ambivalente: Colón y "los conversos"

Sobre el Barroco

III. FORMAS BARROCAS

Ethos Barroco

IV. FIGURAS DEL MESTIZAJE

El mestizaje: nuestra peculiaridad

El mestizaje como la única forma de existencia actual

La problemática identitaria de los mestizos andinos

Los cholos viscerales de Sanjinés

El mestizo ecuatoriano

PALABRAS FINALES

BIBLIOGRAFIA

ABREVIATURAS

IM: *Las Ilusiones de la Modernidad*. Bolívar Echeverría.

CA: *La Conquista de América. El problema del otro*. Tzvetan Todorov.

MCE: *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. Bolívar Echeverría (comp.).

ME: *Los Mestizos Ecuatorianos*. Manuel Espinosa.

MAL: *Malintzin, la lengua (ensayo)*. Bolívar Echeverría.

PRESENTACION

Partimos de la comprensión de la cultura como cultivo de las señas de identidad que hacen que el sujeto se remita a través de su memoria colectiva cultural a un sistema de signos particular. Esta definición se relaciona con la propuesta del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría de procurar un acercamiento semiótico de la cultura.

Entendida la cultura así, se devela el peligro de su codificación dado que los individuos que conforman el conglomerado humano viven expuestos a toda índole de influjos externos; el movimiento y constante cambio que se vive a través del tiempo influye directamente en la formación cultural, de esta manera las caracterizaciones que conforman un sistema cultural particular son alteradas. Pero, resulta que también la identidad está permanentemente siendo puesta a prueba: la lengua es instrumentalizada (hablada) en cada situación de habla y el contexto -como estímulo exterior- pone en riesgo la última *identidad adquirida*¹ que siempre pretende ser definitiva. Si bien resulta arriesgado el intento de esclarecer el ser contemporáneo en su esfera cultural, ya que todo cambia y también la identidad, al mismo tiempo se constituye en un fascinante desafío de trabajo.

Vemos que los temas de la cultura han sido siempre preocupación de las ciencias sociales, que a través de las expresiones y formas culturales se han realizado

¹Echeverría en su ensayo *La identidad evanescente*, en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM - 1995, sostiene que la identidad practica la ambivalencia. "*Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde*" (pp.60-61).

tradicionalmente los estudios antropológicos, sociológicos y psicológicos, también otras disciplinas menos emparentadas como el periodismo, el derecho y la política han echado redes a la cultura buscando tal vez una mejor performance en sus campos; nos damos cuenta pronto que hoy, la medicina, la literatura, el diseño gráfico y varias otras disciplinas se han volcado a la comprensión de la cultura para adaptarse mejor al mundo contemporáneo.

Habrían muchas vías posibles para discutir no sólo los efectos de estos cambios, sino también las causas capaces de remover las fuertes bases que determinan que los paradigmas permanezcan inamovibles por mucho tiempo. Por ahora, nosotros - declarando afiliación al humanismo- vamos a tomar como explicación satisfactoria que es el desarrollo natural del pensamiento humano que encaminado hacia su mejor comprensión provoca este eterno giro a la cultura, cada vez en una nueva versión.

Producto de estos reacomodos surgen los estudios culturales, que constituyen el origen de nuestro trabajo. Brevemente, diremos que los estudios culturales deben entenderse como un nuevo modo de trabajo, surgido desde los discursos alternativos, las experiencias tercermundistas y las condiciones periféricas -esto último también aplicable a las ciencias sociales-; originado en la crítica literaria pero con pretensiones de conformar un discurso abarcador de lo que se denomina la anti-disciplina.

Este movimiento nacido en Inglaterra y hoy desplazado a Estados Unidos, encuentra dificultades, principalmente en la cuestión del método; es decir que la validez y posibilidad de su antidisciplinariedad es puesta en duda. Por otro lado, la propuesta

contemporánea para analizar el comportamiento de la cultura es el enfoque interdisciplinario, que coincide con los estudios culturales en la dificultad del método. Se dirá que son modos totalmente distintos, pues sí y no; son distintos en cuanto a su definición conceptual, origen y dependencia, pero no son tan distintos en la práctica: los estudios culturales y los estudios interdisciplinarios *inventan* su método en el camino (in situ).

Respecto a los estudios interdisciplinarios, cabe decir que para nuestro trabajo han resultado ser una importante fuente de insumo, en la medida en que las diferentes aproximaciones sobre mestizaje y barroco -reflexionadas desde diferentes perspectivas e incluso disciplinas- han propiciado nuestro análisis.

Echeverría, en la compilación *Modernidad, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco*, reflexiona sobre las posibles relaciones existentes entre el barroco y la modernidad, entre el neobarroco y la postmodernidad, estudios todos inspirados en la observación admirada del fenómeno del mestizaje cultural. Es este último asunto el que nos concierne, el eje central de la presente tesis; aunque las otras categorías y algunas pocas más nos ayudarán a descifrar aquello que planteamos como problema, para justificar metodológicamente nuestras reflexiones.

Las primeras líneas del libro citado aseguran que el afán último de estas discusiones fue aclarar un asunto de método, es decir, utilizar un tema específico que condujera a plantearse la sistematización metodológica de la interdisciplinariedad; y segundo, la publicación de lo ocurrido en aquellas sesiones tuvo como objetivo principal despertar

en otros afán parecido, a partir de la temática tratada. En cuanto a lo primero, la pretensión de este trabajo se propone como un ejercicio más en la dinámica de los estudios de la cultura; y respecto a lo segundo, nuestra investigación ha surgido en gran medida de las reflexiones y cuestionamientos provocados por la lectura de este texto, pero principalmente de una escucha atenta de las teorías de Echeverría respecto al hombre andino americano, temas para los que él usa denominativos como Barroco y Mestizaje Cultural.

Como justificación inicial a este trabajo diremos que la pregunta por la necesidad de este estudio descubre al mismo tiempo su factibilidad. Consideramos que los estudios de los temas culturales han girado alrededor de dos polos, y de la oposición entre ellos, a partir de los esquemas binarios que nos ha legado la propuesta positivista primero y después la materialista; occidente y lo otro, donde lo otro ha sido generalmente lo indígena o lo bárbaro, cuando no lo salvaje.

Adicionalmente el llamado Tercer Mundo ha sido y todavía es una muy visitada fuente de materia prima para las ciencias humanas y sociales, que han trabajado también a partir de categorías binarias: oralidad-escritura, pobreza-riqueza, subalternidad-hegemonía, etc. Un acercamiento fenomenológico a la cultura contemporánea nos permite salir de lo constituido y proponer una reflexión sobre la diversidad humana, más allá de los límites reconocidos por las metodologías de las disciplinas científicas, puesto que hoy, las ciencias sociales construyen nuevos senderos hacia las respuestas a situaciones que no corresponden a los antiguos esquemas. Nuestro intento es reconocer la esencia en la apariencia, trabajar con lo dado asumiendo que el fenómeno

que se presenta ante nuestra mirada es simultáneamente lo que es y lo que se muestra.

En este contexto, el análisis de las prácticas sociales y los comportamientos culturales en su conjunto nos llevan a considerar la emergencia de la categoría mestizaje en una dimensión renovada. El uso de la categoría mestizaje ha sido por demasiado tiempo un simple conciliador de dualidades, y en consecuencia, un artificio muy utilizado en el discurso político, y no así la representación fiel de la significación del término. Un nuevo estatuto teórico del mestizaje se propone -que se riñe y supera los ideologismos de época-, para pasar a ser más bien un espacio de creación de formas culturales, observables en todos los tiempos, desde la primera crisis cultural americana de 1492 hasta las actuales.

Por último, si nos preguntamos sobre la pertinencia del mestizaje con el barroco y viceversa, veremos que el barroco se constituye en un momento central que, más allá de su dimensión plástica, se entiende como un ethos -modo de estar en el mundo- capaz de enfrentar la incomodidad de la heterogeneidad cultural de nuestro tiempo, en el complicado ambiente del capitalismo y su aparente irresolubilidad.

El barroco se presenta como la forma general más propicia para el diálogo entre las culturas, el lugar donde se disuelven las diferencias, o como un modo diferente de pensar la situación latinoamericana y su carácter cultural; de esta manera, aparece como una instancia privilegiada para pensar la categoría mestizaje dentro de los estudios latinoamericanos.

Así, buscamos entablar una discusión teórica en torno a estos temas, en la coyuntura ligada al advenimiento del posmodernismo, (por) la crisis de la modernidad y el replanteamiento de la dimensión histórica.

I. PLANTEAMIENTO

La crisis, la incomodidad, el desencanto y el desasosiego de nuestro tiempo son expresiones posmodernas muy de moda en la representación del mundo contemporáneo, y ya un lugar común en su literatura; pero la repetición incesante pone en duda su propia legitimidad. ¿Cómo comprobar dicha crisis? Indagar en las individualidades sería tarea imposible; recolectar experiencias sería inacabable. Sólo podemos coleccionar lecturas de la realidad que se nos presentan en textos -materia prima de la ciencia del pensamiento y de la reflexión teórica. Esta es la única constatación posible para asumir la empresa de comprender al ser contemporáneo, desde la misión humanista de crear un espacio vivible. Miramos el pasado desde la posmodernidad, ese lugar de donde partimos; y nos preguntamos por el futuro, ese lugar a donde queremos llegar. ¿Qué le depara al ser latinoamericano? Para intentar una respuesta las ciencias contemporáneas nos proponen el historicismo, escarbar el pasado, la historia de los conceptos en juego; y más concretamente, la historia cultural, estudiar el pasado para comprender el presente.

"La importancia que la filosofía le otorga al barroco en relación a la definición del ser latinoamericano y de su devenir le impone al campo de la historia colonial un nuevo significado. La historia colonial adquiere la tarea de revelar la lógica cultural latinoamericana y de trazar su diseminación inicial. De hecho, la historia colonial enfocada desde una perspectiva culturalista -desplaza a la antropología pre-colombina como el árbitro de la definición del ser colectivo- que sufre una metamorfosis pasando del noble salvaje al jurista o a la mística. En la nueva organización de las disciplinas, la historia colonial debe proporcionar una serie de respuestas cuya finalidad es la de esclarecer el ser contemporáneo. ¿Qué es el sujeto en el ámbito colonial? [...]¿Cuál es la dialéctica de la diferencia y la identidad que evidencia el régimen colonial?, ¿Se caracteriza la epistemología colonial por un fuerte sentido de certeza o al contrario por un escepticismo radical?" (Espinosa en MCE:163-164).

Y si a esto añadimos: cómo fue el sujeto en la colonia, cómo se representaba a sí mismo, cómo veía al otro; o tal vez incluso, cómo el otro (el español) le construyó una imagen de sí mismo. La cita anotada, además de plantear nuestra problemática, revela las líneas de reflexión del trabajo y atisba las vías que se deben seguir.

El *objeto de estudio* es el mestizaje cultural: su definición, comprensión y utilización en el ambiente de reflexión contemporáneo. El ambiente contemporáneo estaría caracterizado por la crisis de la modernidad, que se encuentra ya en su fase de extenuación; pero dado que este sistema -como se sustentará más adelante- no surgió ni se desarrolló en América según el modelo europeo, declarar su fin como etapa histórica es inútil. El punto de incisión es más bien el fracaso del proyecto moderno y el anuncio del postcapitalismo¹ .

Echeverría expone este término a partir de que la implantación y por lo tanto el desarrollo del capitalismo

Revisar la constitución del mestizaje y esclarecer sus elementos nos permite deconstruir la concepción tradicional y reorganizarla en función del reconocimiento de la categoría como concepto cultural. El planteamiento es filosófico, admite el reordenamiento de las disciplinas, es decir, da lugar a un nuevo enfoque desde la posmodernidad. Se propone el esclarecimiento del ser contemporáneo, se interesa específicamente en la posibilidad de definir el ser latinoamericano a partir del barroco. ¿Cómo?, a través de la historia colonial, pero en una dimensión revisada.

Las interrogantes que se plantearon en las páginas anteriores, en palabras de Espinosa Fernández de Córdoba, revelan un ambiente barroco: el barroco que cumple la función de posmodernismo anticipado o de límite de concepto de modernidad, como variante excéntrica de la modernidad. Esto nos enfrenta a la necesidad de determinar qué función le otorgamos al concepto barroco, por lo tanto más adelante intentaremos aclarar cómo lo entendemos nosotros y para qué nos interesa traerlo a comprensión.

Nos proponemos abordar la realidad mestiza de la América andina desde sus efectos en las formas barrocas de la vida cultural, siguiendo la ruta crítica de Espinosa Fernández de Córdoba², es decir, partiendo de una suerte de redimensionamiento de la

europeo en América fue muy singular, y que a este fenómeno se lo podría denominar como un capitalismo mestizo. Considerando el comportamiento de las economías de los países latinoamericanos se hace visible una economía postcapitalista, que se sale del esquema y responde a sus particularidades.

²*Espinosa Fernández de Córdoba*. nos habla de la validez de un programa historiográfico, es decir, de una reconstrucción del barroco latinoamericano. Lo cual nos interesa no solamente por su valor científico-investigativo, sino sobre todo por su valor simbólico en el imaginario de todo latinoamericano. Pues lo que estaba construido era un mundo hecho sin orden ni objetivo -dice este autor-, surgido en medio de la solución apresurada de los conflictos emergentes en una sociedad colonial caótica, desesperada y ambiciosa; con muchos poderes reales e irreales,

historia colonial: conociendo a Colón para leer su saga, revisando brevemente la crisis española de finales del siglo XV para releer la historia de la conquista de América, analizando la crisis de la modernidad y sus corolarios, percibiendo la ambigüedad de la empresa conquistadora, etcétera; y procurando ubicarnos en el contexto teórico de las teorías de la otredad que sirvan de márgenes epistemológicos al planteamiento.

Todo lo anterior, con el objetivo de esclarecer el ser contemporáneo, que en el ambiente específico de este trabajo se lo estudiará en las expresiones culturales mestizas de las tierras andinas de América. Pero para entender la configuración cultural de ese ser mestizo contemporáneo es necesario buscar los fundamentos en el pasado colonial, el inicio de su constitución debe buscarse en el momento inicial de la etapa de mestización de las culturas en América, en la conquista. Una de nuestras aseveraciones hipotéticas iniciales fue que el llamado comportamiento barroco asentado definitivamente en el siglo XVII pervive en el hombre andino contemporáneo.

Apoyados en la historia cultural, haciendo una relectura de la historia de la colonia, puntualmente de la historia de la conquista, nos dotamos de elementos para descifrar las contradicciones y problemáticas de la época contemporánea en uno de sus modos: el mestizaje.

Aunque esta categoría de análisis inicialmente se nos presenta con características muy definidas y aparentemente resueltas, se devela pronto inacabada e irresuelta. El

peleando siempre por el objeto nunca por el sujeto.

mestizaje ha sido un tópico presente en la historia cultural de América desde los primeros escritos sobre temas americanos: las primeras letras en lengua aborigen sellan este modo de sobrevivir la vida que es el mestizaje; y hoy, todo discurso que versa sobre la cultura no puede sino hacer una referencia directa al denominado *fenómeno* de la "mezcla" o "combinación" de razas, como algo distintivo del mundo americano.

Nosotros declaramos disconformidad con esta utilización, acusándola de ideologizante, aunque consideramos que -afortunadamente- ese reduccionismo ha quedado atrás. Presenciamos el fin de un viejo paradigma, desde que la cultura es una variable que ningún estudio de carácter social puede dejar de lado, y por la constatación de que el desarrollo actual de las sociedades americanas sólo puede ser comprendido con el concurso de la categoría mestizaje.

En este sentido nuestra hipótesis de trabajo plantea que *existe un nuevo estatuto teórico de la categoría mestizaje en los discursos sobre lo latinoamericano, y que el barroco es el espacio conceptual que hace posible su comprensión y su problematización.*

El mestizaje no es ya un simple concepto comodín, hay un nuevo empleo de él; las formas mestizas hoy exigen un nuevo sistema de decodificación, pues se trata de un comportamiento semiótico.

Esclarecimiento de los conceptos

Problemática propia de la interdisciplinariedad es la determinación de los conceptos. En el conjunto de autores que hemos elegido como ambiente de nuestra reflexión, existen también variadas teorías o modos de comprensión y adaptación del barroco, y de los otros conceptos en juego. En esta medida, es importante procurar, sino una determinación de lo que asumamos como definición operacional, por lo menos un esclarecimiento de los términos.

