

La temporalidad después del fin¹

GARCÍA-BRYCE, A. (2024). *Experiencing Time in the Early Modern Hispanic World. After Apocalypse*. Nueva York, Routledge, 182 pp.



Guillermo Ignacio Vitali

Instituto de Literatura Hispanoamericana-ILH, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

¿Cómo reimagina el tiempo la modernidad temprana? Y, más precisamente, ¿de qué manera los escritores y escritoras cristianos de los siglos XVI y XVII sintieron el tiempo vivido e intentaron aprehender su mutabilidad en el mundo hispánico e hispanoamericano? Ambos interrogantes, de gran interés y complejidad para la crítica, guían la investigación de Ariadna García-Bryce en su libro *Experiencing Time in the Early Modern Hispanic World. After Apocalypse*,² con una novedosa perspectiva que coloca las formas de la religiosidad católica en el centro de la discusión sobre la redefinición del tiempo. Esta decisión le permite distanciarse, desde el comienzo, de trabajos pioneros como el de Jacques Le Goff (1960), antecedente que parecería insoslayable, pero cuyas observaciones sobre la conciencia temporal moderna, al privilegiar los efectos secularizadores del reloj mecánico, desatienden la injerencia de la cosmovisión cristiana (con su ciclo de rituales y su calendario litúrgico) en los cambios sobre la percepción del tiempo. De este modo, el nuevo enfoque deja de lado la pretendida rivalidad entre la temporalidad mecánica del reloj y el carácter sagrado del tiempo de la religión para concentrarse, en su lugar, en sus puntos de contacto y mutua influencia.

A su vez, García-Bryce toma distancia de otros estudios que, aunque clásicos en la materia, consideran el mundo hispánico como un espacio periférico de la modernidad, y restituye su centralidad en la configuración incipiente de una subjetividad moderna mediante el análisis exhaustivo de siete textos provenientes de España y México colonial: los *Ejercicios espirituales* (1541) de San Ignacio de Loyola (capítulo 1); el *Libro de la vida* (1588) de Santa Teresa de Ávila (capítulo 2); la *Historia eclesiástica indiana* (1595) de fray Jerónimo de Mendieta, el *Comentario al Libro del Apocalipsis* (1586) de Gregorio López y *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López* (1613) de Francisco Losa (capítulo 3);

Paraíso Occidental (1684) de Carlos de Sigüenza y Góngora (capítulo 4) y el poema “Primero sueño” de Sor Juana Inés de la Cruz (capítulo 5). Si bien se trata de un corpus que ha recibido, mayormente, la atención de la crítica, el examen de la formación de un sujeto moderno a partir de la experiencia del tiempo (y no según su relación con el espacio) constituye una propuesta original que actualiza y enriquece las lecturas previas sobre estos textos. Porque, por añadidura, la investigación integra otras tantas reflexiones pertinentes, como los aportes de Reinhart Koselleck (2004) sobre la aceleración del tiempo durante la modernidad o los de Paul Ricoeur (2000) en torno a la memoria, al igual que la diferencia entre *Chronos*, *Kairos* y *Krisis* elaborada por François Hartog (2022), de quien también toma dos términos específicos: “temporality” [temporalidad] y “temporal regime” [régimen temporal] (Hartog, 2015), los cuales destacan la aprehensión subjetiva del tiempo y sus cambios de acuerdo a las circunstancias culturales y geopolíticas.

En cierto modo, parafraseando la terminología kantiana, si acordamos que el tiempo es condición de la experiencia (Kant, 2009: 102), entonces aquí la temporalidad, es decir, la forma en que el sujeto cristiano comprende e internaliza su relación con el tiempo (divino y humano) es condición de y se manifiesta en la escritura. En el marco del catolicismo, como bien advierte García-Bryce (4), la experiencia del devenir temporal cuenta con una referencia canónica inaugural e ineludible: el tan mentado *conundrum* agustiniano sobre la naturaleza del tiempo y su definición imposible, así como la radical separación entre la temporalidad del ser humano y el carácter eterno (por fuera del tiempo) de la divinidad. La riqueza conceptual y literaria derivada de estos problemas filosófico-teológicos, expresados por San Agustín en sus *Confesiones*, funciona como un contrapunto constante en los sucesivos análisis del corpus y permite atender a la particular manera en que los escritores y escritoras escogidos resignificaron en sus textos la renegociación de los límites entre la eternidad divina y las ataduras terrenales del individuo.

