

LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA PRIMERA MODERNIDAD DE LA AMÉRICA LATINA*

Bolívar Echeverría**

Au moment de la découverte de l'Amérique et de l'Asie orientale, la première pensée des ordres religieux fut d'êtreindre ces mondes nouveaux dans l'unité de la foi chrétienne... A peine formée, la société de Jésus se jeta sur cette carrière; ce fut celle qu'elle parcourut le plus glorieusement. Réunir l'Orient et l'Occident, le Nord et le Midi, établir la solidarité morale du globe... jamais il ne se présenta de plus grand dessein au génie de l'homme... ce moment en pouvait manquer d'avoir une influence incalculable sur l'avenir. La société de Jésus, en se jetant en avant, pouvait décider ou compromettre l'alliance universelle. Laquelle de ces deux choses est arrivée?

Michelet et Quinet, *Des Jésuites*.

Quisiera referirme a los dos temas que se mencionan en el título de esta contribución –*Modernidad y Barroco*– y recurrir para ello a una confrontación de dos historias, diferentes entre sí y de diferente orden, pero que están íntimamente conectadas.

Voy a definir los dos temas de la siguiente manera: por “modernidad” voy a entender, sobre todo, un proyecto civilizatorio específico de la historia europea, un proyecto histórico de larga duración que aparece ya en los siglos XII y XIII, que se cumple de múltiples formas desde entonces y que en nuestros días parece estar en trance de desaparecer. Por “barroco” voy a entender –retomando un concepto que ha estado por mucho tiempo en desuso– una “voluntad de forma” específica, una determinada manera de comportarse con cualquier substancia para organizarla, para sacarla de un estado amorfo previo

* Ponencia presentada en el Simposio “Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano”, organizado por el Lateinamerika Institut de la Freie Universität Berlin, del 1 al 3 de diciembre de 1994.

** Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

o para metamorfosearla; una manera de conformar o configurar que se encontraría en todo el cuerpo social y en toda su actividad. Las dos historias de cuya confrontación me pienso servir para aproximarme al punto de encuentro de esos dos temas son las siguientes: la primera, una historia grande, de amplios alcances, es la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura latinoamericana en el siglo XVII. La otra es una historia particular, que dura dos siglos y que es de orden político-religioso, la historia de la primera Compañía de Jesús y, sobre todo, de su proyecto de construcción de una modernidad; de un proyecto civilizatorio moderno y al mismo tiempo —paradójicamente?— católico.

La confrontación entre estas dos historias no es del todo arbitraria, tiene su justificación. Allí está, en primer lugar, la coincidencia temporal y espacial de ambas. Y allí está, sobre todo, el carácter esencial de la gravitación que ejercen la una sobre la otra.

La coincidencia espacial y temporal entre estas dos historias es evidente. Podríamos hablar de todo un período histórico, de un largo siglo XVII, que comenzaría, por decir algo, con la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI (1588) y que terminaría aproximadamente con el Tratado de Madrid, de 1764; de una época que comenzaría con el primer signo evidente de la decadencia del Imperio Español y que terminaría con el primer signo evidente de su desmoronamiento, cuando la España borbonizada aniquila el estado de los Guaraníes inspirado por los jesuitas al ceder a Portugal una parte de sus dominios de Sudamérica —fecha que al mismo tiempo subraya la destrucción del incipiente mundo histórico latinoamericano, iniciada cuando el Imperio, empeñado en una “remodernización” que prometía salvarlo, pretendió hacer de su parte americana una simple colonia—. Este período de la historia larga a la que estamos haciendo referencia es también el tiempo que dura lo principal de la primera época de la Compañía de Jesús —una historia que va, como sabemos, de mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII—. Es interesante tener en cuenta esta confrontación porque, más que en la propia Europa, es en Asia y sobre todo en América, donde la Compañía de Jesús despliega con buenos éxitos su actividad.