En la tesis, entenderemos por *estatuto teórico* el estado que un conjunto de categorías y conceptos logra con respecto a la comunidad científica, cuando se hace pasible al estudio y atención de la misma por su valor formalizado en una teoría.

En cuanto a una definición de *mestizaje* desde la cultura, creemos que debe proyectarse al margen de su componente étnico-biológico. Para responder a la pregunta: a qué se llama mestizaje, se necesita partir de una situación observable, no de cómo actúa un sujeto mestizo, sino del bagaje de respuestas o más bien de formas que produce desde su sistema de signos, con un referente cultural que existe en sí mismo y en ninguna otra situación similar.

El *barroco* nos provee el cómo de la consecución de nuestros objetivos, tiene para nosotros, por lo tanto, valor metodológico. Usamos el concepto barroco al modo de Echeverría: como lógica cultural totalizante, concepto que sobrepasa por mucho el barroco como simple movimiento artístico o estilo arquitectónico.

Es posible preguntarse si el barroco puede ser entendido sólo como un estilo artístico, o debe ser considerado como un esquema de vida, como la estructura de una sociedad, lo que significaría otra coincidencia entre barroco y postmodernismo; si bien el cuestionamiento es pertinente, porque es importante esclarecer la potencialidad del concepto, su origen -para nosotros- sólo tiene un valor explicativo, pero su alcance es determinante en la cultura contemporánea.

Para lograr este ejercicio de reconocimiento de las formas mestizas contemporáneas requerimos de la historia cultural, para a partir de ella -ubicados específicamente en el siglo XVI- comprender su configuración cultural. La contextualización histórica de los eventos es de hecho requisito metodológico en toda investigación, también en nuestro caso, el acercamiento al fenómeno que vamos a estudiar es histórico en la medida en que reconocemos que la única manera que comprender el presente es mirando el pasado, que el estudio del mestizaje debe ser abordado desde su constitución, lo cual en el caso del mestizaje americano se ubica en la época colonial, etapa en la que germinó.

El pasado colonial constituye el contexto espacio-temporal en que se inicia la confrontación histórica de dos sistemas totalmente diferentes, donde uno de ellos es no solamente la cultura occidental o la lógica europea, ni siquiera el ser español, sino el espíritu embrionario del capitalismo que llega a América junto con las huestes de la conquista. En 1492 se enfrentan por primera vez dos lógicas de producción muy distintas, que dan lugar a una serie de respuestas que en su conjunto se llaman

mestizaje. El modo en que esto acontece está circundado de violencia y conflicto, características propias del enfrentamiento de sistemas y formas culturales, que todavía son visibles en nuestro tiempo.

Concentrarnos en la etapa de la conquista nos ayuda a exponer de mejor manera nuestras observaciones y resultantes afirmaciones, porque es un momento representativo de la violencia con que se produjo este encuentro, como todos los contactos culturales determinados a la mezcla. El siglo XVI marca el inicio de este proceso de pugna permanente.

La historia cultural nos permitirá además de comprender el proceso de formación de lo *criollo*⁴, dirigir nuestra indagación ya no hacia las formas que cambiaron en la cultura europea y en la autóctona, sino hacia aquellas que prevalecieron, como el barroco; y dado que el establecimiento definitivo del barroco en América se efectúa en el siglo XVII, también lo estudiaremos en la medida en que resulte pertinente a nuestro estudio.

II. 1492: ORIGEN DE LA AMBIGUEDAD

"El carácter de la Conquista es igualmente complejo desde la perspectiva que nos ofrecen los testimonios legados por los españoles. Todo es contradictorio en ella." Octavio Paz

La contextualización temática del trabajo comienza con un acercamiento a la época de la conquista. Es en el siglo XVI donde encontramos las primeras y tal vez por eso las principales explicaciones para el fenómeno de la mestización de las culturas de

⁴El vocablo *criollo* está utilizado aquí como sinónimo de mestizaje en la época actual; forma ya desprendida de su primera versión que denotaba al español nacido en América.

occidente y de América. El siglo XVI deja planteada la ambivalencia y ambigüedad del proyecto civilizatorio; como consecuencia de ello, el siglo XVII -cuando ya el ambiente que se vive es totalmente barroco- mantiene esa ambigüedad y la transfiere al modo de ser y de hacer la vida. La época barroca no sabe qué es lo que persigue, si el progreso o la salvación de los indios.

Fruto de esta contradicción surge el barroco; la conquista ya ha terminado en el siglo XVI con el establecimiento de España en América, ahora el siglo XVII pretende la construcción de una España americana, y en la efervescencia del mestizaje van a ser los propios indios quienes la construyan. Esta etapa se conoce como la época del mestizaje y de la cultura *barroca americana*, y para comprenderla empezaremos por entender qué fue la conquista y quiénes actuaron en ella.

El impacto de la conquista

Si la modernidad se funda con la conquista de América, he ahí otra razón para acomodarnos en esta línea de tiempo. Para Echeverría, la modernidad capitalista como esquema civilizador universal nace aquí: la reproducción ampliada del excedente encuentra el espacio idóneo para perfeccionar las técnicas de explotación y enriquecimiento económico. Si bien la pasión por el oro no tiene nada de específicamente moderno, como dice Todorov, la subordinación de todos los demás valores a éste sí es moderno. Se trata de la homogeneización de los valores por el dinero, mentalidad moderna igualitarista y economicista (Todorov en CA:155).

Aludir a la conquista es además poner el dedo en una de las heridas más grandes que tiene la historia de occidente, al constituirse la saga de los españoles en el genocidio más grande y cruel que haya experimentado la humanidad, a juzgarse por la cantidad y calidad de muertes perpetradas (Todorov en CA:143). El asesinato económico queda patentado por los conquistadores españoles; Todorov al revisar las cifras, los modos y las razones de las matanzas considera que no es que la bestia que dormía en la humanidad de los españoles se hubiera desatado ante la libertad que sentían por estar lejos de la ley real, sino peor que eso: surgía el ser moderno, falto de límites morales, capaz de matar por la consecución de sus objetivos.

Pero también hay aquellos historiadores que -como Lafaye- consideran que la historia puede ser escrita con ecuanimidad; buscan un análisis supuestamente más objetivo y justo con aquellos conquistadores que tuvieron y aún tienen razones para ser considerados héroes de la difícil empresa de atravesar el océano y luego atravesar un Mundo Nuevo diferente y hostil. Lafaye opta por no personalizar el conocimiento de esta etapa de la historia, llama indistintamente "conquistadores" a todos los protagonistas religiosos, militares y civiles de esta empresa. *"Hemos de considerar a los Conquistadores como hombres en una situación particular y no como superhombres o como bestias. [...] al hablar de Conquistadores, con mayúscula, disiparemos cualquier posible equívoco en cuanto a su identidad"* (Lafaye:12-13).

Más todavía, Lafaye considera que hay que dar la palabra a sus testigos, es decir a las "relaciones" escritas por los conquistadores y a las de sus jueces, los religiosos, que

persuadidos por la injusticia de la conquista se constituyeron en férreos opositores a los primeros; comprender a los conquistadores desde el punto de vista de su época, en función de la moral de su tiempo, insiste Lafaye en que todo esto sucede anterior al espíritu humanista del siglo XVIII. Esgrime otros argumentos igualmente débiles en favor de estos Conquistadores, como su juventud, dice que con la excepción de Francisco Pizarro, todos ellos tenían entre quince y veinte años; y que no todos los saqueos y robos tuvieron éxito, que muchos volvieron a España tan pobres o como habían llegado; que el Nuevo Mundo significó para algunos situaciones de gran dificultad y penuria y que resultaron antes ser los vencidos, aún siendo españoles.

Esta breve contraposición a la noción de Todorov sobre la conquista, desde nuestra perspectiva tiene muy poco sustento y seriedad en sus argumentaciones. No es posible estudiar la historia -y más tomando como antecedente los testimonios de sus actores- pasando por alto las personas, no se podría entender y relativizar, como se propone Lafaye, las acciones sin distinguir las personalidades; por otro lado, las diferencias entre los conquistadores civiles y los espirituales son demasiado grandes para ignorarlas, representan un capítulo aparte en las páginas de la historia de la conquista de América las "*conversiones*" que vivieron Las Casas y Vasco de Quiroga, por ejemplo, encomendero común el primero y oidor de la corona el segundo. No fueron los Conquistadores una sola entidad, pues la fuerza de estos religiosos conversos, sumada a la discusión que se despertó en España muy pronto, significó grandes cambios en el curso que seguía el violento proceso de forzamiento de la religión católica y obediencia a la corona española; significó también que no se impusiera oficialmente la esclavitud de los indios americanos en su propia tierra.

Leer los escritos de los testigos, nos sugiere Lafaye, pero ¿no fueron también testigos y protagonistas los indios americanos?, ¿cómo acceder a su versión y experiencia de la conquista? La otra cara de la moneda está impresa en caracteres latinos, precisamente en la obra de los llamados indigenistas del siglo XVI que hicieron público el maltrato a los indios, generalmente en sendas cartas oficiales al rey de España. El problema es que son estas fuentes las primeras en ser acusadas de exageración de parte de los adversarios de la empresa colonial. En definitiva, la imposibilidad de acceder a un corpus sobre la *"versión de los testigos"* desmerece automáticamente el método propuesto.

Finalmente, respecto a la contextualización temporal que nos pide Lafaye sólo hay que decir que en el mismo momento en que algunos de los conquistadores robaban, saqueaban y maltrataban, otros se arrodillaban ante Dios pidiendo perdón por su falta de misericordia, templanza y caridad, y por su exceso de ambición y codicia, todas ellas acciones no cristianas presentes en su mentalidad todavía no humanitaria de la época. La juventud, que justifica el atolondramiento de las acciones, antes que flexibilizar nuestro juicio lo hace más severo; Todorov ubicaría allí el germen de la moral moderna, extralimitada y atontada por el dinero.

Para nosotros, la conquista es sencillamente un momento de gran tensión, donde la violencia es el único modo de relacionamiento de los opuestos. Este hecho violento de tal dimensión es analizado por Echeverría desde una tesis que sostiene que tal encuentro es más bien un re-encuentro de dos culturas tan distintas que no pueden sino

sino enfrentarse como único modo de lograr contacto.

Las dos culturas que se encuentran en 1492 corresponden a dos universos cuyo parentesco parece ser nulo. Ninguna substancia semiótica podía ser actualizada de manera más o menos directa, es decir, sin la intervención de la violencia como método persuasivo. Dos simbolizaciones elementales no sólo opuestas sino contrapuestas (Echeverría en MAL:132).

Europa y América antigua: mundos distintos

"El abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales contrapuestos por sociedades o por "humanidades" que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción "oriental" o de mimetización con la naturaleza y la opción "occidental" o de contraposición a la misma" (Echeverría en IM:72).

Contraposición rotunda entre estos dos sistemas culturales: las comunidades que encontraron los españoles pertenecían a la gran cultura oriental que se fue desplazando en migraciones muy lentas hacia el oriente, siempre en dirección al sol. Lo mismo en palabras de Todorov: eran culturas cuya tecnología estaba basada en su implicación directa con la naturaleza como cuerpo colectivo, con códigos lingüísticos predominantemente *rituales*; y por el otro lado, los extranjeros que llegan no solamente de otro continente, sino de otra familia histórica -desprendida ya hace muchísimos años de la cultura oriental inicial-, son quienes conforman la cultura occidental, que desarrollaron una tecnología basada en los medios de producción, fueron alejándose de

de sus mitologías constituyentes hacia el pragmatismo que les enseñó la adversidad de las rutas por las que optaron. Esto les proporcionó una habilidad comunicativa que define su sistema lingüístico ya no como ritual sino como *improvisador*.

Esta es la situación de la conquista para Todorov: que los indígenas hicieron de la palabra un arte ritual y por eso ante la palabra improvisada pierden toda comunicabilidad entre ellos; su experiencia comunicacional favorece el código antes que el contexto y pierden de vista no solamente la magnitud de los acontecimientos sino que no pueden predecir las intenciones de la conquista; *atrapados en el pasado no pueden decodificar la situación radicalmente nueva que crea la invasión española* (Todorov en Vuelta:11).

Pero no solamente los modos de comunicación son distintos entre esos dos mundos que se encuentran al terminarse el siglo XV, Todorov sostiene que también tuvieron hondas diferencias ideológicas: entre los indígenas el individuo es miembro de una colectividad, la comunidad es la totalidad de la que él constituye sólo una parte; la vida de cada persona transcurre de acuerdo a un orden determinado, su futuro está regulado por el pasado colectivo: *"uno no 'labra' su porvenir, él se revela mediante una serie de indicios, de presagios, de augurios [...]*La interrogación característica de aquel mundo no es, como entre los españoles, de tipo praxeológico: *¿qué hacer?*, sino epistémico: *¿cómo aprenderlo?* El campo principal de la actividad hermenéutica no se sitúa, como entre los españoles, entre el hombre y el hombre, sino entre el hombre y el mundo" (Todorov en Vuelta:10).

Aquella habilidad comunicativa explica que los españoles tuvieran una rápida y hábil comprensión del mundo indígena, aunque esto no evitó la destrucción, más bien les permitió hacerlo con mayor celeridad. Todorov habla de una cadena de acontecimientos: comprender-tomar-destruir. Le sorprende que la comprensión que tuvieron los españoles de los otros no les hubiera llevado hacia la simpatía, y el acto de tomar del otro y enriquecerse a preservarlo como fuente de riqueza. Pues no. Si bien el mundo de la vida de los indígenas tenía ese criterio de honra a sus vencidos, al comerse sus entrañas para ganar su valentía reconociendo su fortaleza, los españoles de la conquista eliminaron al otro porque no vieron en él un sujeto equivalente a sí, sino un ser que encajaba en su dimensión vital histórica sólo por su funcionalidad. Es decir, no importaron como hombres y mujeres de su tiempo: una vez que hubieron dado y mostrado lo que tenían, podían no existir más. *"Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de "tomar"; el saber quedará subordinado al poder"* (Todorov en CA:143).

La destrucción del mundo indígena

"...los 'dzules' (invasores) nos enseñaron el miedo y para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros" Chilam Balam

Siguiendo la cadena de acontecimientos sugerida por Todorov, el "tomar" lleva a la destrucción. Y esta destrucción tiene dos aspectos, uno cuantitativo y otro cualitativo; el

primero puede describirse en breve ateniéndose a los datos no sólo escritos por la euforia de los conversos -Las Casas y Motolinía por ejemplo- sino también apoyados por los estudios actuales: la conquista de América es el genocidio más grande de la historia porque exterminó a 70 millones de personas, el 87 por ciento de la población encontrada, en un lapso de 50 años (Todorov en CA:144). Estas muertes se deberían a tres factores principales: a la guerra, a los malos tratos y al llamado "choque microbiano", este último se refiere a las enfermedades que trajeron los españoles y migrantes en general, para las que el sistema inmunológico de los indígenas no tenía respuesta.

La primera causa no es la más devastadora, el enfrentamiento bélico duró poco, los indígenas no ofrecieron tanta resistencia física como política. Entre los malos tratos hay una lista interminable que comienza con el comportamiento de los conquistadores hacia los indígenas y se asienta en las instituciones de la colonia: las condiciones de trabajo en las minas, la desproporción de los tributos o impuestos que se exigían a los indios, en general, la reducción a la esclavitud ocasionó directa e indirectamente decesos masivos en la población indígena. Pero además de la mortalidad hay una gran disminución de la natalidad, los indios no tienen salud física para procrear y además están psicológicamente devastados, su identidad ha sido golpeada, su mundo se ha desmoronado frente a ellos: son muertos vivientes pues ya no tienen un referente vital.

Finalmente, las frecuentes epidemias que se propagaron o que los propios españoles propagaron como arma de exterminio, terminaron con grandes gentíos. Dice Juan Bautista Pomar -citado por Todorov- sobre las causas de la despoblación, que los indios

indios habían perdido el amor por la vida: *"la congoja y fatiga de su espíritu, que nace de verse quitar la libertad que Dios les dio, [...]porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos"* (Todorov en CA:146).

