

El barroco: forma religiosa del mercantilismo colonial y objeto del deseo

*Baroque: a religious form of colonial
mercantilism and an object of desire*

*O barroco: forma religiosa do mercantilismo
colonial e objeto de desejo*

Valeria Coronel

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador)
Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0001-7984-051X>

<https://doi.org/10.29078/procesos.n59.2024.4753>

En su tesis sobre el *ethos* barroco, Bolívar Echeverría retornaba a un asunto clásico de la teoría crítica. El *ethos* del barroco se destacaba por una forma no instrumental de poética y emotividad frente al hecho capitalista. Como Benjamin, quien destacaba el *trauerspiel* del barroco, Echeverría veía en tal poética una negación que sugería una ruta emancipatoria. Esta contrastaba con la racionalidad instrumental surgida del protestantismo descrito por Max Weber.

A inicios de la década del 90, en FLACSO Ecuador participamos varios de los autores de un dossier en el seminario que puso en diálogo la investigación histórica con los giros de la teoría social y del lenguaje contemporáneos. Mi aporte a esa discusión inició por situar en la coyuntura contemporánea el debate teórico en cuestión. La pregunta sobre “otras modernidades” debía entenderse en el tiempo bisagra de la globalización capitalista y el giro igualmente global del posmodernismo. El posmodernismo celebraba la cultura mientras declaraba el fin del relato democrático, en parte como efecto de la influyente obra de Michel Foucault. Del desplazamiento de lo político se desprendía la búsqueda de la etnicidad multiculturalista y de la religión como rutas culturales emancipatorias.

Mi aproximación al archivo en el marco de este debate gira en torno a la religiosidad en el momento de expansión del mercantilismo colonial. La propuesta se vio nutrida por la escuela de los modos de producción en América

Latina, la cual había mapeado una compleja conjugación de nichos sociales marcados heterogéneamente por formas sociales modernas y neoarcaicas que se articulaban en una estrategia compleja de producción de la mercancía dinero en el mercado interno colonial.¹ En este marco, el problema religioso, lejos de ser tratado como un modo de ocultamiento, fue abordado como un entramado de dispositivos que organizaban categorías sociales particulares conmovidas por la expansión del mercantilismo. Los múltiples dispositivos culturales desplegados por el barroco traducían de nuevos modos la diferencia colonial en una sociedad atravesada por un fenómeno de gran movilidad social y expansión mercantil.² El barroco habilitaba representaciones colectivas sin precedentes, integraba prácticas surgidas de la informalidad en un horizonte común de salvación y dotaba de sentidos morales a la circulación, la territorialidad y la temporalidad.

Entre los años 1995 y 1997 pude estudiar documentación jesuita en Quito y Bogotá, incluyendo manuales para la construcción de la imagen religiosa mariana, especialmente asociada con grandes santuarios e históricas plazas de mercado como el Quinche y Chiquinquirá. En estas fuentes pude observar los conceptos asociados a la imagen mariana como justicia alterna o abogada que podían disolver las sanciones impuestas por la ley para dotar a la comunidad de otra ley moral capaz de ver y regular un mundo oculto. La historiografía jesuita, junto con documentos sustantivos del derecho canónico quiteño, me permitieron acceder a detalles sobre la relación entre prácticas religiosas, administración de bienes temporales y regulación de relaciones sociales. Algunos de esos impresos sistematizan parte del *Monumenta Histórica Jesuita*, particularmente las Cartas Annuas de Quito y Nueva Granada, que permitían ver las representaciones y prácticas en torno a la moral que se introducía en cada uno de los nichos sociales intervenidos por la Compañía y cómo eran articulados en la estrategia global de la Compañía de Jesús.

El modo de integrar a los indios ladinos de los mercados urbanos, de administrar las haciendas y sus poblaciones, de las congregaciones de nobles y esclavos, de conectar las misiones amazónicas con los grandes mercados del mundo, de regular la violencia entre sujetos de distinto estatus, del ritmo litúrgico de la producción obrajera y de los cantos religiosos en el trabajo indígena; de todos estos experimentos daban cuenta esas memorias religiosas. Mis estudios propusieron que la religiosidad barroca aportaba con la forma de cada espacio de la trama heterogénea que constituía el mercado interno

1. *Modos de producción en América Latina*, ed. por Juan Carlos Garavaglia (Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1986 [1973]).