1 Esta reseña nace de la presentación del libro de García-Bryce realizada en el Instituto de Literatura Hispanoamericana, cuya grabación se encuentra disponible en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/live/V8Y0uJPuZE?si=QwrK_G-Kw77lZeaX [consultado: 1-3-2025].

2 Las traducciones del texto original en inglés son propias.

Ahora bien, ¿cuál es el punto de contacto dentro de una selección de textos que participan de tan variados géneros como el libro de ejercicios, el relato biográfico y autobiográfico, el comentario bíblico, la poesía, la crónica religiosa y la narración historiográfica? Si atendemos a la pintura *Finis Gloriam Mundi* (1670-1672) de Juan de Valdés Leal, que García-Bryce (20-22) examina en la introducción junto a otros cuadros significativos de la época, vemos un cuerpo fenecido en el centro de la escena que recuerda el implacable paso del tiempo para el ser humano. En el caso de las fuentes seleccionadas, también encontramos un cuerpo que juega un papel central pero, al contrario de aquella imagen, no se trata del cuerpo inerte y en estado de descomposición que evoca el tópico del *memento mori* barroco, sino del cuerpo vivo y polisémico de Cristo, corporalidad terrena y a la vez eterna, cuya vida, muerte y resurrección suponen un orden cronológico que trasciende las eras y abre un abanico de nuevas formas de sentir y comprender el tiempo en la tradición de la *imitatio Christi* y la *devotio moderna* del Renacimiento. Al tomar la figura del Hijo como modelo de conducta cristiana en la tierra, la imitación de Cristo fue decisiva, en los albores de la modernidad, para la construcción de un sujeto espiritual capaz de resignificar la indeterminación temporal derivada tanto de la conciencia de la finitud de la existencia humana como del final apocalíptico del mundo profetizado en la Biblia. En palabras de García-Bryce:

I take into account the sense in which the imitatio Christi tradition, tied as it is to the practice of ongoing self-interrogation, invites a considerable level of affective and intellectual license, such that there is a wide spectrum of ways of interiorizing a Christocentric temporal regime: from those privileging eschatological rupture to those seeking to locate it squarely in the kingdom of this world. (11)

[Tomo en cuenta el sentido en que la tradición de la *imitatio Christi*, ligada a la práctica de la continua autointerrogación, propicia una gran licencia afectiva e intelectual, de modo que existe un amplio espectro de formas de interiorizar un régimen temporal cristocéntrico: desde quienes privilegian la ruptura escatológica hasta aquellos que buscan ubicarlo directamente en el reino de este mundo.]

En diálogo permanente con esta tradición como punto de referencia, García-Bryce indaga entonces las diversas adaptaciones de las concepciones cristocéntricas de la existencia en los textos del corpus, con una premisa certera: “*more than simply an instrumental act, the putting of events into words itself creates a sensed*

unfolding of temporality” (29) [más que un acto puramente instrumental, la puesta en palabras de los acontecimientos crea en sí misma un despliegue sensorial de la temporalidad]. A su vez, las hipótesis sostenidas en cada uno de los capítulos son retomadas en los demás y se entrelazan armónicamente, a la manera de una caja de resonancia que, siguiendo la metáfora apuntada en el epílogo que piensa la percepción del tiempo como cuerdas de guitarra que precisan una afinación constante (157), deja oír las similitudes y diferencias de tonalidades entre los distintos esfuerzos por ajustar, en la escritura, la experiencia cabal del tiempo vivido con la idea abstracta que intenta definirlo.