Motolinía describe las diez plagas que Dios envía al pueblo mexicano infiel y hereje. Esto, además de fundamentar las acciones políticas de la colonia, explica cómo se diezmó a la población mexicana: la viruela; la guerra de la conquista de la Nueva España; y *una muy grande hambre como fue tomada la ciudad de México*, puesto que durante la guerra era prohibido sembrar, los españoles destruían todas las cosechas al punto que ellos mismos tuvieron problemas para encontrar maíz para su alimentación; la presencia de los calpixques, o estancieros, y negros, intermediarios entre los conquistadores y los indígenas que mataron muchos indios maltratándolos; los grandes tributos y servicios que los indios estaban obligados a pagar; las minas de oro que sepultaron a muchos en "accidentes de trabajo"; y la edificación de la gran ciudad de México, principalmente la destrucción de sus templos y adoratorios que estaban obligados a deshacer para dar espacio a las nuevas construcciones (Todorov en CA:147-149).

El aspecto cualitativo de esta destrucción tiene que ver con los modos infrahumanos a que recurrieron los españoles, sobre todo una vez que hubo un convencimiento generalizado de que los indios pertenecían a una escala inferior a ellos. Matanzas sin ningún otro objetivo que la acción de matar, demostraciones de valentía y ferocidad, la insensibilidad frente a niños indios demuestra el fulgor de la conquista.

Todorov ensaya explicaciones para estas actitudes tan violentas. Si bien el afán de riqueza motivó mucho a que los españoles explotaran a los indios porque el dinero representaba para ellos la obtención de muchos otros beneficios, esta explicación le resulta insuficiente. Más bien, las compara con las situaciones y formas en que los aztecas daban muerte, y concluye que puede hablarse de sociedades con sacrificio (los aztecas) frente a sociedades con matanza (los españoles). "*Al contrario de los sacrificios, las matanzas no se reivindicán nunca, su existencia misma generalmente se guarda en secreto y se niega. No tiene una función social, [...]el acto de matar encuentra su justificación en sí mismo: [...]uno mata por el gusto de hacerlo, sin que se le ocurra que esté cumpliendo rito alguno*" (Todorov en CA:156).

La otredad

Esta última diferencia hecha sobre la práctica de la muerte nos permite plantear el problema del otro o noción de otredad entre ambas culturas.

Falta de "una experiencia del otro" aduce Octavio Paz al discutir con Todorov⁵ sobre las causas de la derrota histórica de las culturas mesoamericanas en el siglo XVI. Los antiguos americanos no tenían un código para responder a la extrañeza que les produjo no sólo la presencia de los españoles, sino principalmente la actitud destructiva que prevaleció en ellos. Paz denomina esta situación como "*soledad histórica*", refiriéndose a la falta de horizonte de estas culturas al mantener una idea concluyente sobre la no

⁵En la revista mexicana *Vuelta*, Número 191, publicada en octubre de 1992. Esta célebre discusión entre Octavio Paz, el historiador y arqueólogo Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov, que se denominó *La Conquista de México, Comunicación y Encuentro de Civilizaciones* tiene su antecedente en una mesa redonda a la que asistieron estas tres personalidades en 1980 y en un ensayo de Todorov publicado en 1979 que anticipaba lo que sería más tarde *La Conquista de América* (1985).

existencia de otro mundo de la vida diferente al suyo; soledad histórica si se confronta estas culturas a las demás culturas antiguas de quienes se sabe que si bien no conocían a otras gentes sabían de su existencia, porque traspasaron sus límites territoriales por afanes comerciales o a través de viajeros y emisarios de otra índole. Soledad -finalmente- porque esta idea los mantuvo aislados y por lo tanto desprevenidos de lo que les iba a suceder.

El punto de vista de Paz sugiere que las culturas que encontraron los españoles se habrían mantenido cerradas a la excursión y conocimiento de otras realidades por elección, es decir que decidieron vivir en aislamiento, en soledad, por eso el estupor que sintieron al verse frente al otro. Sin embargo, Echeverría considera que es difícilmente sustentable la posición de Paz en lo que respecta al concepto de soledad. En términos más estrictos no podría hablarse de soledad porque las culturas mesoamericanas no tenían una noción del otro como un ser distinto de ellos, desconocen una diferencia tan radical; más bien se consideran parte de una totalidad conocida, por lo tanto, no podían ser ni sentirse solos respecto a ningún otro⁶.

Según Echeverría no es que no hubo una experiencia del otro, sino que la cosmovisión de los indígenas tenía una capacidad totalizadora, omniabarcadora, todo otro estaba incorporado en ellos ante señas mínimas de comportamiento humano.

Siendo los indios en aquel tiempo miembros de muchas y muy variadas comunidades, eran también muy diferentes entre sí: en lengua, ritos y costumbres; la historia de las

culturas mexicanas antiguas nos dice que hubieron grupos nómadas hasta muy tarde, contemporáneos a las comunidades ya asentadas; esto sugiere profundas diferencias en su desarrollo cultural. Por eso considera Echeverría que para ellos fue incomprensible la otra cultura, ellos eran todos hombres de una sola cultura.

Se trata de una noción oriental de humanidad: siendo otros se ven el mismo. Lo extraño es mágico porque cada ser humano es mágico en su visión totalizante, por eso Moctezuma trata a los "recién llegados" como aztecas, como iguales; todavía no son otros, son sus dioses porque son como ellos.

El *otro diferente* nace cuando reconocen los indígenas que están frente a seres que no pertenecen a su mundo, esta noción de otredad en los indígenas es considerada por Echeverría como una desventaja bélica frente a los conquistadores: no fueron capaces de negar al otro, ni odiarlo ni siquiera anularlo, simplemente porque no pudieron relacionarse a sí mismos con él (Echeverría en MAL:133). Al no tener respuesta para esto, experimentaron un largo estupor que les hizo perder aquella primera batalla, tan definitiva.

Todorov, a partir de su tipología de las relaciones con el otro⁷, sostiene que la noción

⁶Echeverría en *comunicación personal*, agosto de 1997.

⁷En *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, sexta edición, México - 1995, Todorov hace la siguiente tipología de las relaciones con el otro: se trata de un *plano axiológico*, cuando se impone un juicio de valor o la referencia a uno mismo: el otro es bueno o malo; *el plano praxeológico*, que implica asimilación del otro a lo que uno es, o sumisión a lo que es el otro: adopto los valores del otro, me identifico con él; *y el plano epistémico*, cuando se conoce o se ignora la identidad del otro, aquí no hay ningún absoluto, sino una gradación entre los estados de conocimiento (p.195).

del otro es un acto individual en el que pueden presentarse estos tipos de relacionamiento solos o combinados, o bien pueden cambiar de un tipo a otro. Sin embargo, su punto de vista respecto de la conquista o sobre cómo vieron los españoles a los indios se ubica principalmente en el plano praxeológico. Los indios no son vistos como sujetos, no gozan del mismo estatuto biológico que los españoles; no existe una identificación en el nivel espiritual que permita -a pesar de las diferencias- reconocer al ser humano. La conquista española no otorga derechos y beneficios a los indios porque considera que no corresponde, los indios adquieren valor sólo en la medida de la rentabilidad que producen, no tienen valor en sí mismos. De cómo vieron los indios a los españoles no se ocupa Todorov.

Para él la superioridad de los españoles sobre los americanos, específicamente el caso de Cortés frente a Moctezuma, radica en que el español comprendió los signos del otro e hizo hábil uso de ellos. Pero más que decir simplemente que Cortés entiende el mundo azteca mejor que Moctezuma el mundo español, puede esgrimirse aquí el recurso que usa Echeverría cuando dice que los europeos tenían una noción del otro que les permitía someterlos, pues la otredad para ellos era la negación absoluta de su identidad.

En el sentido que Echeverría explica la noción del otro desde la perspectiva occidental, existe un *otro absoluto* -ya no un *otro diferente*, como los indígenas vieron a los españoles- que es el que puede ver al otro como no humano y en esa medida eliminable. Así, el genocidio se explica como una actitud frente al otro absoluto, los indígenas no cobraron una dimensión humana a los ojos de los españoles, estaban más

más cerca a la escala animal pues eran una masa aniquilable, su pervivencia no tenía valor.

Este concepto del otro absoluto tiene mucha correspondencia con la tesis de Todorov sobre la distinción de las sociedades: la azteca, sociedad con sacrificio, y la occidental, sociedad con matanza. Dice Echeverría que el enfrentamiento bélico que dieron los indígenas demuestra que trataron a los españoles como iguales, se enfrentaron a ellos haciéndolos sus enemigos y peleando cuerpo a cuerpo; por el contrario, los españoles extremaron sus ventajas, dieron una batalla desigual acabando primero con el sistema indígena de comunicación y manipulando su sistema de símbolos, y luego sometiéndolos físicamente.

Para terminar anotemos la actualidad del problema de la otredad, propuesta por Todorov, que expone su criterio desde la ideología dominante actual. El concepto de individualismo -dice-, más su corolario democracia, nos acerca al planteamiento de la igualdad entre los hombres extremada en identidad; por eso, llevados por el principio de identidad nuestra apreciación del otro inmediatamente nos conduce a calificarlo como inferior o superior, *"Nos cuesta trabajo aceptar que el otro sea llanamente otro: lo creemos peor o mejor, pero siempre del mismo género que uno mismo"* (Todorov en Vuelta:10) ¿Quiere decir esto que existe un modo ideal de otredad? Aparentemente la propuesta de Todorov es que la relación que debe plantearse frente al otro es precisamente a través del reconocimiento de su diferencia; sólo una actitud así establece una situación de respeto e igualdad que posibilita la convivencia.

Aquí surge la pregunta a Todorov, si esta posición admite el mestizaje como forma de relacionamiento de las diferencias, o si por el contrario refuerza la modalidad de "apartheid" que se vive actualmente. Nosotros optamos por lo primero, y para desarrollar nuestro planteamiento revisaremos antes el conflicto que estableció el siglo XVI debido a la confrontación de los dos proyectos simultáneos de sociedad que se propusieron los españoles en su experiencia americana.

La ambivalencia de la conquista: cruz y espada

"Cada conquistador, cada misionero y cada burócrata es un campo de batalla. España es la defensora de la fe y sus soldados los guerreros de Cristo". Octavio Paz

Siempre que utilizamos el vocablo *los españoles durante la conquista* parecería que nombramos a un conjunto de personas que perseguían un objetivo común y que el proyecto español para América estaba trazado. Hay que decir más bien que cuando nos referimos a los españoles no hablamos de algo unitario y uniforme, al contrario, en aquellos hombres del siglo XVI se debatían fuertemente y al mismo tiempo comportamientos premodernos y modernos.

Se viven dos proyectos de conquista que no compaginan, cruz y espada pretenden luchar conjuntamente contra un mismo enemigo y se agotan en una contienda interna que resulta en lo que Echeverría llama la "crisis civilizatoria" de occidente; y en lo que en su momento fue conocida como la famosa polémica de 1550, entre Las Casas y

Sepúlveda, que a decir de Alcina Franch "*viene a ser la eterna polémica entre esas dos Españas, [cruz y espada] siempre presente en nuestro devenir histórico*"⁸.

Los españoles son cruz y espada. La cruz es el estandarte que portan los evangelizadores utopistas, quienes creyeron que la conversión de América al cristianismo era su obra magnífica hacia la salvación de sus almas; la espada es el violento e incontenible deseo de riqueza y bienestar material que sintieron los modernos conquistadores de tierras. Son, por lo tanto, dos nociones del otro (y de América) en los españoles: la cruz como concepto ligado al mundo oriental que admite una noción del otro relativo, y la espada como sinónimo de modernidad, dinero y capital, que vive la idea del otro absoluto.

La espada de los españoles sólo funciona para exterminarlos, la implantación de un nuevo sistema de producción desbarata todo el equilibrio económico de la sociedad agrícola preexistente, por lo tanto para la imposición de ese nuevo modo de producción se debe someter a los nativos a la esclavitud; esta será la única manera de alcanzar el objetivo material de la conquista, que demuestra lo muy modernos que muchos de los conquistadores fueron. Este proceso colonizador en América no tuvo éxito entonces pero fue suficientemente fuerte para no desaparecer; tiene ya una duración de más de cinco siglos, y aunque hoy está en crisis continúa vigente.

Mejor suerte tuvo la cruz porque se constituyó en el puente entre indios y europeos, la

⁸En *Obra Indigenista de Bartolomé de Las Casas*, Edición de José Alcina Franch, Editorial Siglo XXI, Madrid - 1985.

premodernidad de los evangelizadores españoles vincula su mundo con la ancestral religión nativa. Siguiendo la tesis de Echeverría esto se explica porque orientales (indígenas americanos) y cristianos comparten el mismo universalismo religioso a partir del mito del pueblo de dios: la religión cristiana inaugura el primer gran mestizaje, pues nace con San Pablo en el siglo I cuando se amplía el alcance de la doctrina a la totalidad de los hombres: judíos y grecorromanos son hijos de Dios. Ya que el perdón divino universaliza al mundo, no hay espacio para el otro absoluto, por eso la doctrina que traen los evangelizadores a América es un código oriental remozado, capaz de relacionarse con la religión indígena.

La espada de los encomenderos ve al *otro absoluto*, vive la noción de *apartheid*⁹ y por eso no puede ganar su batalla. La cruz de la conquista se reconoce en América y se disuelve, el resultado de esta terca oposición aparente da lugar al mestizaje religioso, racial y cultural que prevalece hasta hoy.

La ambivalencia de España, vista en la modernidad de Colón y en la conversión por la cruz

Analizar por otra parte quiénes fueron los personajes de la conquista como Colón y Cortés nos abre paso al debate -desde otro punto de vista- sobre la "verdadera" modernidad de la España conquistadora. Para esto, ponemos en entredicho que Colón

⁹La noción de *apartheid* pertenece a Bolívar Echeverría, la desarrollaremos en el capítulo destinado a las *Figuras del Mestizaje*, como concepto que se contrapone al mestizaje en su estatuto esencial.

-como Cortés- pueda considerarse un hombre moderno, creemos ver en él, más bien, la figura prototípica de una España ambigua, iniciada en la contradicción del modernismo europeo imperante y del medievalismo fuertemente arraigado en el ser español del siglo XVI, del que a su vez nace nuestro mestizaje. Al mismo tiempo, el resultado de este análisis nos da pie para introducir la pertinencia del barroco como forma de vida iniciada en el siglo XVI; la ambigüedad y comportamiento de estos actores explicará en alguna medida las caracterizaciones que planteamos sobre lo mestizo.

Para Rubert de Ventós el hombre europeo moderno está configurado por una variedad de tradiciones culturales -en contraste evidente con el americano-: religión cristiana, filosofía griega, derecho romano, numeración arábiga... pluralidad cultural, Hernán Cortez es su ejemplo de ese hombre moderno renacentista europeo. Dice este autor: *"después de una lucha de siete siglos contra los moros, España tenía que convertirse a otra cosa. Descubre América para seguir jugando a la guerra, para seguir teniendo una concepción mítico-caballeresca de lo que es la riqueza, para seguir siendo medieval. Este es el gran regalo envenenado que le da América a España y que le permite seguir no siendo moderna"* (Rubert de Ventós en MCE:67). O sea, la maldad americana consiste en hacer que España pierda de vista el horizonte general de su entorno occidental europeo que se dirigía hacia la modernidad. España -que en el fondo quería seguir siendo medieval- *encuentra* América, y se vuelve americana. Se catapulta barroca sin esperanza.

Rubert de Ventós sostiene que los españoles son característicamente barrocos y

característicamente católicos, seres inmersos en la forma, en la imagen, en el qué dirán; que no hay alma, hay honor; que no hay deber, hay culpa interna; y que este barroquismo constitutivo ha sido clave para su subdesarrollo; que la historia de la España de ese tiempo es embrollada como el embrollo que hicieron en América, donde no pudieron establecer un sistema de plantación ni de factoría ni de explotación siquiera. Que lo que España hizo -por ser barroca- no fue nada moderno (Rubert de Ventós en MCE:72).