La comparación entre estas dos historias tiene, por lo que se ve, su justificación geográfica y temporal; pero tiene también una justificación en el hecho de que entre estas dos historias hay una relación de influencia esencial. Por un lado, el lugar en donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega principalmente —y se pierde— es América; por otro, ni la vida material y práctica en América Latina ni su dimensión simbólica y discursiva habrían sido las mismas desde comienzos del siglo XVII sin la presencia determinante de la Compañía de Jesús. Hay, podría decirse, una relación de interioridad entre estas dos historias, una gravitación recíproca entre lo que hace la Compañía de Jesús y lo que es la historia del mundo latinoamericano durante todo este tiempo.

Esta confrontación—que es lo que quisiera poner a discusión aquí— intento hacerla en dos planos: primero en el plano de aquello *que acontece* en estas dos historias; y después en el plano del *modo* o la *forma* predominante en que se cumple tal acontecer.

I
¿Qué tiene lugar en la historia de la Compañía de Jesús? ¿Qué tiene lugar en la historia de la construcción de la singularidad cultural de América Latina? Quisiera enfatizar el hecho de que lo que sucede principalmente en estos dos procesos se representa o se dice de la mejor manera con conceptos o palabras que tienen que ver con procesos de *reconstrucción* o de *reconstitución*. Ambas son historias que consisten en el relato de procesos de transformación en los que el restablecimiento transformador de la *forma* de un sujeto es intentada como medida de rescate de la *existencia* del mismo.

Al mirar el modo de vida social que se va configurando en América Latina durante este siglo XVII es imposible dejar de advertir, comparativamente lo siguiente: igualmente convincentes son los datos que permiten afirmar que las características que adopta allí el modo de vida europeo —que es sin duda el que se impone y predomina incontestablemente— son las de un modelo que es más complejo que la vida real que lo persigue, que aquellos otros que permiten decir que tales características son más bien, por el contrario, las de un modelo afectado por una falta de complejidad irremediable respecto de esa vida real. Igual parece tratarse del desvirtuamiento del modelo de vida efectivo, el europeo, al ser impuesto sobre un modelo virtual de vida, americano, que se genera espontáneamente; que del desvirtuamiento de éste al ejercer una resistencia a la imposición de primero. Esta ambivalencia que manifiestan las particularidades de la vida social en la América Latina de esa época es un reto para una narración de los acontecimientos históricos que se pretenda reflexiva: ¿a qué se debe? ¿cuál es su explicación? La tesis que retomamos afirma que esta ambivalencia proviene del hecho de que el “proyecto” histórico espontáneo que inspiraba de manera dominante la vida social en la América Latina del siglo XVII no era el de *prolongar* (continuar y expandir) la historia europea, sino un proyecto del todo diferente: *recomenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización. El proceso histórico que tenía lugar allí no será una variación dentro del mismo esquema de vida civilizada, sino una metamorfosis completa, una redefinición de la “elección civilizatoria” occidental; no habría sido solo un proceso de *repetición modificada de lo mismo* sobre un *territorio* vacío (espontáneamente o por haber sido vaciado a la fuerza) —un traslado y extensión, una ampliación del radio de vigencia de la vida social europea (como sí lo será más tarde el que se da en Norteamérica)—, sino uno de *re-creación completa de lo mismo*, al ejercerse como transformación de un *mundo* pre-existente.

El fenómeno característico del proceso de constitución del núcleo de identidad en América Latina, que es un proceso que implica el mestizaje; es decir, el mestizaje como procedimiento, como recurso de reconstrucción de Europa en América.

Es sin duda indispensable enfatizar la gravitación determinante que ejerce el siglo XVI en la historia de América: su carácter de tiempo heroico y preparatorio de los personajes y el escenario del drama que le da a ésta su sentido. Insistir en lo terrible, desastroso sin compensación, de lo que aconteció entonces allí: la destrucción de la civilización prehispánica y sus culturas, seguida de la eliminación de las nueve décimas partes de la población que vivía dentro de ellas. Recordar que, en paralelo a su huella destructiva, este siglo conoce también, promovida desde el discurso cristiano y protegida por la Corona, la puesta en práctica de ciertas utopías renacentistas que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento "encuentro de los dos mundos" en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por el otro. Considerar, en fin, que el siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio a ésta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental y la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el "otro", aunque "peligroso" para la propia "identidad", es sin embargo indispensable.