2. Karen Powers, "The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intra-ecclesiastical Struggles and the Politics of Migration", *Hispanic American Historical Review* 75, n.º 1 (1995): 31-56.

colonial y apostaba por su articulación global. Era un ejemplo de lo que se ofrecía a la élite criolla desde la región. El derecho canónico quiteño, que se inscribe en la escuela del contractualismo de Salamanca, apuntaba a la regulación moral de vínculos sociales sirviendo como referente y asociado a los manuales de confesión dedicados a sujetos de distintos estatus sociales tradicionales y emergentes.³ Los pasajes dedicados a la descripción de cómo debían darse los intercambios de bienes y doctrina con distinta calidad de sujetos, y cómo debe realizarse la mercancía, fueron coleccionadas con otras fuentes que muestran modos de contabilidad racional.⁴

De mi tesis original se desprendieron varias publicaciones. En un estudio sobre la obra histórica del jesuita Giovanni Anello Oliva observé el desplazamiento del relato renacentista sobre la monarquía universal por otro sobre los jesuitas y el barroco, como fuente para procesar las prácticas de violencia e informalidad surgidas de la conquista y ofrecer al poder criollo un relato de hegemonía.⁵ En un texto posterior, dedicado a la escuela del contractualismo jesuita en Quito, observé cómo obispos y doctrinas promovían la idea de la libertad natural de los indios al tiempo que se difundía la noción conciliar del origen de la soberanía monárquica, con lo cual se habilitaba un despliegue cultural en torno a la idea de una comunidad salvífica. La visibilidad inspirada en esta filosofía habla de la virtud en los lazos clientelares y patriarcales constituidos por sujetos emergidos de la movilidad en tanto estos fueran representados y regulados por la moral. Mediante congregaciones, ejercicios confesionales y penitenciales se forjaban sujetos de distinta calidad que podían aspirar a la virtud y se ofrecían representaciones, incluso formas de drama colectivo que, mediante influyentes mecanismos retóricos, incidían en la puesta en escena de Quito como una comunidad política salvífica que transfiguraba sujetos excluidos en los más legítimos y afectuosos súbditos de la monarquía española bajo la hegemonía criolla.⁶

El barroco pudo desplegar un repertorio de dispositivos culturales que permitieron traducir y regular relaciones sociales definidas como vínculos contractuales, cargadas de sentidos afectivos y orientadas a fines. Los vínculos, objetos de regulación moral, cubrían a los sujetos de deberes y derechos.

3. Iván Machado de Chaves, *Perfeto confessor y cura de almas*, vol. 2 (Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1641).

4. Valeria Coronel, "Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial" (tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 1997), <http://hdl.handle.net/10469/117>.

5. Valeria Coronel, "Quitumbe: de la narrativa contrarreformista a la genealogía regional de Manco Capac", *Revista Quitumbe*, n.º 10 (junio 1996): 31-71.

6. Valeria Coronel, "Arqueología de un cuerpo moral sin Estado: representaciones y prácticas éticas en el gobierno interno criollo", *Memoria y Sociedad*, n.º 4 (2000): 113-133.

La imagen de la ciudad de Quito en el teatro moral de la semana santa forma parte de estos repertorios.⁷

En un texto dedicado a la superposición entre la figura del mercado y del santuario mariano reconstruyo una territorialidad que se desplegaba bajo la forma de la economía de la salvación. Destaco cómo estos santuarios, al contrario de lo propuesto por De Certeau para la geografía religiosa francesa,⁸ no eran espacios de repliegue místico sino ejes de una territorialidad que habilitaba la circulación cultural y mercantil entre Quito, su entorno andino amazónico y el Pacífico, articulando una amplia región que incluía el suroeste de Nueva Granada.⁹

En un texto dedicado al modo en que el barroco incidía en resemantizar la diferencia colonial observo emerger el discurso de una nueva idolatría a partir de la tensión que representaba la apropiación popular de los instrumentos de integración religiosa. La idolatría no estaría ya identificada con antiguos cultos sino con el “apego” a bienes materiales por parte de los indios contruidos como ajenos a la episteme de la representación, es decir, privados de diferenciar medios de fines. La reacción aplazaba la realización de la promesa del barroco y expandía un discurso pesimista sobre la eficiencia de los instrumentos de virtud. La crisis colonial vino acompañada de aspiraciones de integración e intentos por reforzar la segregación que mostraron su tensión en el propio lenguaje del barroco, más aún tras el giro introducido por las reformas borbónicas que llevaron a los levantamientos del siglo XVIII.¹⁰ La idea de una comunidad política mística integradora fue invocada por comunidades y plebe para impedir nuevos ciclos de segregación, pero resultó duramente reprimida y seguida por décadas de contrainsurgencia, impidiendo incluso que la ilustración española-americana pudiera transitar al constitucionalismo monárquico.