Pasemos a Colón. La primera aseveración que se puede hacer de Colón es que su motivación para iniciar la gran expedición marítima no fue el oro; Todorov considera que sobre todas las cosas Colón era un hombre muy piadoso por eso perseguía fundamentalmente la victoria universal del cristianismo, y para esta misión divina él se cree el elegido; el oro que "nace" en abundancia en la China era imprescindible para financiar esta empresa. El hecho de que Colón haya tenido en mente semejante idea de cruzada delata su mentalidad medieval, más todavía cuando ya en el Medioevo se habían abandonado los proyectos de las cruzadas; por eso Todorov cree que el tipo de religiosidad en Colón es particularmente arcaica: paradójicamente es este rasgo medieval de la mentalidad de Colón el que le hace descubrir América y es este descubrimiento el que le hace moderno (Todorov en CA:22).

Todorov escribe que Colón no es un hombre moderno, pero tiene actitudes de tal, para él las cosas tienen un valor en sí mismas, como el descubrimiento: cada vez que él descubre algo se deleita en la mera gratificación de eso mismo. También la fe en Colón tiene su valor en la creencia misma, no importaría qué religión sigue sino su fe en ella; y

no se trata sólo del dogma cristiano, también cree en sirenas, en cíclopes, en hombres con cola, etcétera, y su creencia es tan fuerte que encuentra todo lo que su imaginación crea. Sabe a priori qué es lo que va a encontrar porque eso espera, y más aún, eso es lo que sus ojos ven y lo que él relata en su diario y en sus cartas a los reyes; sus prejuicios al contrastar con la realidad no desaparecen, simplemente se renuevan o se corrigen por otros. *"Colón no tiene nada de un empirista moderno: el argumento decisivo es un argumento de autoridad, no de experiencia, [...] practica una estrategia "finalista" de la interpretación, al modo en que los Padres de la iglesia interpretaban la Biblia: el sentido final está dado desde un principio; lo que se busca es el camino que une el sentido inicial con ese sentido último"* (Todorov en CA:26).

Este es el primer europeo que nos trae la conquista. Un ser que se debate entre su fuerte tradición medieval, un valeroso marinero con grandes intuiciones científicas que le permiten llegar a América a pesar de adversidades muy concretas. Colón recoge anclas para perseguir unas leyendas sobre abundante oro y una vez allí, cuando no puede encontrar lo que tanto ansiaba improvisa otras maneras de contentar la expectativa de la corona abriendo campo a la economía capitalista en las islas del Caribe.

Si como dice Paz¹⁰, somos todos descendientes de Colón, habrá que buscar también en él los fundamentos de nuestro ser actual. Colón fue un hombre medieval, moderno sólo por decreto de la historia.

¹⁰En Vuelta, op.cit., p.12

El caso de Cortés no es muy diferente. Octavio Paz dice: *"Cortés es un hombre casi moderno, [...]casi porque en su extraordinaria personalidad hay también rasgos medievales, como el espíritu de cruzada (es un guerrero de la fe) y la noción de vasallaje (su fidelidad a Carlos V, a pesar del trato que le dio el Emperador). La racionalidad moderna, renacentista, es la otra mitad de su carácter; su figura recuerda un poco a la del príncipe maquiavélico. Es inteligente, astuto, culto, realista. Su despierta imaginación no es la enemiga sino la aliada de su razón"*¹¹.

Para terminar de comprender la ambivalencia de la España que origina nuestro carácter mestizo, reparemos en los hombres "bisagra" de la conquista, los conocidos "conversos" al indianismo. Dos son claramente los mejores ejemplos: Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga.

La historia indianista de Las Casas comienza cuando éste recibe de regalo, de las manos del propio Colón, un indio taíno, cuando sólo tenía dieciséis años. Pronto se enlista para ir a las Indias en calidad de doctrinero o maestro de los indios. Sus primeros años americanos -según Alcina Franch- son como los de cualquier otro español que guerreaba a los indios, se afanaba por el oro y otras riquezas, e incluso llegó a tener encomienda. Durante la conquista de Cuba, acompañando a Pánfilo de Narváez, Las Casas se enfrenta por primera vez al estupor de la guerra injusta: *"A partir de ese momento se iniciarán sus reflexiones acerca de la iniquidad de los procedimientos empleados por los españoles para ejercer el providencial apostolado entre los indios"* (Alcina:14).

¹¹Idem. p.14

"Padre, yo probaré todas vías que pudiera y me ponné a todos los trabajos que se me ofrecerán, por alcanzar el fin de lo que he comenzado y espero que Nuestro Señor me ayudará y cuando no lo alcanzare habré hecho lo que debía como cristiano"¹², dice Las Casas a Fray Córdoba antes de partir rumbo a lo que será la ocupación del resto de su vida: luchar por que los indios reciban un trato justo.

Vasco de Quiroga, licenciado en derecho, llega para la Segunda Audiencia de México, a corregir los atropellos que había cometido la primera. Hábil y famoso por deshacer entuertos, es elegido obispo de Michoacán y sólo después consagrado como sacerdote. Su obra se refleja en la fundación de hospitales y centros de capacitación para los indígenas; promueve nuevos cultivos, mejora las artesanías y organiza los mercados¹³.

En ambos casos estamos frente a españoles comunes que se hacen diferentes porque atienden su conciencia y se dan cuenta que aquello de lo que participan no pertenece a su mundo de valores cristianos. Por eso son doblemente conversos, al indigenismo y al cristianismo evangelizador. Sin embargo, también se puede enriquecer esta reflexión analizándolos por separado.

Las Casas vive un proceso de humanización que lo acerca a los indios movido por su sensibilidad, pero además porque se hace cristiano junto a ellos y busca su salvación. Se le enciende el código oriental en la medida en que es capaz de entender cuáles eran

¹²La cita pertenece a M. Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas*[...], citado por Alcina en *Obra Indigenista de Bartolomé de Las Casas*, edición de José Alcina Franch, Alianza Editorial, Madrid - 1985, p.15.

¹³En *La Querrela de la Conquista, Una polémica del siglo XVI*, Mauricio Beuchot, Siglo XXI Editores, México - 1992, pp.73-83.

eran los derechos de los indios, al entenderlos a ellos.

Las Casas ve con los ojos abiertos, sin los lentes de la cultura occidental, que los indios poseen estructura política, religiosa y cultural válida en sí misma porque dota de sentido su vida; por eso admira y publica los conocimientos de los indios y trata de

demostrar que son seres perfectamente racionales pero en su propio contexto y para su uso y necesidad.

Sin embargo, considera que la encomienda debe abolirse no solamente para evitar los malos tratos que recibían los indios, sino para evitar que españoles e indios tuvieran contacto. En esto difiere Vasco de Quiroga, quien cree que votar en favor de la abolición de la encomienda y los repartimientos impedirá el mestizaje racial y cultural. Quiroga considera que indios y españoles eran ya elementos inseparables de una nueva sociedad y que cada uno debía jugar su propio rol. *"Propone además así el mestizaje racial y cultural, y traza diversos lineamientos sociales para realizar la convivencia de indios y españoles en justicia y paz. Mientras que Bartolomé de Las Casas quería separarlos, por los ultrajes que hacían los segundos de los primeros, don Vasco quería reunirlos, para que se tuvieran caridad y aprendieran a vivir en fraternidad"* (Beuchot:78).

Sobre el Barroco

"...yo diría que es barroca la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios." Borges

La historia general ha reconocido la magnitud y el impacto cultural del llamado descubrimiento de América. España nunca más será la misma, y por supuesto, los americanos tampoco. Se sostiene que el siglo XVI es el tiempo de excursión y expansión por todo el continente, el tiempo de conquista. Pero es a partir del siglo XVII cuando se producen los asentamientos definitivos, las iglesias están terminándose de construir, las grandes importaciones de clérigos y otros administrativos de la corona española terminan de llegar, las ciudades previamente diseñadas están en plena actividad y los españoles y criollos ya no tienen que hacer largos viajes a occidente para tener acceso a sus objetos de consumo. A este tiempo se lo reconoce como la época barroca que se extiende hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.

La "*extrañeza y hermetismo de la época barroca*" que apunta Picón Salas¹⁴ ya no es tal. Los recientes estudios ambientados en la época barroca han ido abriendo paso a una nueva comprensión de la cultura y sirven de explicación a muchas incógnitas que trae la época actual. Así, en el presente trabajo el barroco es el espacio que hace posible la conexión entre la modernidad capitalista como la época histórica que todos vivimos, con el acontecimiento concreto de la existencia, de la vida cotidiana contemporánea

¹⁴Mariano Picón-Salas en *De la Conquista a la Independencia*, Fondo de Cultura Económica, México - 1994, inicia su texto anunciando que muchos temas no estarán suficientemente tratados; entre ellos hace referencia a la "*extrañeza y hermetismo de la época barroca*" en la historia de la cultura hispanoamericana. Tomando en cuenta que este prólogo fue escrito en 1944, y contemplando el contexto de su obra hay que admitir que entonces el barroco pudo haber estado mucho más replegado y guardado. Sin embargo, en las últimas décadas lo que éste ha develado rebasa ya al más ávido y pendiente lector.

contemporánea estructurada en un complejo cultural que sobrelleva su mitología y otros rasgos de comportamiento no moderno.

Para Echeverría, el barroco es una posibilidad creadora, donadora de formas pero no en un espacio totalmente nuevo, sino dentro de lo existente, es decir, una posibilidad renovada de lo clásico dado.

"Al barroco parece constituirlo una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas de dar forma a la vida -la del desencanto y la de la afirmación del mismo como insuperable- [...] La técnica barroca parte de un respeto incondicional del canon clásico y se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad[...] de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno" (Echeverría en MCE:24).

El modo de adecuación del concepto en Echeverría es productivo, observemos la terminología utilizada: voluntad de forma, donación de forma, posibilidad creadora; y al mismo tiempo respeto de lo existente, del canon clásico. ¿Cómo se soluciona esta contradicción: un movimiento atrapado en su deseo de cambio, en su búsqueda de una salida y que al mismo tiempo tiene la certeza de ser parte incontenible de lo clásico?, Tal vez renovándose, produciendo un híbrido, apostando por la cohabitabilidad de lo antiguo y lo moderno, sobrepasando los límites del canon sin negarlo.

Cuando las posibilidades clásicas afirman que el desencanto es insuperable, el barroco se muestra como la salida, la simple posibilidad de recreación de las formas; propuesta

estética que no simplemente desata la camisa de fuerza, además propone una nueva forma vital de convivencia y armonía de formas; y propuesta ética que hace justicia a sus participantes: formas, elementos, figuras, modos; y hombres creadores venidos de horizontes disímiles pero albergados en el mismo espacio-tiempo de la América recién impresa en la geografía.

Un paso más adelante -en cuanto a lo barroco como combinación resultante entre antigüedad y modernidad- está la concepción de Rubert de Ventós, para quien la posmodernidad es barroca por ser un fenómeno difuso entre la tradición y la vanguardia; pero con el aditamento de la practicidad versus la sustancialidad; la legitimación de lo particular antes de lo universal. Esta definición de barroco es más bien inversa, es decir, que el concepto de barroco surge de ser una característica o cualidad de lo posmoderno pero de connotación peyorativa: fenómeno difuso, dice, indeterminado. Este es un barroco de la posmodernidad, distinto del primer barroco más sustancial.

Sin embargo, esta indeterminación -de la categoría- no parece molestar de ningún modo a este autor, pues inmediatamente él describe una "*situación barroca*" para ejemplificar su modo de apropiación del término. La posmodernidad para Lyotard es una "condición", lo barroco para Rubert de Ventós es una "situación", como lo fue en las Indias: ante la necesidad de amalgamar realidades dispares y de lograr comunicación con auditorios desconocidos surge una situación barroca, *como un intento de seguir siendo clásico en un mundo que no lo era.*

Aquí hay un sentido de total adecuación, adaptación sufrida que se contrapone a la noción del fenómeno que tiene Echeverría: productivo, creativo y esperanzador; es una lucha contra los nuevos poderes, un momento de dificultad y, peor aún, una resignación casi perversa: *barroco es el intento del siglo XVII de mantener aún todo ese mundo desmesurado por la Iglesia, desquiciado por el Estado, descalificado por el dinero y seguirle dando una forma visual*" (Rubert de Ventós en MCE:71). Esta cita es casi una sentencia al barroco, lo devuelve a su dimensión estética. El barroco no es para nosotros simplemente un efecto visual de ese desquiciamiento del siglo XVII, es sobre todo su vitalidad.

Con Manrique, que busca dotarle al término barroco de una amplitud generosa, entendemos el barroco como el ethos de una época, como una manera de protegerse de una situación histórica, pero también como una manera de identificarse con el mundo (también histórico). Esta manera -que es el barroco para Manrique- parece ser inevitable para la sobrevivencia de los actores de esa época, y para su propio reconocimiento del lugar que habitan.

La utilización del término barroco, separado de su connotación específicamente artística, data -según este autor- de un famoso coloquio en Venecia en 1952: el barroco como definición de una época, un salto mortal -dice el autor- de la historia del arte a convertirse en término histórico. La duda es si es posible distinguir propiamente un estilo artístico de un estilo histórico, ¿acaso el barroco como modo de arte no es histórico, y viceversa? Continúa: *"No existe, hablando en puridad, ni Renacimiento ni Barroco ni Manierismo. No, en el sentido de que no hay ni una esencia ni siquiera una realidad*

realidad barroca, sino un nombre que nosotros usamos... como contraseña para entendernos entre nosotros, explicarnos a nosotros y explicarnos aquello que queremos conocer..." (Manrique en MCE:235)

Si bien Manrique defiende la conveniencia de seguir utilizando los términos a partir de los estilos históricos, considera que hablar de barroco es apropiado en la medida de su instrumentalidad, pero no porque refiera ninguna esencia.

Una cualidad de la tesis de Echeverría es entender lo barroco como una manera de modernidad: *"Lo barroco (ethos), que el mundo protestante consideró siempre como lo antimoderno, puede y debe ser visto como un modo de modernidad"* (Manrique en MCE:238). Es válido -nos dice- porque la modernidad protestante e idealista en la hora actual no sólo produce desencanto sino que además toca su fin. Habla de dos tipos de modernidad: la protestante y la católica, donde la primera está definida por la religiosidad individual, vocada al lucro; y la segunda, comunitaria, apoyada en una tradición medieval.

Es interesante sobremanera la distinción que hace Manrique entre barroco y manierismo. Manierismo es la crisis, barroco es la certeza; manierismo es la falta de valores, el desmoronamiento, la incredulidad de la razón, la crisis social y económica, barroco es la victoria, es el triunfo, es la recuperación de la fe, es la seguridad del modo correcto de ser. *"El mundo barroco es el mundo de la retórica, entendida en su sentido primordial: el saber y el poder demostrar; para lo cual se necesita una seguridad sobre aquello que se demuestra y con lo que se convence, pero sobre todo una técnica capaz*

de alcanzar el resultado deseado" (Manrique en MCE:240) El barroco es, por lo tanto, un concepto no sólo productivo sino poderoso, Manrique lo describe como un mundo atemporal.

Si el barroco es la técnica que consigue el resultado deseado, ¿es el sujeto contemporáneo lo que quiere ser?, ¿ha alcanzado lo que quería ser? ¿Qué quería ser? Para nosotros ese ser contemporáneo es ambiguo y contradictorio, está sumido en la fragmentación de sus componentes raciales y culturales de la vida actual, y sobre todo no tiene conciencia de ello. Los mecanismos que le permitan reconocerse están en elaboración, a través de diferentes intentos en la búsqueda de la identidad, de la autodeterminación, de romper aquella sentencia histórica de vincular su origen a occidente, a la conquista, a la economía, y hoy incluso a la tecnología.

Al fin, Manrique acepta la posibilidad de hablar de mestizaje cultural y de cultura barroca, que sería *"...la relación entre ese ethos barroco y las formas de organización de vida comunitaria (citadina y rural) en las comunidades americanas"*. Pero, recuerda que mientras se conformaba este ethos barroco, en Europa actuaba el manierismo, mientras que en América parecía que todo se hacía de nuevo después de una gran crisis, *"...había por una parte las continuidades prehispánicas, por otra, el nuevo, desconocido fenómeno del mestizaje..."* (Manrique en MCE:242).

III. FORMAS BARROCAS

*"Tal vez pueda presentarse como conclusión aceptada hoy por todos la de que el Barroco es una cultura producto de las circunstancias de una sociedad."
José Antonio Maravall*

En este capítulo intentaremos ligar los conceptos y discusiones presentados hasta aquí, con la puesta en práctica de las formas culturales, que entendemos como mestizaje. Nuestra aseveración inicial es que el barroco es un fenómeno de nuestro tiempo, en la medida en que es apreciable en la expresión cultural latinoamericana actual, precisamente en las formas en que ésta se presenta.