—Una eliminación, sea dicho entre paréntesis, que parece no haberse cumplido exclusivamente por el exterminio de su cuerpo a manos de los conquistadores, a quienes lo menos que les convenía era un continente vacío, sino en buena medida a la respuesta suicida, más inconsciente y somatizada que voluntaria y planeada, que ellos despertaron en la población indígena en la segunda mitad de ese siglo—.

Pero hay que reconocer que a este siglo tan heroico y tan cruel, tan maravilloso y abominable, le sucede otro no menos radical que él, pero en un sentido diferente. El siglo XVI cumple su ciclo antes de terminarse cronológicamente, una vez que completa y agota la problemática de la Conquista en los centros de la nueva vida americana. (En la periferia, el XVI es un siglo que perdura hasta nuestros días, como puede comprobarse en los Andes peruanos o en el estado mexicano de Chiapas). Hay todo un ciclo histórico americano que culmina y se acaba en la segunda mitad del siglo XVI, pero hay también otro diferente que se inicia en esos mismos años.

Es una historia y que va a tener sus últimos avatares de existencia a mediados del siglo XVIII. Hasta ese momento que, por alguna razón es interesante ponerlo como punto final de este siglo XVII la aniquilación de las repúblicas guaraníes de los jesuitas (que llegará incluso a tener visos de toda una economía mundo a comienzos del siglo XVIII).

La investigación histórica mundial delinea cada vez con mayor nitidez la imagen de un siglo XVII dueño de una propia necesidad histórica; un siglo que es en sí mismo una época, en el que impera todo un drama original, que no es solo el epílogo de un drama anterior o el proemio de otro drama por venir. Y es tal vez la historia de América la que más ha contribuido a la definición de esa imagen. Que efectivamente hay un relanzamiento del proceso histórico en el siglo XVII americano se deja percibir con claridad si observamos, aunque sea rápidamente, ciertos fenómenos sociales esenciales que se presentan a comienzos del siglo XVII; tanto ciertos fenómenos de orden demográfico y económico como otros referentes a las formas de explotación del plustrabajo. La diferencia respecto de sus equivalentes en el siglo XVI es clara y considerable.

En la demografía, vemos cómo la curva desciende marcadamente hasta finales del siglo XVI y cómo en los dos primeros decenios del siglo XVII asciende ya de manera sostenida. Y, lo que es más importante, si tenemos en cuenta la consistencia étnica de la población que decrece y la comparamos con la de la población que crece, la diferencia resulta sustancial: mientras en el primer caso la presencia de la población indígena es predominante y la importancia numérica de la población española es débil, y más débil aún la de los africanos, observamos que la nueva población que aparece en siglo XVII posee una consistencia étnica antes desconocida: América ha pasado a estar poblada mayoritariamente por mestizos de todo tipo y color.

Algo parecido podría decirse también de los fenómenos económicos: a finales del siglo XVI, la actividad económica que es posible reconocer se encuentra sumida en un proceso regresivo que la encamina a anularse, en la medida en que la disminución de las Carreras de Indias que conectaban a Europa con América —que eran el “cordón umbilical” entre la madre patria y los españoles de ultramar— se vuelve prácticamente una interrupción, en la medida en que España deja de interesarse por la economía americana y la abandona a su propio destino. En los primeros decenios del siglo XVII, en cambio, reconocemos una economía que se reactiva y que lo hace en términos radicalmente diferentes de los del siglo anterior; ya no es la vieja economía basada casi exclusivamente en la explotación de los metales preciosos del suelo americano, sino otra nueva que da muestras de una actividad muy diversificada, dirigida no solo a la minería sino a la producción de objetos manufacturados y de productos agrícolas, a la relación comercial entre centros de producción y consumo a todo lo largo de América.