7. Valeria Coronel, “Quito babilónico, derecho milagroso y teatro redentor: traducción del mercado colonial en las imágenes religiosas”, *Nawi: Arte, Diseño, Comunicación*, n.º 6 (2022): 119-134; Valeria Coronel, “Los enigmas de la ascética carmelita para el barroco quiteño y el museo en el ejercicio de los derechos culturales”, en *10 años del Museo del Carmen* (Quito: Fundación Museos de la Ciudad, 2024), 8-11.

8. Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1994).

9. Valeria Coronel, “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo”, en *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*, ed. por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, 2007), 187-225.

10. Valeria Coronel, “Pensamiento político jesuita y el problema de la diferencia colonial”, en *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito* (Quito: FONSA, 2008), 127-165.

Sobre la base de este trabajo apuntalé mi crítica a la teoría posmoderna sugiriendo que la utopía colonial, junto con la nostalgia cultural del fascismo, constituyeron fuentes de la ideología contemporánea.¹¹ En una publicación reciente, en conjunto con Luciana Cadahia, identificamos cómo resuenan, en el giro decolonial, la filosofía contemporánea y la utopía colonial de una etnicidad exenta de las contradicciones de la modernidad.¹² Mi actual proyecto, que contrasta las tradiciones críticas de la modernidad con el posmodernismo, vuelve inevitablemente sobre el doble legado del barroco.

BIBLIOGRAFÍA

- Certeau, Michel de. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- Coronel, Valeria. "Arqueología de un cuerpo moral sin Estado: representaciones y prácticas éticas en el gobierno interno criollo". *Memoria y Sociedad*, n.º 4 (2000): 113-133.
- . "Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista". En *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, compilado por Catherine Walsh, 243-266. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2003.
- . "Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial". Tesis de maestría. FLACSO Ecuador. 1997. <http://hdl.handle.net/10469/117>.
- . "Los enigmas de la ascética carmelita para el barroco quiteño y el museo en el ejercicio de los derechos culturales". En *10 años del Museo del Carmen*, 8-11. Quito: Fundación Museos de la Ciudad, 2024.
- . "Pensamiento político jesuita y el problema de la diferencia colonial". En *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, 127-165. Quito: FONSA, 2008.
- . "Quito babilónico, derecho milagroso y teatro redentor: traducción del mercado colonial en las imágenes religiosas". *Ñawi: Arte, Diseño, Comunicación*, n.º 6 (2022): 119-134.

11. Valeria Coronel, "Familiares ocultos del discurso posmoderno sobre la cultura: utopía colonial y nostalgia fascista", en *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, comp. por Catherine Walsh (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2003), 243-266.

12. Valeria Coronel y Luciana Cadahia, "Volver al archivo: de las fantasías decoloniales a la imaginación republicana", en *Teorías de la república y prácticas republicanas*, ed. por Macarena Marey (Barcelona: Herder, 2021), 59-98.

- . “Quitumbe: de la narrativa contrarreformista a la genealogía regional de Manco Capac”. *Revista Quitumbe*, n.º 10 (junio 1996): 31-71.
- . “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo”. En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*, editado por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 187-225. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico, 2007.
- , y Luciana Cadahia. “Volver al archivo: de las fantasías decoloniales a la imaginación republicana”. En *Teorías de la república y prácticas republicanas*, editado por Macarena Marey. Barcelona: Herder, 2021.
- Machado de Chaves, Iván. *Perfeto confessor y cura de almas*. Vol. 2. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1641.
- Modos de producción en América Latina*, editado por Juan Carlos Garavaglia. Ciudad de México: Cuadernos de Pasado y Presente/Siglo XXI, 1986 [1973].
- Powers, Karen. “The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intra-ecclesiastical Struggles and the Politics of Migration”. *Hispanic American Historical Review* 75, n.º 1 (1995): 31-56.