Para algunos autores como Kurnitzki, las razones de esta sobrevivencia son principalmente de carácter político: *"la exclusión latinoamericana del desarrollo político, social e industrial europeo, hace que las formas del barroco se congelen, por decir así, lo cual permite que sobrevivan hasta hoy en día"* (Kurnitzki en MCE:79-80), nosotros consideramos que es más bien el acomodo vivencial a los designios de la vida, en el orden político, económico, etcétera que llevan a mantener -siempre renovadas- las formas barrocas como respuesta a los cambios.

Para poder exponer mejor esta tesis acudiremos a la categoría de Fernández de Córdoba que alude a una relación implícita entre barroco y mística, y a la de representación religiosa en Vilaltella, puesto que el ejemplo religioso es el más visitado por los estudios sobre lo barroco, y principalmente porque para el caso de la sociedad andina probablemente sea el más exacto.

Fernández de Córdoba concentra sus investigaciones en el área andina y en el siglo XVII, y aborda el barroco en relación a la mística femenina de esta época. Sin embargo, sobre el concepto del barroco nos dice también que la definición actual de las sociedades americanas como sociedades barrocas sería un estallido, fruto de la crítica a la modernidad; y esto demostraría el surgimiento de una *lógica cultural posmoderna*. "*La Latinoamérica barroca aparece como una modernidad antípoda paralela a la anglosajona o como un ente que, como en la tropología medieval, anticipa el fin de la historia*" (Fernández de Córdoba en MCE:163). De cualquier manera -pues no resultan éstas contradictorias- queda establecido que hay una relación de complicidad (y diferencia) entre el barroco y la modernidad canónica. Junto con este autor, nosotros -tomando en cuenta que la influencia religiosa perdura aún en la cotidianidad de las sociedades andinas- pensamos que no es posible separar el barroco de lo canónico, lo místico es componente inherente a la comprensión del concepto barroco.

El caso de Mariana de Jesús, de Quito, es -según Fernández de Córdoba- el modelo encarnado y universal de la virtud y a la vez un prodigio caracterizado por el exceso; esto sería lo que la alineaba con todo lo excesivo y singular que tanto amaba el público barroco. Para este autor, la mística colonial se caracteriza por un alto grado de visibilidad, donde el mundo divino es transparente, es fácil representarlo verbalmente a través de un retrato verbal, y son los sentidos los que participan de una presencia divina. Sin embargo, el mismo autor caracteriza igualmente al barroco como un escepticismo definido por la oscuridad del objeto, dificultad de presentarlo y falta de confianza en los sentidos. "*En el nuevo mundo, todo sucede como si la visibilidad se ha*

infiltrado de la imagen a lo real, convirtiéndolo en teatro de entes metafísicos" (Fernández de Córdoba en MCE:171) . Esta noción de falta de transparencia apoya la caracterización que hace Echeverría del hombre barroco como un ser oscuro y ambiguo, debido a que el mundo se presenta igualmente oscuro en la mente de los actores coloniales.

Esto último presenta una confusión, se sugiere que la imagen creada se convierte pronto en lo real; presumiblemente, entonces, primero se creó la imagen de lo que se quería ser y luego se vivió esa imagen, o peor aún, se vivió un teatro de situaciones que pretendían una vida ideal. Es decir, si el mundo barroco de entonces es también un fenómeno de nuestro tiempo, ¿quiere esto decir que seguimos viviendo la realidad de la imagen? ¿Cuál es esa imagen creada entonces que todavía hoy rige? Intentaremos resolver esta cuestión, o por lo menos discutirla, más adelante, cuando nos refiramos a la conflictividad de la identidad del mestizo andino.

Analicemos ahora la propuesta de Javier Vilaltella, quien estudia la imagen barroca desde la cultura popular. En este punto es importante tomar en cuenta la asunción que hace en sentido de que ciertos aspectos de la "*imagen barroca*" siguen siendo consumidos en la época actual, a pesar de que algunos de los conceptos utilizados han agotado ya sus posibilidades. (Vilaltella en MCE:246) Tal es el caso de la imagen religiosa, que se presentó en su esplendor en los retablos de las iglesias, lo que todavía tiene vigencia en el mundo latinoamericano, especialmente donde hay presencia indígena; es decir, en la América andina y específicamente -por los retablos- en la ciudad de Quito.

Para Vilaltella es fundamental determinar cuál es el estatuto de la imagen religiosa en el momento que es transplantada a Latinoamérica por la conquista y, luego, cuál es su estatuto en la época barroca. En este contexto se presenta la cuestión del vínculo estrecho entre Barroco y Contrarreforma, pues cuando la Reforma destruía las imágenes religiosas en Europa, la Conquista hacía eufóricamente lo mismo con las imágenes y edificios religiosos de las culturas autóctonas de América, para inmediatamente después construir imágenes religiosas católicas que la propaganda de la iglesia lo exigía. España era una en España, velaba las normas y cumplía las leyes, pero era otra en América, incumplía muy fácilmente todo mandato y hacía de su experiencia americana un mundo en sí mismo. Volviendo al estatuto de la imagen religiosa, creemos que lo barroco tuvo éxito en América porque fabricó un mundo de imágenes que se comunicaron mejor con el pueblo indígena que la espada y la letra. Las imágenes religiosas vincularon a indios y españoles aunque no siempre oraban al mismo dios a través de la misma imagen.

Pero, dice también Vilaltella que la usada equiparación de la "*religiosidad barroca*" con el "*espíritu de la Contrarreforma*" no es directa. A pesar de que las resoluciones del Concilio de Trento fueron muy claras respecto a la reivindicación de las imágenes, expresaban también su uso cauteloso. Además, arguye que la brecha temporal entre el final del Concilio (1562) y lo que se considera el inicio de la época barroca, signada alrededor de 1630, es muy grande. Las razones de la explosión del uso de las imágenes religiosas tendría otras causas: "*...se produce el reencuentro con una tradición de religiosidad popular en la que la necesidad de imágenes es muy fuerte [...]Por lo tanto la*

[...]Por lo tanto la eclosión de imágenes que se produce en el siglo XVII, la riqueza de su configuración artística obedecen a otros impulsos que los de la mera indoctrinación o propaganda. En realidad se trata de satisfacer con ellas la necesidad popular de presencia concreta de lo sagrado" (Vilaltella en MCE:252-3).

Parece que la categoría popular para Vilaltella describe lo masivo, lo común, la práctica generalizada. Pero cuando dice que la utilización de estas imágenes obedece a la demanda popular de presencia de lo sagrado, no explica quiénes conforman esa cultura popular, si los indígenas, los criollos o la vasta población mestiza ya existente en el siglo XVII. En todo caso, si bien este esclarecimiento es muy importante, sabemos que ya en esta época los requerimientos de los criollos no eran tomados en cuenta y definitivamente los de los mestizos e indígenas ni siquiera escuchados por la administración colonial.

Es probable que la necesidad de imágenes hubiera sido muy fuerte, pero la pregunta es por qué se la satisfizo, ¿puede considerarse una razón humanitaria o de simple complacencia con esa población?, ¿o simplemente descubrieron que ese era el modo más fácil de lograr la evangelización, y así conseguir los objetivos político-económicos de la corona?

Resulta más fácil sostener que la mentalidad medieval se embarcó en las naves hacia las Indias, y como fruto de ello las órdenes impartidas desde Europa no se cumplieron en su totalidad, por eso el impacto del Concilio de Trento no fue tal en América, como no lo fue el de la Contrarreforma. En la América conquistada se comenzaba a vivir un

proceso singular, autónomo, americano, tal vez basado en la necesidad de sacralizar la tiranía de la explotación de las razas autóctonas, lo cual describiría al mismo tiempo el comportamiento barroco: escribir con letra propia pero hacer firmar a la autoridad, conciencia y culpa por el enriquecimiento desaforado que buscaba perdón y al mismo tiempo venia de Dios. Para todo ello se necesitaban las imágenes religiosas.

Dice Vilaltella que la Iglesia no pudo apoyarse tanto en la tradición cristiana ancestral como en Europa, y por lo tanto en el juego del poder se dio una *negociación* que permitió el éxito de esta *imagen barroca*. Persuasión religiosa a través de las disposiciones psicológicas del receptor del mensaje; de lo que resulta el desarrollo de una compleja teoría de los afectos (Vilaltella en MCE:255).

Pero, en la aplicación de este instrumento caracterizado por su unilateralidad, el emisor tiene el poder total de enunciación y al receptor sólo le queda la aceptación. La utilización de las técnicas de persuasión no son neutras, requieren de una base de entendimiento¹⁵. Así, en el caso de la intervención religiosa en la formación del barroco latinoamericano, Vilaltella cree que sería muy reduccionista definir todo el proceso en términos de poder, sugiere más bien retomar el concepto de *negociación*: para alcanzar cierto grado de aceptación las posiciones teológicas tuvieron que negociar, tener en cuenta los sentimientos y aspiraciones de los creyentes: "*en el acto de persuasión hay 'negociación'*" dice Vilaltella; esta es la conflictividad y las tensiones de la imagen barroca, "*...La realidad del nuevo continente necesitaba una imagen moldeable que*

¹⁵Dice Vilaltella citando a Argan en MCE, op.cit., p.255. El autor citado utiliza esta teoría sobre imagen y percepción en el urbanismo, su trabajo gira alrededor de *la retórica de la arquitectura*.

podiera encajar las contradicciones y desajustes que la violencia de la acción histórica había dejado en ella" (Vilaltella en MCE:257).

Las consideraciones de Vilaltella respecto a que al régimen colonial le interesaba mucho el bienestar indiscriminado de la población, que por eso tomaba en cuenta sus aspiraciones y sentimientos es para nosotros difícil de sostener; conocemos sobradamente, por los datos que nos brinda la historia, que el tratamiento a la población autóctona estuvo signado por la violencia y la imposición, que no se tomaron en cuenta ni las aspiraciones ni el horizonte de vida de las culturas americanas.

Sin embargo, pudo haber existido momentos de negociación, primero como estrategia para la consecución de los fines de la administración colonial; y segundo, la negociación espontánea que implica el proceso de mestizaje, cuando las formas que

se van creando nacen libres de lo que las genera. La yuxtaposición, galvanización, suplantación, disimulación y todas las formas posibles en que se unieron la religión vernacular con la religión católica, no son sino modos de negociación.

Ethos barroco

En su ensayo Ethos Barroco, Bolívar Echeverría nos inicia en el vínculo existente entre el barroco y el mestizaje cultural. Parte de la identificación de algunos fenómenos de la historia de la cultura que pueden entenderse como barrocos: como una estrategia del

mestizaje de las formas culturales. Esto nos remite inmediatamente a repetir el *"hecho ya irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general"* (Echeverría en MCE:13).

Para comprender estos fenómenos de la cultura identificados como barrocos, Echeverría propone una teoría, o como él llama un *mirador* desde cuya perspectiva pueda distinguirse el ethos barroco. Ese mirador es el *ethos histórico*, lente a través del cual debe mirarse la época presente y la crisis de nuestro tiempo. Este autor continúa indagando a la modernidad sobre sus desajustes, y todo este análisis lo lleva a rotular a la época en que vivimos (contemporánea) como crítica y fracasada en su esencia, en su razón de ser; se trata de una crisis de inmensurables dimensiones, tan radical que ya no es una simple remoción de paradigmas, sino una verdadera revolución o crisis civilizatoria.

Ante este panorama, Echeverría confiesa su interés en la posibilidad de un ethos barroco, en la medida en que una modernidad alternativa, modernidad postcapitalista es pensable,

"si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un ethos barroco y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar

imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social [...]La idea de un ethos barroco aparece dentro de un intento de respuesta a la insatisfacción teórica que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea" (Echeverría en MCE:17).

La conjugación ethos-barroco nos lleva indefectiblemente a la descomposición de sus partes en la medida en que se hace necesario comprender sus significados independientemente, para precisar su unión. Echeverría da aviso de la etimología ambigua y doble de la palabra ethos: morada y refugio, por un lado, y arma por otro; pasividad versus actividad, presencia del mundo en nosotros versus presencia de nosotros en el mundo. Con el término barroco nos ubicamos frente a un adjetivo, que históricamente ha tenido más bien una carga peyorativa: transgresor, improductivo y represor son las nociones que implica lo barroco, desde este punto de vista.

Pero Echeverría se pregunta en qué realmente consiste lo barroco. La respuesta es una opción entre muchas, aquella que armoniza con la adaptación que intenta hacer al proponernos un modo de estar en el mundo: un *ethos barroco*. Esta es la opción en que el barroco es en sí mismo una posibilidad creadora, donadora de formas pero no en un espacio totalmente nuevo, sino dentro de lo existente, es decir, una posibilidad renovada de lo clásico dado. *"Al barroco parece constituirlo una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas de dar forma a la vida -la del desencanto y la de la afirmación del mismo como insuperable[...] La técnica barroca parte de un respeto incondicional del canon clásico y se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva*

sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad[...] de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno" (Echeverría en MCE:24).

El espacio más propicio para estudiar este ethos barroco es, según Echeverría, la historia de la España americana de los siglos XVII y XVIII; esto por dos razones, porque se trata de una situación histórica singular constituida sobre la destrucción, donde la modalidad barroca ha prevalecido sobre las otras y porque este predominio del ethos barroco en dichas sociedades ha hecho posible que su capacidad creadora de formas sea más amplia y profunda.

Algo más al respecto, la propuesta barroca para vivir la modernidad si bien se plantea como una salida a la crisis actual, a través del comportamiento cultural de la sociedad, en ningún momento se refiere a una identidad, entendida ésta como una permanencia del ser, un modo estático de comportamiento de los miembros de una comunidad; nada más alejado -dice Echeverría- pues la búsqueda de la esencia de lo latinoamericano es equivalente a aceptar que el ethos barroco pertenece al no-mundo de la pre-modernidad, como las otras formas de ethos han intentado¹⁶.

¹⁶Echeverría en su ensayo citado *Ethos Barroco*, define el vocablo ethos como uso, costumbre o comportamiento; pero el término cobra valor -según su planteamiento- en su relación con la modernidad capitalista. En este sentido, nos dice que habrían cuatro diferentes posibilidades de vivir el mundo dentro del capitalismo: a) la manera militante, que representa fielmente los intereses del proceso capitalista de reproducción, que afirma no sólo la eficacia y la bondad del mundo establecido, sino que no considera un mundo alternativo; este es el llamado *ethos realista*; b) el segundo modo es igual de militante que el primero, pero se contrapone a él en la medida en que se transfigura en su contrario, conocido como *ethos romántico* éste naturaliza lo capitalista reduciéndolo a la forma natural; c) el tercer modo, denominado *ethos clásico*, asume el capitalismo como una necesidad trascendente, donde los rasgos detestables del mismo se compensan con el beneficio en la existencia efectiva; se trata de una manera comprensiva y constructiva para el sistema capitalista; finalmente, d) el cuarto modo de interiorizar el capitalismo en la cotidianidad de la vida es el *ethos barroco*, que no acepta el hecho capitalista, por lo tanto no se suma a él sino se mantiene ajeno; considera que el capitalismo es una forma superada o vencida por la autodestrucción, por la propia acción del capital. " *El ethos barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega como lo hace el romántico: la reconoce*

Ahora, ¿cuál es la relación que puede establecerse entre el ethos barroco -del que venimos hablando- y el mestizaje cultural -al que queremos llegar? Echeverría sostiene que ante la perplejidad que vivieron los americanos por el abandono de España, en el siglo XVII, una vez que ella ha perdido totalmente el interés económico en América, y por lo tanto todo otro interés, los pobladores de América tuvieron que buscar un mecanismo de supervivencia, y esto fue el mestizaje.

En este sentido la estrategia del mestizaje cultural de la sociedad iberoamericana es una estrategia barroca, estrategia de aceptación donde la significación afirmativa es su propia negación: "para decir "no" en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre su orden valorativo: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo, que se traslade a un nivel superior a fin de que pueda integrar incluso lo que para él son contra-valores" (Echeverría en MCE:36).