En el primer capítulo (“*Embracing Clock Time in Loyola’s Spiritual Exercises*”), García-Bryce demuestra cómo San Ignacio inaugura un nuevo régimen temporal que hace del tiempo un instrumento de salvación personal para el individuo y cuyos alcances pueden rastrearse, incluso, en concepciones posteriores como la *durée* de Henry Bergson. A través del método de autococonocimiento desarrollado en los *Ejercicios Espirituales*, el “*Ignatian subject*” [sujeto ignaciano] no abandona el tiempo terrenal, sino que incorpora a la divinidad en su existencia a partir del vínculo con la vida y el cuerpo de Cristo. Esta disciplina implica un uso performativo de la memoria por parte del iniciado, que debe evocar el recuerdo de las actividades diarias del Hijo a lo largo de su día: “*Refashioning imitatio Christi as pragmatic steps which maximize affective dynamicity, Ignatius initiates practicans into crafting an interactive mental and physical experience which deflects temporal pessimism by embracing subjective time and memory*” (40) [Al reformular la *imitatio Christi* como pasos pragmáticos que maximizan la dinámica afectiva, Ignacio inicia a los practicantes en la elaboración de una experiencia física y mental interactiva que desvía el pesimismo temporal al abrazar el tiempo y la memoria subjetivos].

En el segundo capítulo (“*Time Troubles in Teresa of Ávila’s Libro de la vida*”), García-Bryce explora la “*fractured temporal condition*” [condición temporal fracturada] que desarrolla Santa Teresa en su autobiografía, causada por la tensión entre su vocación de contemplación mística (por fuera del tiempo) y el hecho de sentirse prisionera del paso de las horas. Similar a los ejercicios ignacianos, Santa Teresa desarrolla una integración paulatina de la vida de Cristo a través de un entrenamiento cotidiano, lo cual genera una relación cada vez más íntima con la divinidad. No obstante, mientras San Ignacio incorpora la experiencia divina dentro del tiempo humano, Santa Teresa lucha con su radical incompatibilidad. En este punto, García-Bryce resalta los contrastes entre el *Libro de la vida* y la tradición del *alumbradismo*, que negaba

el tiempo terrenal en pos de una experiencia religiosa trascendente. Santa Teresa busca distanciarse de esta corriente para evadir la desconfianza de las autoridades eclesiásticas en las mujeres que llevaban adelante prácticas místicas, a raíz de lo cual: “*maps her spiritual practice to chronological time, situating it within a developing pedagogical trajectory*” (73) [sitúa su práctica espiritual en el tiempo cronológico, ubicándola dentro de una trayectoria pedagógica en desarrollo].

Del otro lado del Atlántico, el tercer capítulo (“Pious Subjects for a Post-millenarian New Spain”) interrelaciona tres textos escritos en América por españoles para indagar el cruce entre los discursos milenarista, utópico y profético junto con las nuevas formas de sentir el tiempo surgidas durante la colonización. En este sentido, propone García-Bryce, el franciscano Jerónimo de Mendieta socava, en su relato historiográfico, los esquemas tradicionales del milenarismo cristiano (imaginario central de la labor misionera que permitía asociar la llegada al Nuevo Mundo con la fundación de una Nueva Iglesia), para presentar una era desencantada e incompatible con la religiosidad de los primeros conversos indígenas (83). Por su parte, el ermitaño Gregorio López se sitúa a sí mismo en el límite del Fin de los Tiempos en su exégesis bíblica, y hace de la imitación de Cristo una experiencia de la eternidad bajo la forma de una espiritualidad interiorizada. En cambio, su biografía, escrita por el cura Francisco Losa, hace del eremita un emblema del lazo terrenal y cristocéntrico de la vida, que se amolda a los preceptos tridentinos contrarios a los discursos proféticos.