Y lo mismo ocurre en lo que respecta a la explotación del plustrabajo de las poblaciones indígenas y mestizas. Del sistema feudal modernizado centrado en la *encomienda* —un procedimiento de explotación servil adaptado a la economía mercantil—, se pasa en el siglo XVII al sistema de explotación moderno afeudalado propio de las *haciendas*, que son centros de producción mercantil, basados en la compra/venta de la fuerza de trabajo, pero interferidos sustancialmente por relaciones sociales de tipo servil.

Todo parece indicar efectivamente que se trata de una nueva historia que se gesta a comienzos del siglo XVII. Una historia que se distingue ante todo por la insistencia y el énfasis con el que se perfila una dirección y un sentido en la pluralidad de procesos que la conforman, con el que se esboza una coherencia espontánea, una especie de acuerdo no concertado, de "proyecto" objetivo, al que se ha dado en llamar *proyecto criollo*, en nombre de sus ejecutores más visibles desde el miradón político. Hay un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria; de elección de un determinado universo no solo lingüístico sino simbólico en general; de creación de técnicas y valores de uso, de organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional; de ejercicio de lo político-religioso; de cultivo de las formas que configuran la vida cotidiana: el proyecto de hacer una nueva Europa fuera del continente europeo (y no en una prolongación del mismo).

Es interesante tener en cuenta, en la realización de este proyecto criollo, una oposición de clase o, si se quiere, de estratificación y jerarquía social. Hay —se lo percibe muy claramente— un proyecto criollo de elite, castizo, españolizante, que lo que pretende efectivamente es copiar a su manera lo que existe en Europa, en España. Pero hay también otro nivel de realización de ese proyecto criollo, más cargado hacia el pueblo bajo, para el cual esa reconstrucción de la civilización europea en América se da dentro de aquello que Braudel llama la "civilización material". El proyecto criollo elitista es un proyecto en el que predomina lo político y en el proyecto criollo de abajo es un proyecto en el que predomina lo económico, es decir, en el que predominan las relaciones más inmediatas de producción y consumo. Esta sería la caracterización de lo que sucede en esta historia como historia grande o global; se trata, insisto, de un proceso de repetición y re-creación que recompone y reconstituye una civilización que había estado en trance de desaparecer.

Ahora bien, ¿qué acontece en la otra historia, la historia particular de la Compañía de Jesús, con la que quisiéramos confrontar a la historia americana? También en ella tiene lugar un proceso de reconstrucción y reconstitución. Cada vez más se hace necesario en la investigación actual revisar la imagen dejada por el Siglo de las Luces francés sobre el carácter puramente reaccionario, retrógrado, premodernizador de la Iglesia católica post-tridentina y de la Compañía de Jesús como el principal agente de la actividad de esa Iglesia. Se hace necesario revisar esta idea como resultado y a la luz del fracaso de la modernidad establecida, iluminada por el Siglo de las Luces, de la modernidad capitalista que ha prevalecido desde los tiempos de la primera revolución industrial en el siglo XVIII. Es necesario revisar esta imagen por cuanto muchos de los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó el carácter retrógrado de la actividad de la Iglesia post-tridentina y de la Compañía de Jesús se encuentran ahora en crisis. La idea misma del progreso y de la meta hacia la que él conduciría, propuesta por la Ilustración, que es justamente la idea que