IV. FIGURAS DEL MESTIZAJE

"El mestizo es un trabajo, jamás acabado, jamás logrado, para unir lo que tiende a separarse." Alain Touraine

Entendemos el mestizaje como un proceso de creación de formas, proveniente de una estrategia de supervivencia, resultante de dos o más códigos culturales y promovido por

como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en "bueno" al "lado malo", por el que, según Hegel, avanza la historia" (p.21).

por ellos.

En palabras de Echeverría, el mestizaje cultural es el proceso a través del cual la historia latinoamericana está -hace cinco siglos- tratando de superar el abismo que se formó al encuentro de dos mundos vitales no solamente diferentes, sino opuestos y contrapuestos, como son la cultura oriental y la cultural occidental¹⁷; el mundo americano y la España europea de la conquista.

El modo en que Echeverría reflexiona sobre el mestizaje podría llamarse fenomenologismo semiótico:

"El mestizaje cultural ha consistido en una "códigofagia" practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos" (Echeverría en IM:61).

La lectura del acontecimiento o hecho cultural se ubica en la perspectiva semiótica donde las formas son la sustancialidad, el lugar donde se forjan los sentidos y significados; los contenidos no cuentan. El mestizaje es un proceso, un acontecer que consiste en las formas y las maneras, interesa el uso de los objetos y las costumbres, el modo en que existen; por eso niega el valor de las descripciones de estas formas porque anulan la dimensión formativa del acto que las produce. *"Buscamos el mestizaje*

¹⁷En *Las Ilusiones de la Modernidad* cit., p.72.

en cada caso en que se está ejecutando una práctica, cómo está aconteciendo y cuál es el sentido de ella", dice Echeverría¹⁸.

Estas son, entonces, las peculiares circunstancias en que se da el mestizaje: una situación en la que dos identidades han entrado de tal manera en una crisis común que el código dominante está obligado a aflojar los nudos que lo arman; situación de crisis de código quiere decir que la capacidad de un sistema semiótico, su propuesta de sentido, está siendo cuestionada en la práctica. Y cuál es, por ejemplo, una de estas situaciones; él se remite a las instancias fundantes del mestizaje y dice que en los inicios de la conquista, conceptos como dios, bondad, amor, naturaleza -por ejemplo- entran en crisis porque sus significados han perdido un sustento en la realidad, hay una tergiversación de la práctica que desdice al instrumento que lo nombra.

La crisis del código dominante acontece por la necesidad de relativizar y resemantizar los conceptos que en una nueva realidad como es América ya no funcionan. En el siglo XVII, los conceptos con que llegaron los españoles empiezan a fallar, el código que especifica que la belleza femenina es de raza blanca -por ejemplo- entra en contradicción cuando los españoles se enamoran de mujeres indígenas. Esto provoca una profunda contradicción en su sistema semiótico; el mestizaje ocurre fuera de la conciencia.

Pero la crisis del sistema semiótico en los indígenas es peor. A ellos se les desmorona todo, ya nada de lo suyo funciona porque se ven sometidos a admitir la imposición

¹⁸En *comunicación personal*, agosto de 1997.

devastadora de un nuevo mundo de signos y prácticas; sus códigos ya no condicen con la realidad que deben vivir. A diferencia del de ellos, el sistema de códigos español está en crisis pero sigue funcionando.

Ensayando nuevamente la comprensión del vocablo mestizaje, diremos que éste se deriva de la crisis de un sistema de signos por la unión con otro, mejor todavía, a los comportamientos resultantes de este choque llamamos mestizaje.

Por otro lado, si lo que queremos es responder a la pregunta que interroga dónde, cuándo y cómo acontece esta crisis, hay que responder aludiendo a la agresividad con que esto ocurre, esto es determinante si entendemos que la códigofagia es un proceso violento, donde un sistema semiótico se traga a otro: el segundo se deja comer para desde adentro comerle las vísceras al primero, y así sobrevivir. Todo lo anterior da lugar a un nuevo grupo de signos diferente, que empieza a existir por sí mismo y es conocido con el nombre genérico de mestizaje.

Este proceso conflictivo es una estrategia que se desdobra en dos roles o funciones complementarias; el primer rol, código que absorbe al otro para sobrevivir, que se lo podría llamar activo; y el segundo, que puede llamarse pasivo pero también tiene un rol de sobrevivencia, que consiste en dejarse absorber para comer desde adentro.

Echeverría anota: *"Universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los kosmoi de las comunidades arcaicas no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar al otro o dejarse devorar por él"* (Echeverría en IM:56), si bien la noción de otredad del otro no

otro no tuvo lugar en el código de las culturas premodernas ni de oriente ni de occidente, en la dimensión autocrítica de la cultura europea perduró la necesidad del otro (otredad).

Esto explica que los españoles no hubieran simplemente devorado al otro código aunque las condiciones lo permitieron: necesitaban del otro porque el camino hacia el oro y la explotación de la tierra americana les era totalmente desconocido; sabían que querían lo que estaba allí, pero no podían conseguirlo solos, su necesidad del otro fue real y debieron enfrentarse para conseguir lo que querían, debieron aprender el código indígena para pedir lo que buscaban, debieron mezclarse para conseguirlo, y sin darse cuenta, ya estaban confundidos unos con otros en un proceso irreversible.

El mestizaje: nuestra peculiaridad

Si bien el mestizaje se da en todas partes y en todas las culturas de nuestro tiempo, pensamos que en América Latina se presenta siempre en estado virulento, y sobre todo que sus momentos de virulencia son muy frecuentes o por lo menos más que en otros mundos de la vida. Esta observación nos permite decir que a esto nada más se reduce la identidad latinoamericana, que lo demás son fundamentalismos y falsas emanaciones de esencias invisibles. Puede decirse que el verdadero patrimonio de América Latina es el mestizaje, por ser lo más particular que tiene.

Sin embargo, el modo de ser de la cultura moderna es el *apartheid*, noción para la cual

la armonía se funda en la distancia que se establece entre las culturas para que cada cual viva lo suyo sin conflicto; requiere tolerancia y orden entre los submundos de la misma sociedad. El sistema de apartheid -que es también una utopía-, busca el desarrollo separado de dos colectividades que conviven un mismo espacio y tiempo, manteniendo cada una sus costumbres y su forma de vida. Es por esencia opuesto al mestizaje, posiblemente haya surgido como una forma de oposición al mestizaje; como protección de una forma civilizatoria propia y distintiva, del irrefrenable e indeseable mestizaje cultural.

Este sistema de apartheid fue el primer intento de la corona española en América, pero no funcionó, ya que al ser destruido el mundo indígena, éstos debían construir una nueva civilización acorde a las nuevas circunstancias de vida. Ambos, españoles e indígenas, navegaban en el mismo barco que se hundía, los vencidos en la primera batalla -los que se dejaron comer- corroen por dentro el código que los devoró, alterándolo para no naufragar.

En la América del siglo XVII, el sistema económico de explotación a los indios, y el sistema de apartheid en lo social provoca que los indios huyan de las ciudades indias para intentar otro destino menos agobiante. Los indios huyen de la explotación, de la gran concentración de fuerza de trabajo a la que han sido sometidos en los obrajes, donde apenas duermen y deben volver a trabajar; algunos huyen hacia el campo, se automarginan en sedes de sobrevivencia, fundando comunidades alejadas y faltas de todo socorro mínimo vital; otros huyen a las ciudades blancas. Las ciudades indias quedan como campos de concentración abandonados, y las ciudades blancas se

desorganizan, pues los indios que se han metido las *carcomen*, las cambian y las convierten en ciudades mestizas.

Los indios que se van a las ciudades blancas se someten al servicio doméstico como siervos personales en una forma semifeudal, o semiseñorial: cada español o criollo tiene una cantidad de siervos, ejército de indios a su servicio, hacinados en el cuarto o quinto patio de la casa colonial. El español satisface sus lujos europeos con una gran fuerza de trabajo a su alrededor; el status y estilo vital con que reemplaza su ideal de vida en España origina el mestizaje que luego reprochará. El mestizaje, entonces, se da al amparo del español, en su propia casa, aunque éste es el primer oponente.

Esto nos demuestra que el mestizaje es siempre una movida desesperada, en ambos casos. Pero también existe una trampa del mestizaje: el indio se somete y a cambio el español le otorga educación y comida; pero al mismo tiempo el niño criollo está siendo amamantado por india, quien le traspasa al niño blanco todo su mundo indígena, éste pronto tendrá gustos diferentes al de sus padres criollos o españoles. El criollo es un mestizo cultural a los dos meses de nacido.

Todo esto está aceptado en un acuerdo de transacción espontáneo, al dar su servicio los indios penetran su cultura; cuando el español se da cuenta se pregunta cómo sucedió, pero poco después debe admitir que ésa es su única manera de subsistencia. Por otro lado, en el proceso de mestizaje si bien la iniciativa es del de abajo, éste al mestizar se mestiza, la escritura latina y los modos de vida del español al que sirve también se reproducen en él y en su descendencia. Esta es la respuesta práctica a la

sociedad en apartheid que creyeron posible los españoles, el mestizaje la supera sin remedio.

Anotemos aquí una ejemplificación personificada del mestizaje. Echeverría citando a Todorov dice:

"Todorov ve en la Malintzin el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje cultural, comprendido éste como afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno, [...] ella prefigura una realidad de mestizaje cultural un tanto diferente, que consistiría en un comportamiento activo destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos. La prefigura porque [...] contiene en sí el esquema del mestizaje cultural 'salvaje', no planeado sino forzado por las circunstancias, que se impondrá colectivamente 'después del diluvio', como resultado de una estrategia espontánea de supervivencia [...]" (Echeverría en MAL:135).

Identidad

Habíamos dicho ya que nuestro modo de entender el vocablo mestizaje se relaciona por necesidad con la identidad; puesto que la identidad es el referente que posibilita el reconocimiento de un comportamiento mestizo, y éste a su vez se establece como el lugar y el momento de la constitución de las identidades. Por lo tanto mestizaje cultural es aquel bagaje de respuestas reconocibles por su oposición a otros sistemas culturales, y principalmente porque su observación nos remite a uno y otro de esos sistemas a la vez.

En el caso del mestizaje en el hombre americano andino, el sistema cultural occidental (blanco) y el vernacular (indígena) son componentes contemporáneos (están presentes al mismo tiempo) -pero no rastreables- del llamado comportamiento mestizo.

La identidad representa la perspectiva subjetiva en la que el sujeto mestizo se reconoce como tal por su bagaje cultural y por la conciencia de pertenencia grupal, o lo que es lo mismo, por el ejercicio de su memoria colectiva. El contenido objetivo de la identidad es el conjunto de elementos suprabiológicos, relativamente estables, específicos y comunes a los miembros del grupo, que junto a los de orden subjetivo (gentilicio del grupo, ideas acerca de los atributos del grupo y memoria colectiva: todos reconocidos como el Yo grupal) constituyen las señas de identidad cultural. Gracias a estos elementos los miembros de una colectividad pueden reconocerse entre sí y ser reconocidos por y desde otras colectividades. (Espinosa:15)

Crítica a las nociones de mestizaje

Ya que la identidad rebasa los límites de la comunicación propiamente lingüística, el lenguaje se considera solamente una veta de aquel complejo comunicacional que se expresa en todo el conjunto de modos de expresión de las culturas. Por eso es objetable la tesis de Picón Salas de que *la lengua española es el instrumento de identificación mayor y más válido; idioma e historia tienden un sentimiento de fraternidad que garantizan el futuro mundo hispanoamericano*. La lengua española no es ese

es ese instrumento de identificación válido al que se refiere Picón Salas.

Primero, es claro que cinco siglos no han sido suficientes para exterminar las lenguas aborígenes, para globalizar y lograr una cultura homogénea o por lo menos única; segundo, si eso fuera tal, las supuestamente existentes lenguas precoloniales serían suficiente para el estudio y la comprensión no solamente de aquellas culturas, sino de las comunidades mestizas contemporáneas. La pervivencia de las lenguas demuestra el difícil y largo proceso de mestizaje cultural, la imposibilidad de su desaparición total, y colabora -dando un instrumento más- al continuo estudio de las culturas precisamente porque son identificables debido a sus diferentes sistemas de lenguaje.

Crear que los particularismos de cada comunidad humana son una esencia que subsiste a través y a pesar de la multiplicidad compromete una visión sustancialista del mestizaje, de la que queremos alejarnos. Más bien, intentamos ubicarnos en el espacio de la modernidad, entendida ésta como una condición que se afirma en la pluralidad de propuestas para lo humano.

Siendo el lenguaje el código lingüístico universal, es decir la capacidad humana de ejercer la comunicación con otro, o el instrumento inmaterial del que goza el hombre para comunicarse; el ejercicio, la actualización o utilización del instrumento -que Saussure entiende como el habla- es la subcodificación del lenguaje que para Echeverría marca la identidad. Así, la lengua humana existe como evanescencia y por lo tanto también la identidad: *"Una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso en el que o bien gana su identidad o bien la pierde; mejor, en el que a un*

tiempo la gana y la pierde" (Echeverría en IM:60).

En *De la conquista a la independencia*, Picón Salas¹⁹ desarrolla una historia cultural, para a través de ella responder algunas interrogantes: cuál es el proceso de formación del alma criolla; cómo se forja la cultura hispanoamericana, qué ingredientes espirituales desembocan en ella, qué formas europeas se modifican al contacto del Nuevo Mundo, y cuáles brotan del espíritu mestizo.

La indagación sobre el espíritu, el alma, la psique refiere un tratamiento enteramente sustancialista, pretende definir una situación concreta por la vía de lo inmaterial. Esta lógica conduce indefectiblemente a la construcción de un endeble aparato gnoseológico que no soporta el peso de otras vertientes como las que produce la historia económica, por ejemplo. Las propuestas de verdad del esquema sustancialista niegan el cambio, se oponen al movimiento; por lo tanto, identidad y cultura no son entendidas como procesos en movimiento. De allí en adelante el camino es inverso: continúa con la indagación de la "*verdadera esencia*" e identidad americana, que aquí tratamos de evitar. Echeverría afirma (en IM:73) que la idea de mestizaje cultural como fusión de identidades culturales y como interpenetración de sustancias históricas ya constituidas deja fuera el núcleo de la cuestión: la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades.

Por otra parte, también hay que estar en desacuerdo con Henríquez Ureña cuando dice que la cultura colonial no fue un simple transplante de Europa, sino en gran parte una

obra de fusión, pero una fusión incompleta, porque no alcanzó a gruesos núcleos indios que hoy viven de supervivencias. *"Grave el caso, sí, el del indígena, o el del mestizo, que de la cultura europea no ha adquirido sino el idioma y si acaso la exigua vestimenta, pero que ha caído en la situación de proletariado, desconocida para la economía anterior a la conquista, tanto en las tribus de vida rudimentaria como en los "imperios" cuya minuciosa organización evitaba la indigencia. El problema de la América española es todavía su integración social"*¹⁹. También aquí existe una idea muy elemental de mestizaje como fusión, tratamiento *biologista* al fenómeno del mestizaje que resulta superficial, deja de lado todo el complejo cultural que en primera y última instancia define el modo de existencia.

Si bien el análisis del pensador dominicano es de 1945, su planteamiento supone que la mestización global es deseada, buscada y no espontánea, es decir que el proyecto colonialista de arrebato cultural beneficia a los americanos, tal vez porque les *dota* de una cultura mejor, por eso resulta lamentable que no a todos les hubiera llegado. Y según esta lógica, también la miseria actual de los indígenas se debe a que el mestizaje no les alcanzó.

Por el contrario, creemos que el modo de apropiación del concepto de mestizaje ha cambiado, está marginado de las propuestas teóricas de nacionalismo por la vía de la cultura, propias de finales del siglo XIX. Aunque antes y ahora el mestizaje es visto como un suceso irrevocable, lo que difiere es la distancia que deja de las dichas

¹⁹En op. cit., p.15.

²⁰Picón-Salas en op.cit., p.12.

propuestas en que la mezcla de razas proyectaba un futuro pacifista; más bien se reconoce ahora su conflictividad productiva.

Sin embargo, el mayor riesgo que corre el concepto de mestizaje se ha develado en este siglo, atribuyéndole un componente ideológico se ha intentado desarrollar una identidad postiza y en nombre de ella arrasar con todo. Los propios discursos indigenistas se han visto envueltos en esta falsa ideología, proyectada -en palabras de Espinosa- distinguiendo y enfrentando a las comunidades indígenas con las mestizas, como si fueran incompatibles.