El cuarto capítulo (“A New New Jerusalem: Sigüenza and Góngora’s *Paraíso Occidental*”) inscribe el texto de Sigüenza y Góngora en la tradición del *patriotismo criollo*, iniciativa que apuntaba, en el siglo XVII, a celebrar la historia de Nueva España y reclamar para ella un lugar en el sistema-mundo colonial. La crónica religiosa de Sigüenza y Góngora sobre el Real Convento de Jesús María de México puede leerse como una contribución a tal plan, en la cual relaciona la historia salvífica del cristianismo con algunos aspectos de la tradición azteca: “*enshrining extravagant female emulations of Christ as embodiments of a nascent Mexican patria, he reframes imitatio Christi as a part of a myth of cultural rebirth*” (107) [al consagrar extravagantes emulaciones femeninas de Cristo como encarnaciones de

una naciente *patria* mexicana, reformula la *imitatio Christi* como parte de un mito de renacimiento cultural]. Con ello, sostiene García-Bryce, *Paraíso Occidental* es un ejemplo de cómo Sigüenza y Góngora crea una “*hybrid crhonology*” [cronología híbrida], que combina la progresión lineal de la historia cristiana con la circularidad temporal propia de la religiosidad indígena.

El quinto y último capítulo del libro (“The Infinite Self in Sor Juana’s ‘Primer sueño’”) propone una interpretación en clave epistemológica. Como demuestra García-Bryce, el poema de Sor Juana crea, desde México colonial, una temporalidad auspiciosa que se distancia de los esquemas peninsulares centrados en la muerte del ser humano. El análisis se detiene en la manera en la que el poema “draws on the celebration of natural wonder to formulate an experience of interior fulfillment” (127) [se basa en la celebración de las maravillas naturales para formular una experiencia de plenitud interior] que implica, al mismo tiempo, un cambio fenomenológico que redefine la acción misma de conocer. La lectura intertextual de García-Bryce contempla el diálogo de “Primer sueño” con diversas tradiciones discursivas (neoplatonismo, escolástica), las operaciones epistemológicas de Athanasius Kircher y fuentes latinas como el poema *De Rerum Natura* (s. I a. C.) de Lucrecio y las *Metamorfosis* (s. I d. C.) de Ovidio.

En conclusión, *Experiencing Time in the Early Modern Hispanic World* nos ofrece un catálogo exhaustivo de regímenes temporales herederos de la tradición de la *imitatio Christi* que, por la profundidad de los análisis, resultan vinculables, trasladables y contrastables con otros textos de la modernidad temprana y de otras épocas. La investigación, rica en notas aclaratorias y elaborada a partir de bibliografía tanto clásica como actualizada, hace que las hipótesis de Ariadna García-Bryce constituyan un valioso aporte para futuros trabajos que aborden la relación entre tiempo y escritura en el mundo hispánico peninsular e hispanoamericano colonial. Si consideramos que el Apocalipsis es, como afirma Frank Kermode (2000: 18), el resumen de toda la estructura temporal cristiana, no resulta ocioso el subtítulo del libro, ya que las nuevas formas de experimentar el tiempo que aborda García-Bryce fueron posibles una vez desvanecida –aunque nunca del todo– la amenaza escatológica del Fin de los Tiempos.

Bibliografía

- » García-Bryce, A. (2024). *Experiencing Time in the Early Modern Hispanic World. After Apocalypse*. Routledge.
- » Hartog, F. (2015). *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Columbia University Press.
- » Hartog, F. (2022). *Chronos: The West Confronts Time*. Columbia University Press.
- » Kant, I. (2009 [1781, 1787]). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Colihue.
- » Kermode, F. (2000 [1967]). *El sentido de un final*. Gedisa.
- » Koselleck, R. (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press.
- » Le Goff, J. (1960). Au Moyen Âge: Temps de l'Église et temps du marchand. *Annales*, vol. 15, núm. 3, 417-433.
- » Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. euil.
- » San Agustín. (2007 [s. IV]). *Confesiones*. Traducción de Gustavo Piemonte. Colihue.