servió para juzgar el carácter retrógrado de esa actividad, es una idea que se hunde cada vez más en sus propias contradicciones. El proyecto post-tridentino de la Iglesia católica no es, viéndolo bien, propiamente conservador y retrógrado; su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad, es decir que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad. Tal vez el sentido de esta aseveración puede aclararse si se tiene en cuenta uno de los contenidos teológicos más distintivos de la doctrina de la Compañía de Jesús en su primera época; me refiero a su concepción de lo que es la vida terrenal y de cuál es su función en aquel ciclo mítico en el que acontece el drama de la creación, que lleva de la caída original del hombre a su redención por Cristo y de ella a su salvación final. La teología tridentina de la Compañía de Jesús reflexiona sobre la vida terrenal —vista como despliegue del cuerpo y sus apetitos sobre el escenario del mundo— a partir de una actitud completamente nueva, diferente de la actitud que la doctrina medieval tenía ante ella. Incursionando en la herejía —cayendo en ella, según sus enemigos, los dominicos—, la teología jesuita reactiva y moderniza la antigua vena maniquea que late en el cristianismo. En primer lugar, mira en la creación del creador una obra en proceso, un hecho en el acto de hacerse; proceso o acto que consiste en una lucha inconclusa, que está siempre en trance de decidirse, entre la Luz y las Tinieblas, el Bien y el Mal, Dios y el Diablo (una lucha que, por otra parte, ya solo por el hecho de ser percibida a través de la preferencia del ser humano por la Luz, por el Bien y por Dios, parecería estar decidiéndose justamente en favor de ellos). En segundo lugar, en la creación como acto en proceso de actuarse, distingue un lugar necesario, funcionalmente específico para el ser humano; el *topos* a través del cual y gracias al cual esa creación alcanza a completarse como “el mejor de los mundos posibles”. Como libertad, como libre albedrío, como capacidad de decidir y elegir, y no como cualquier otro ente, el ser humano tiene su importancia específica en y para la obra de Dios. Viendo así las cosas, para la teología jesuita, el mundo, el siglo, no puede ser exclusivamente una ocasión de pecado, un lugar de perdición del alma, un siempre, merecido “valle de lágrimas”, es también, y en igual medida, una oportunidad de virtud, de salvación, de beatitud. Es el escenario dramático al que no hay cómo ni para qué renunciar, pues es en él en donde el ser humano asume activamente la gracia de Dios, en donde cada trampa que el cuerpo le pone a su alma puede ser un motivo de triunfo para ésta, de resistencia de la Luz al embate de las tinieblas, del Bien a la acometida del Mal; un motivo de la autoafirmación de Dios sobre el atrevimiento del Diablo. Es así que, para la Compañía de Jesús, el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar

en él y por él, para ganárselo a las tinieblas, al Mal, al Diablo. El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya solo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación del alma, sino como el lugar donde la perdición o la salvación pueden darse por igual. La frase tan insistentemente repetida por Ignacio de Loyola acerca de que "se puede ganar el mundo y sin embargo perder el alma" es una advertencia que no condena sino simplemente corrige la idea de que el mundo es efectivamente algo digno y deseable de ganarse, que le pone a la ganancia del mundo la condición de que sea un medio para ganar el alma, es decir, de que sea una empresa "*ad maiorem Dei gloriam*". De alguna manera, lo rebuscado de esta versión de la vieja hostilidad judeo-cristiana hacia la felicidad terrenal —que es vista como el simulacro de una felicidad verdadera, trascendente, como el ídolo capaz de engañar y así de obstaculizar y posponer la realización de la misma— tiene un eco en lo rebuscado de la modernidad de su comportamiento, implicada justamente en ese movimiento de apertura hacia el mundo.

En efecto, en la doctrina de la Compañía de Jesús, aparece una estrategia muy especial, perversa —si se quiere—, de ganar el mundo; una estrategia que implica el disfrute del cuerpo, pero de un cuerpo poseído místicamente por el alma. Un disfrute de segundo grado, en el que incluso el sufrimiento puede ser un elemento potenciador de la experiencia del mundo en su riqueza cualitativa.