Ante la necesidad de construir una nación "*civilizada*", la ideología del nacionalismo de los estados latinoamericanos ha construido también un concepto sustancialista del mestizaje, al creerlo capaz de forjar supuestas identidades latinoamericanas y de esa manera naciones mestizas; posiblemente fruto de la necesidad de reconocer en el hombre americano una identidad estática, todavía teniendo en cuenta la escala que diferencia "*indios*", "*mestizos aindiados*", "*mestizos puros*", "*mestizos blanqueados*" y "*blancos*".

Bajo la creencia de que el mestizaje es una síntesis armoniosa, sin conflicto, se ha fomentado una noción idealista del mestizaje perdiendo de vista que las sustancias que se encuentran (enfrentan) no se potencian, sino que la que domina ejerce su poder violentamente y al someter es sometida porque se trastoca.

En su crítica a la ideología del nacionalismo oficial latinoamericano, Echeverría sostiene

que la metáfora naturalista del mestizaje cultural describe el concepto como *"mezcla"* de rasgos de identidad heterogéneos que no se alteran sino adquieren otra apariencia; como *"injerto"* de una parte de una identidad en el todo de otra, que altera de manera transitoria los rasgos de la primera; o como *"cruce genético"* de una identidad cultural con otra que resulta en una combinación irreversible de las cualidades de ambas. No lo describe en su interioridad, *"como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego"* (Echeverría en IM:73).

Echeverría considera que la reflexión de los aspectos de la historia de la cultura relacionados con el mestizaje cultural debe superar la perspectiva naturalista y dar paso a los instrumentos y conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio de las formas simbólicas, tales como la ontología fenomenológica y la semiótica. *"Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un 'estado de código', entonces esa identidad puede mostrarse como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos [...] está, siendo hecha, transformada, modificada por ellos"* (Echeverría en IM:74).

El mestizaje como la única forma de existencia actual

Hemos dicho ya que el mestizaje cultural es la forma natural de existencia de las culturas, que éstas sólo existen en conflicto unas con las otras; que las señas de identidad cultural son el estado de código en que se presentan; y que en ello radica la

vitalidad de la cultura americana. Para esto el ejemplo de la Malinche siempre es útil:

"La figura derrotada de la Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del Otro y a la autodestrucción. Y recuerda al contrario que el "abrirse" es la mejor manera de afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano" (Echeverría en MAL:137).

El mestizaje es el único modo de existencia de las culturas, además porque hoy resulta muy difícil seguir sosteniendo que existan razas puras e incontaminadas ya sea por la "civilización" o por otras culturas. Es inútil seguir retrotrayendo las tradiciones azteca e inca como sustento de nuestras apreciaciones sobre lo indígena, como también resulta ocioso creer que el mantenimiento de las comunidades raciales europeas pueda lograrse a partir de una política. Las culturas originarias de las que derivan nuestras sociedades actuales ya no existen en cuanto tales, sólo existe lo que queda de ellas; dice Espinosa *"...creer que los 'indios' serranos actuales constituyen tipos puros e iguales a los indígenas anteriores a la presencia española, implica no sólo desconocer los procesos aculturativos que han protagonizado las poblaciones indígenas, sino hacer alarde de un antisociologismo que niega cualquier dinámica social y cultural a dichas colectividades, petrificándolas o inmovilizándolas en el tiempo" (Espinosa:27).*

Espinosa nos demuestra la dificultad que hay en distinguir lo indígena quichua de lo mestizo quichua en el caso ecuatoriano; dice que presentar las cosmovisiones quichua y mestiza como formas contrastativas y antagónicas no se compadece con la realidad: los elementos de la cosmovisión mestiza constituyen una versión matizada de los

elementos de la cosmovisión quichua (Espinosa:77) debido a que en los mestizos las concepciones, ideales, creencias y mitos, nociones sobre la existencia humana evidencian la subsistencia de una concepción vernacular precolonial y la incidencia determinante de la experiencia agrícola en su configuración.

En el caso de occidente, la problemática del mestizaje está relacionada con el desvanecimiento del modo eurocéntrico de concebir el mundo y la cultura. Hoy, el eurocentrismo queda sin efecto en la medida en que ya no existe un referente capaz de sostener el predominio racial de Europa; tal vez por eso se haya reforzado nuevamente este sentimiento en la etapa postmoderna²¹.

En fin, si el mestizaje es considerado el *modus vivendi* de la actualidad, puede también decirse que en él no hay ganadores ni perdedores si de cultura se trata: está visto que las culturas americanas se demorarán todavía algunos siglos en *seguir desapareciendo* por la arraigada memoria cultural que les protege de su extinción total; y que las razones por las cuales las culturas occidentales se han volcado al mundo

latino todavía persisten; que el alejamiento actual se debe al mestizaje, al vértigo de estar dejando de ser lo que fueron.

Este vértigo hace que el mestizaje sea visto como un progreso indeseable, tal vez porque significa una suerte de determinismo, de camino sin salida en el desarrollo de la humanidad, ésta la historia humana, no existe otra. Si es un proceso indeseable es

porque hay quienes no quieren mezclarse, que -ya dijimos- están arrebatados de miedo y de nostalgia por aquello que fueron; las grandes construcciones del imaginario occidental posiblemente hayan sobredimensionado la altura y el alcance real de la cultura de occidente. La Europa humanista, utopista, iluminada y protectora del mundo está desfalleciendo; entró en la carrera por el primer puesto con las otras potencias dentro y fuera del continente y perdió de vista sus cualidades primeras. Es esa Europa moderna-posmoderna, que busca recluirse en el recuerdo de su gloria, la que ve el mestizaje como el futuro indeseable e irrevocable. *"Las culturas del mundo periférico traerían en sus códigos el 'germen' del fracaso civilizatorio", por eso hay que protegerse del "contagio" maligno de esas culturas"* (Echeverría en IM:68).

Por eso la amenaza que significa el mestizaje, a la que se refiere Echeverría, radica en el (aparente) desvanecimiento de las fronteras culturales más profundas: Estados Unidos se debate ante la descontrolada situación y definición de su lengua oficial; se recrudece el pasado segregacionista en la Europa central y nuevos grupos van recreando el separatismo racial que se creía superado por las emblemáticas filosofías de la igualdad y la libertad.

Por el otro lado, se establece otra diferencia estructural entre la cultura europea y la cultura americana: los primeros se presentan al proceso de mestizaje por obligación y carentes de esa capacidad, los segundos lo hacen por elección y tienen la capacidad. Por eso, siendo la *"civilización"* una elección para los americanos, el mestizaje cultural resulta ser el mejor camino para protegerla: lo que explica al mismo tiempo la manera

²¹Como sostiene Echeverría en *Las Ilusiones de la Modernidad*, op. cit., p.62.

agresiva y temerosa en que existe.

La problemática identitaria en los mestizos andinos

El problema de la identidad puede ser analizado como consecuencia del mestizaje iniciado en el siglo XVI, cuando la "*elección civilizatoria*" de los americanos suponía el *blanqueamiento*, la distinción de lo *indio*.

Espinosa nos dice que el problema fundamental de la identidad cultural radica en la correspondencia entre el ser cultural (bagaje cultural genuino) y su conciencia (Yo grupal), presentes en una colectividad históricamente determinada (Espinosa:15). Esa colectividad es para nosotros la comunidad mestiza andina, es decir que las aseveraciones que hagamos son válidas para lo que se denomina los habitantes "serranos" de lo que constituyen hoy las tres naciones andinas con ascendencia indígena: Bolivia, Perú y Ecuador; aunque nuestras observaciones sólo alcanzan el caso ecuatoriano y el boliviano.

Existen dos vetas que se pueden explotar en el planteamiento de Espinosa. Por un lado, a quiénes se debe denominar mestizos; lo cual incluye una crítica a la antropología empírica que ha catalogado al grupo mestizo como confrontativo y contrastativo a los grupos indígenas, asumiendo por lo tanto que existen agrupaciones indígenas que no son mestizas; y por otro lado, el ocultamiento y negación de la procedencia indígena de la cultura mestiza.

Sobre lo primero, el origen de la confusión radica en la insistencia en el modelo escalonado que diferencia indígenas, mestizos y blancos; cual si fueran momentos de una evolución. Este intento de la antropología empírica carece de fundamento por dos razones principales. Primero porque lo que se quiere llamar indígena es una entelequia, una sustancia invisible que no tiene referentes históricos, sino míticos; todo lo que conocemos hoy de los grupos indígenas de América está intermediado por la escritura latina o por lo menos por el relato de algún indio letrado, o sea mestizo. Por lo tanto, no podemos pretender que lo que entendemos por indígena tenga alguna similitud con lo que fue lo indígena antes de la conquista. Segundo, el intento erróneo de distinguir lo mestizo de lo indígena acercando a este último más al blanco, es decir, considerándolo más blanco que indígena, no condice con la realidad; si observamos el conjunto poblacional ecuatoriano -lo mismo que el peruano y el boliviano- vemos con claridad que el grueso numérico está constituido por mestizos de ascendencia indígena, basados no en las señas raciales sino en el uso de las costumbres, que es lo que determina el mestizaje desde nuestro punto de vista.

Respecto al ocultamiento de la procedencia indígena en el mestizo, esto determina comportamientos que abordaremos más adelante, desde la problemática de la identidad y la construcción de formas o comportamientos barrocos tanto en el mestizo boliviano como en el ecuatoriano. La distinción voluntaria de los mestizos frente a lo "*indio*" a través de la negación de su bagaje cultural genuino -en el ámbito público- hace que renuncien a su autoestima, lo cual se puede catalogar como una *identidad étnica*

*negativa*²².

Esta imagen pública se construye en base a un repertorio cultural simbólico seleccionado: reafirma su diferencia con lo indígena y procura aproximarse a lo español y criollo; proceso que se evidencia en la selección del idioma castellano, la indumentaria occidental y la antroponimia hispánica. La oposición surge cuando en la esfera de lo privado cotidiano el bagaje cultural genuino se impone ante la imagen creada en lo público. *"Los mestizos viven un doble sistema de normas de comportamiento: en el ámbito privado se expresa la vigencia de una cultura de rasgos indígenas, mientras que en el ámbito público los mestizos asumen formas culturales occidentales dando lugar a un simulacro cultural"* (Espinosa:19).

Los cholos viscerales de Sanjinés

Javier Sanjinés presenta el problema identitario del mestizo boliviano haciendo referencia al nuevo actor de la sociedad boliviana que es el cholo. Analizando e interpretando una pintura, Sanjinés deriva primero en la discusión y planteamiento del *colonialismo interno* en que se halla inmerso este sujeto de la Bolivia contemporánea, y

²²Manuel Espinosa en *Los Mestizos Ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Editorial Tramasocial, Quito - 1995, p.18.

luego sus apreciaciones le conducen a formular aseveraciones finales que tomaremos en cuenta a continuación.

El ensayo de Sanjinés *Cholos Viscerales: desublimación y crítica del mestizaje* asegura que la pintura a la que aludimos²³ revela facetas de la cultura boliviana contemporánea de un modo tan persuasivo como los mejores estudios sociológicos; su primer acercamiento cognoscitivo a la acuarela es una percepción fenomenológica de la imagen, la que le lleva a suponer contenidos o propuestas ideológicas sobre la cultura boliviana. De los varios temas que Sanjinés descubre y expone a partir de la pintura, nos interesa el del cholo ligado al mestizaje y su conflictividad social.

Nos dice que mestizos y cholos son identidades en conflicto, pues como construcciones del lenguaje que son, las identidades son fruto de las relaciones históricas de poder a partir de las cuales los grupos oprimidos son llamados "*los otros*" por los grupos dominantes, que además son los únicos autorizados para autodefinirse. Esta historia de nominalización que luego se constituye en la acción y por lo tanto en el modo de ser y de vivir la vida, debe buscarse en el pasado colonial, cuando *los discursos estereotipados del racismo latinoamericano reforzaron las relaciones de poder basadas en las oposiciones entre lo criollo-blanco y lo cholo-indio*²⁴. Desde entonces y durante mucho tiempo indios y cholos fueron actores denigrados de la sociedad; dualismo que se cristalizó en la violencia con que generalmente se relacionaban las clases dominantes

²³Acuarela-papel del pintor cochabambino *Darío Antezana*, denominada "*Complicidad*", 1987, en: PINTURA BOLIVIANA SIGLO XX, Fundación BHN, 1989.

²⁴Ver *Cholos Viscerales: Desublimación y Crítica del Mestizaje*, Javier Sanjinés, en Debate Regional #21, Ediciones ILDIS, Cochabamba - 1996, p21.

dominantes con las poblaciones indígenas. Más aún, para Sanjinés esta violencia es la que preparó el camino a la rebelde resistencia que todavía hoy ejercen estos conjuntos poblacionales del país.

"La situación poco definida del cholaje como categoría social es parte de esta violencia enmascarada. Mestizos y cholos no pueden ser definidos exclusivamente en términos de raza, clase, etnicidad o de localización geográfica. Ambiguamente ubicadas, resultado de un complejo proceso de entrecruzamiento social, cultural y racial, ambas categorías aparecen muy temprano durante la Colonia" (Sanjinés:22). Pero el mestizaje fue resultado -además de las uniones matrimoniales- del proceso de movilidad social y cultural, a través de la adquisición de formas identitarias propias a los españoles; durante el siglo XVIII se sabe que aumentó enormemente la población mestiza en desmedro de la española, y como resultado de esta explosión se dio el denominativo de "*blancos*" a aquellos mestizos que habían logrado esa movilidad social en cuanto a costumbres y usos culturales. Una vez más, esto sirvió para que la conflictividad entre lo mestizo y lo cholo se fortalezca.

Más tarde, con el surgimiento del proyecto "*civilizatorio*" del mestizaje, los mestizos son tomados en cuenta como el corazón de la futura bolivianidad, momento histórico de nacionalismo que borraría todas las fronteras raciales y sociales hacia la construcción de una nación fuerte y equitativa. Estos discursos de la primera mitad del siglo XX intentan "*crear*" el hombre boliviano inexistente, y este prototipo es el mestizo-blanco, opuesto al mestizo-indio o -lo que es lo mismo- al cholo, del que *nada bueno se podía*

*esperar*²⁵.

Desde la revolución nacionalista de 1952, hasta nuestros días se ha intentado tratar el mestizaje como un armonioso "*melting pot*" de la diversidad cultural de la sociedad boliviana, al romper las estructuras oligárquicas con reformas profundas, para diluir la separación inabarcable entre mestizos y cholos, tanto en diferencias de raza como de clase (Sanjinés:25).

En fin, la pintura en cuestión representa para Sanjinés la desublimación del mestizaje, mostrando en sus entrañas el conflicto traumático de la sociedad boliviana: su no superado colonialismo interno; más aún, "*la imagen devaluada del indio y del cholo sería menos conflictiva si no estuviera reforzada por la actitud de auto-degradación del propio sujeto subalterno*" (Sanjinés:27).

Baste lo anterior para exponer el nivel de conflictividad en que se debate la sociedad boliviana en lo que respecta al tema del mestizaje y del cholaje, este último en una escala inferior por el componente peyorativo en su significación, por la supuesta mayor relación con lo indio que con lo blanco. Sin embargo, el estudio y análisis de la mencionada pintura deja en el aire -en este trabajo- una cantidad de otros aspectos dignos de mención en relación a las formas barrocas de comportamiento del sujeto andino contemporáneo, espacio específico de lo que hasta aquí hemos querido hacer.

Mencionemos nada más, ya que el lector puede remitirse al Anexo para observar la

²⁵Ver Javier Sanjinés, op. cit., p.25.

pintura, que las formas de los cuerpos, los volúmenes y los submundos internos que se aprecian en ella, siguiendo la ruta de Sanjinés y utilizando sus mismos instrumentos, nos muestran una serie de señas que nos permitirían estudiar las festividades y los rituales propios de la comunidad mestiza andina; más todavía, en relación al proceso digestivo -por ejemplo- que se ve en la pintura, Sanjinés se ha referido a una inhabilidad personal en el mestizo boliviano a concretar acciones vitales, esta (in)capacidad digestiva de los cholos reconocida como un bloqueo o estreñimiento en las tradiciones coloniales, lleva a Sanjinés a sugerir que su consumación depende de un acto volitivo de excretar los desperdicios con miras a constituir su nueva identidad.

Para nosotros, esta aseveración peca de contradicciones iniciales cuando supone que el cambio de estructuras tan profundas pueda depender de la volición de una comunidad que sólo existe en la teoría sociológica y que en lo real es inalcanzable. Conocidos los antecedentes históricos de la formación de estos conflictos de identidad en el amplio sector mestizo de la nación boliviana, creemos que la superación del bloqueo o estreñimiento en que se halla, depende también de la pronta asunción y convencimiento del mestizaje como forma creadora de vida, en que se disuelven las diferencias y en que la formación de identidades es inútil.

El mestizo ecuatoriano

Habíamos dicho que los mestizos viven un doble sistema de normas de comportamiento, en lo privado dan rienda suelta a una cultura de rasgos indígenas y en lo público asumen formas culturales occidentales. Este simulacro cultural supone la

existencia de un formalismo cultural, dice Espinosa citando a Fernando Tinajero, porque antes que los contenidos o significados se adoptan las formas o los significantes. Y en el caso del contexto andino ecuatoriano equivale al proceso de hispanización del indígena que comienza con la llegada de los españoles a América (Espinosa:20).

El proceso de hispanización tiene dos modalidades: una premeditada y espontánea, y otra forzada o compulsiva. En el siglo XVI se reconoce el fenómeno llamado peñadillización, en el siglo XVIII forasterismo y en los siglos XIX y XX se conoce con el nombre de cholaje o cholificación.

"Los indios llamados peñadillos y forasteros son indios que se autodespojan premeditamente de los signos externos de la identidad india, reemplazándolos por signos hispánicos, a la vez que pasan a desempeñar oficios y labores no prescritos para los "indios" . El fenómeno de cholificación se suscita una vez que el grupo mestizo se ha convertido en meta del ascenso sociocultural en reemplazo del grupo hispano-criollo[...] La peñadillización, el forasterismo y la cholificación, expresiones de un mismo proceso de occidentalización, resultan hechos premeditados y por consiguiente voluntarios en tanto estrategias asumidas para mejorar las condiciones sociales de vida" (Espinosa:23-24).

Sin embargo, además de ser éste un acto voluntario también es consecuencia de una imposición implícita, del hecho compulsivo de nacer de nativos y seguir siendo "indios"; la aculturación es una estrategia de supervivencia, pero también una salida forzada porque están obligados a adoptar formas culturales que no comparten, pues las reconocen en sus dominadores. El mestizaje (ecuatoriano o andino), como proceso

aculturativo de occidentalización, no termina con la adopción de formas culturales hispánicas, continúa en los mestizos con la adopción de otras formas culturales occidentales como efecto de una urbanización violenta y súbita. (Espinosa:29)

La comunidad mestiza ecuatoriana que nació primero del proceso de colonización, y por consiguiente de aculturación, posee un conjunto de tradiciones que son el resultado de la actualización y reelaboración de las experiencias vernaculares a partir de la adopción de experiencias exógenas (Espinosa:109). Este fenómeno de aculturación, estudiado hasta ahora como sincretismo, imbricación o yuxtaposición de elementos vernaculares y occidentales, debe ser asociado a un proceso de "*galvanización*", dado que el contenido vernacular aparece revestido de una pátina cultural hispánica, a la vez que los elementos exógenos adoptados han contribuido a reanimar o potenciabilizar los elementos autóctonos.

Los resultados o productos de este proceso, de permanente conflicto entre las formas, tiene también repercusiones en el orden psico-cultural de las personas, debido a la ruptura entre el ser cultural y su conciencia, es decir en el proceso alienativo. Este componente habita en el mestizo ecuatoriano, quien demuestra incapacidad por reconocer su ser cultural, parte de un punto de vista exógeno para verse a sí mismo, y de esta manera niega su origen indígena al mismo tiempo que rechaza el contenido indígena de su bagaje cultural genuino. *"Este proceso alienativo implica profundos trastornos psico-culturales que se expresan en una serie de conductas y predisposiciones adquiridas y configuradas durante el desarrollo histórico de la*

comunidad mestiza nacional, que han dado lugar a una idiosincrasia²⁶ patológica" (Espinosa:229).

Dado que el mestizaje es una situación comunicativa que se percibe en un comportamiento, en una obra culinaria, en una pintura, etc., nos interesa establecer -en términos semióticos- cuáles son las particularidades de estas formas barrocas en el mestizo; los ejemplos son innumerables, pero la figura del "*chulla*" quiteño se presenta muy útil para analizar la problemática identitaria, que se constituye en este caso en el origen de tan peculiar personaje de la sierra ecuatoriana.

La negación del origen indígena produce una conducta de simulación que se demuestra en acciones que intentan asumir una forma de ser que no corresponde con la naturaleza racial y cultural del sujeto que la protagoniza; esta simulación, sin embargo, resulta muy evidente, el fingimiento es visible. Espinosa dice que la simulación indica la baja concepción de sí mismo pues asume las concepciones subestimantes de su colonizador (del blanco) acerca de los indios; el resultado es un sentimiento de vergüenza étnica, que se intenta borrar imitando al blanco, que a su vez es quien lo ha minimizado. La cadena continúa en la medida en que el *blanqueo* se convierte en una obsesión para el mestizo, "*y para lograrlo acudirá a los mecanismos de simulación más variados, estratégicos unos, patéticos y ridículos otros[...]* En el caso del "*chulla*" la conducta *simulacionista adquiere cierta connotación creativa"* (Espinosa: 239).

²⁶El término idiosincrasia es utilizado por *Espinosa* en el sentido que lo emplean los psicólogos sociales, para denominar el "carácter nacional" formado por un conjunto de elementos psicológicos adquiridos en los miembros de una colectividad cultural específica (Nota de Espinosa en ME:229).

El chulla hace de la simulación su estilo de vida, demostrando un falso lujo y falso linaje, presentándose como descendiente de español. También se considera al chulla un personaje tragicómico, pues al mismo tiempo que representa el arribismo, la audacia y el humor, se exhibe como un ser desgarrado y resentido, es decir un fracasado en el ocultamiento de su identidad indígena, puesto que la estructura social le cerrará el paso a sus pretensiones de ascenso social, *"arruinándose y desvaneciéndose en una bohemia desarreglada y en un burocratismo sin figuración"*²⁷.

Los ejemplos del cholo boliviano y del cholo ecuatoriano -aunque visitados desde perspectivas muy diferentes- nos demuestran que el problema identitario persiste a causa de la negación del origen indígena de sus prácticas culturales, del ocultamiento de su ser individual en la actividad cultural tanto privada como pública y, en definitiva, de la ambigüedad en que se desenvuelve cotidianamente, fruto de la inseguridad que le causa el desapego consciente y deliberado de sus tradiciones, al mismo tiempo que el apego inconsciente y permanente a su bagaje cultural. Todo esto, plasmado en formas de comportamiento, hace de él un sujeto despreciado por el resto de la población que se encuentra por encima en la escala social, y produce el desprecio de sí mismo en las ocasiones en que se reconoce no blanco.

²⁷Espinosa en ME:242, citando a Eduardo Kigman (comp.) *Las ciudades en la Historia*, Quito - 1989.

PALABRAS FINALES

" Si la recordación de la Conquista y la Encomienda ha llevado a repudiar la porción de nuestro propio ser que tiene sus orígenes en el mundo occidental, la toma de conciencia de que también venimos de los grandes humanistas que se volvieron nuestros con su acción y pensamiento, abre la mejor de las puertas a la reconciliación, no ya sólo con lo hispánico, sino, sobre todo, con lo que inevitablemente somos."

Miguel León Portilla

Iniciamos esta investigación preguntándonos por el sentido de la identidad latinoamericana; pretendíamos indagar en qué consiste la singularidad, la mismidad, la identidad de América Latina; pronto descubrimos que buscábamos una esencia perdida e inescrutable, más bien teníamos frente a nosotros una infinidad de formas de la cultura latinoamericana que hablaban por sí solas. Nuestro sentido de búsqueda cambió hacia la comprensión de esa variedad y desorden de lo que cada cultura de América ofrecía en siglos de historia de mestizaje. Así, reunido y revisado el corpus -centrado principalmente en la conquista de América- supimos que el alcance y dominio de la categoría mestizaje requería ser replanteado en un nuevo estatuto teórico, para lo cual había que des-ideologizar la categoría. Allí, iniciamos el trabajo de investigación.

Las conclusiones a las que llegamos son de tipo crítico y propositivo. En el primer caso debemos decir que es necesario rechazar definitivamente todo sustancialismo en la definición de la identidad latinoamericana, que la única identidad posible se demuestra en la singularidad de la cultura, en su fijación en el mestizaje como un *proceso de eterna creación de formas*: la singularidad de lo latinoamericano consiste en su entrega permanente a la mestización. Otra constatación es que este proceso de mestizaje no ha logrado sublimar en identidades, por ello la búsqueda de las identidades no es posible porque éstas no son estáticas, no son "atrapables", sino evanescentes. *Identidad latinoamericana en vilo*, dice Echeverría, no sustancializada, en pleno proceso de mestizaje, que se adecúa al carácter evanescente de toda identidad.

Al formalizar nuestro planteamiento sobre un nuevo estatuto de la categoría mestizaje, aprendimos que éste sólo es posible en la medida en que se hace una lectura crítica de la historia colonial, y en la medida en que las teorías y tesis utilizadas son compatibles en su visión de la conquista, del indio, de la otredad, e incluso de la historia.

El resultado de este trabajo es una reflexión epistemológica de la categoría mestizaje en relación a la problemática actual. En el transcurso vimos que existe una línea de continuidad sobre este proceso, que nos permite decir que el mestizaje ha sido siempre lo mismo: un enfrentamiento conflictivo entre comunidades sociales opuestas que buscan devorarse una a otra, y en que ambas sufren el cambio dando lugar a una versión distinta a las originales.

Consideramos que el mestizaje no debe ser entendido como un proceso evolutivo sino más bien como un proceso de eterna repetición, estamos siempre en el nivel elemental de mestizaje, del que no hemos logrado salir porque nuestro proyecto de modernización no llegó a consolidarse. Podría decirse que todos los intentos de modernización han fracasado: el del siglo XVII se destruye con el despotismo ilustrado europeo; una vez en América el despotismo ilustrado, se destruye como proyecto porque empieza a delinearse la independencia; el tercer intento de modernización es la independencia que se frustra con el surgimiento de la idea de los estados nacionales; la formación de estados nacionales fracasa porque se cree que los países americanos pueden convertirse en naciones industriales, con un capitalismo nacional, pujante y autocentrado. La actual crisis del modelo capitalista nos demuestra que tampoco este intento resultó. Si confiamos en esta lógica, podremos comprender por qué estamos siempre en un primer nivel, comenzando, rezagados respecto a "la historia".

Tenemos la herida abierta desde hace mucho, y seguimos intentando sanación por el lado falso de nuestro ser: el no reconocimiento de nuestra realidad mestiza. El mestizaje es el modo natural en que existen las culturas de nuestro tiempo, sólo hay que reconocerlo; no exige ningún esfuerzo pues ocurre fuera de la conciencia, de un modo totalmente natural y espontáneo, cada vez que se enfrentan modos opuestos de vivir la vida.

Las conclusiones de tipo propositivo nos conducen, primero, a una explicación de lo que es la identidad cultural. Nuestras observaciones nos conducen hacia la determinación de que la categoría mestizaje está directamente relacionada con la de identidad, que ésta existe plenamente cuando es puesta en peligro, es decir, cuando se confronta a otras identidades y al invadirlas se deja invadir; lo mismo sucede con el mestizaje de las formas culturales: cada una de las partes se somete al otro al mismo tiempo que lo somete, ambos se transforman. Identidad y mestizaje son en cuanto se ponen en riesgo.

El mestizaje es un encuentro que genera formas, que son en este contexto las formas del barroco: lingüísticas, religiosas, de vestido, comida, etcétera, formas que calificamos como barrocas por razones de la historia de la cultura (o de la historia del arte).

Vemos también que el mestizaje como proceso existente, se presenta siempre en estado latente y su propiedad principal es ser inextinguible ya que el movimiento vital de las culturas supone la crisis permanente, y es allí precisamente donde el mestizaje surge como un modo de resolver la vida, enfrentándose a la crisis de la otredad. Es también un proceso irreversible porque es productivo, cada nuevo evento es origen del próximo. En el proceso del mestizaje no es posible buscar el inicio sino el resultado.

Al analizar la historia del mestizaje observamos que América Latina sabe cómo convivir con el otro, que los pueblos americanos han dejado enseñanza o ejemplo de adaptación a las situaciones culturales cambiantes. Esto se contrapone a aquellas culturas que siguen aferradas a la política del apartheid cultural, que en este fin de siglo está en total crisis civilizatoria. América Latina es creativa, sabe cómo crear formas, como estar abierta al proceso y no reprimirlo; tal vez por eso es que se califica al mundo latino de *cursi*, por su falta de miedo a la pérdida de tiempo en la repetición permanente de lo insustancial; el latinoamericano parece tener una capacidad singular en procurarse el disfrute de la vida incluso allí donde hay muy pocas condiciones de hacerlo.

Es posible, entonces, que pueda plantearse que el mestizaje sea propio de las sociedades americanas, pues se constituye en un sistema totalmente opuesto al apartheid. Surge como alternativa creativa para solucionar toda crisis cultural, que en el impacto se da condiciones para generar frutos, en un proceso permanente de recreación de las formas vitales y culturales. Elegimos pensar el mestizaje como Echeverría nos lo propone: como el único lugar de encuentro de occidente con el resto del mundo; allí donde habita sólo el desencuentro, la negación absoluta y recíproca de los contrarios, surge el mestizaje como ambiente propicio donde se entabla el diálogo.

Analizada la crisis civilizatoria por la que pasa la sociedad contemporánea, la única respuesta que se divisa parece ser la de la construcción de un ethos barroco, un espacio para morar en una modalidad postcapitalista, donde se diseñe un modelo particular regido por la asunción y la vivencia del mestizaje.

BIBLIOGRAFIA

Arciniegas, Germán. *América, Tierra Firme y otros ensayos.* Caracas, Biblioteca Ayacucho Núm.158, 1990.

Arrom, José Juan. *Imaginación del Nuevo Mundo.* México D.F., Siglo XXI Editores, 1991.

- Ed. *Hernán Pérez de Oliva, Historia de la Invención de las Indias,* México D.F., Siglo XXI Editores, 1991.

Beuchot, Mauricio. *La Querrela de la Conquista, una polémica del siglo XVI.* México, D.F., Siglo XXI Editores, 1992.

De Las Casas, Bartolomé. *Obra Indigenista.* Edición de José Alcina Franch, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Echeverría, Bolívar. *Las Ilusiones de la Modernidad.* México, Editorial UNAM - El Equilibrista, 1995.

- "Malintzin, la lengua", en *La Malinche, sus padres y sus hijos.* México D.F., Facultad

de Filosofía y Letras, UNAM, 1994. (pp.129-138)

- Comp. *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*. México, D.F., Editorial UNAM - El Equilibrista, 1994.

Esch Jakob, Juliane. *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz, Editores Hisbol, 1994.

Espinosa, Manuel. *Los Mestizos Ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito, Editorial Tramasocial, 1995.

Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

Lafaye, Jacques. *Los Conquistadores*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1978.

- *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1995.

León-Portilla, Miguel et.al. (eds.), *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, Tomo 1: Imágenes Interétnicas, y Tomo 3: La Formación del Otro. Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1993.

Maravall, José Antonio. *La Cultura del Barroco*, Barcelona, Editorial Ariel, 1996.

Paz, Octavio. *Colección: El Laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El Laberinto de la Soledad*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1981.

Picón-Salas, Mariano. *De la Conquista a la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sanjinés, Javier. *Cholos Viscerales: Desublimación y Crítica del Mestizaje*, en Debate Regional #21, Cochabamba, Editorial ILDIS, 1996.

Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América, el problema del otro*. México D.F., Editorial Siglo XXI, 1995.

- *Nosotros y los Otros*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1991.

- "*La Conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones*", Tzvetan Todorov, Ignacio Bernal y Octavio Paz, en Vuelta Número 191, México, D.F., Octubre de 1992.