Es comprensible, por ello, que las investigaciones recientes coincidan en reconocer que la Iglesia post-tridentina y la Compañía de Jesús no pueden ser definidas como antes, exclusivamente como esfuerzos tardíos e inútiles de poner en marcha un proceso de contrarreforma, de reacción a la Reforma Protestante que se había dado en el norte de Europa. La idea de una contrarreforma no recubre toda la consistencia de proyecto que se gestó en el Concilio de Trento. El intento que predominó en éste no fue el de combatir a la Reforma declarándola injustificada, sino el de rebasarla por considerarla insuficiente y regresiva. No se trataba de una reacción que intentara frenar el progreso y opacar las luces; de lo que se trataba era de replantear y trascender la problemática que dio lugar a los movimientos reformistas protestantes. No se trataba de ponerle un dique a la revolución religiosa sino de avanzar saltando por encima de ella; de quitarle su fundamento real, de resolver los problemas a partir de los cuales ella se había vuelto necesaria. Como lo demuestra Hubert Jedin, este es el planteamiento principal del padre Laínes, el jesuita que arma y conduce la discusión en las sesiones más importantes del Concilio de Trento.

El apoyo jesuita al papado es, sin duda, el rasgo principal de este Concilio; la formación de un equipo muy bien preparado en términos estratégicos y muy bien armado en términos teológicos para combatir y para vencer efectivamente sobre las otras órdenes y los otros partidos presentes en él. Pero es interesante tener en cuenta que se trata de un apoyo sumamente condicionado, que solo

se da en la medida en que es retribuido con el derecho a imponer una redefinición radical de lo que el papado debe ser en su esencia. Solo si el papa decide re-formarse, es decir, re-plantear su función, su identidad, solo en esa medida el papado les resulta defendible a los jesuitas. Lo que está planteado como fundamental en el Concilio de Trento es el restablecimiento de la necesidad de la mediación eclesial entre lo humano y lo otro, lo divino; una mediación cuya decadencia –así lo interpretan los jesuitas– ha sido el fundamento de la Reforma, de una respuesta salvaje, brutal a esa ausencia de mediación. A lo largo de los siglos se había debilitado la necesidad de la mediación eclesial entre lo humano y lo otro, la función del *locus mysticus*, que es lo que el papado es en esencia –es decir, la función de ese lugar y esa persona que conectan necesariamente el mundo terrenal con el mundo celestial, a la voluntad de Dios, con la realidad del mundo–. Este momento de mediación se había debilitado, había perdido su carácter de indispensable; era justamente esta pérdida de necesidad la que había motivado el apareamiento del rechazo protestante a la existencia misma del papado. Si antes de la Reforma se aceptaba que “fuera de la Iglesia no hay salvación”, después de ella se dirá: “sólo fuera de la Iglesia hay salvación”. El Concilio de Trento intenta restaurar y reconstituir la necesidad de la mediación eclesial entre lo terrenal y lo celestial; una mediación cuya necesidad es planteada en términos sumamente agudos. A través del papado, la entidad religiosa en cuanto tal administrar el sacrificio sublimador de la represión de las pulsiones salvajes, una represión sin la cual no hay forma social posible. La Iglesia es una instancia fundamentalmente religadora, es decir, socializadora, y lo es precisamente en la medida en que justifica el sacrificio que día a día el ser humano tiene que hacer de sus pulsiones para poder vivir dentro de una forma social civilizada. La idea de que es necesaria una mediación, de que la Iglesia tiene una función que cumplir, es defendida de esta manera. Dentro de este ciclo métrico del cristianismo, que conecta el pecado original con la condena, a ésta con la redención y a la redención con la salvación, la función de la Iglesia es planteada así como una necesidad incuestionable. Es la necesidad de esta mediación la que se había desgastado, la que había sido minada, corroída, cuestionada fuertemente a lo largo de los últimos siglos. En primer lugar, por la presencia y la acción del dinero-capital. La Iglesia había cumplido siempre esta función socializadora o religadora fundamental, y si hubo cohesión social en todo este período fue justamente porque la vida en la Iglesia era la que donaba identidad, la que daba un lugar, un sitio a cada uno de los individuos, la que volvía realmente sociales a los individuos sociales. Con el apareamiento del dinero actuando como capital –no como instrumento de circulación sino de apropiación–, esta función había pasado del terreno propiamente imaginario al terreno de la vida práctica, de la vida económica. Era ahora en el mercado, y en el proceso en el que el dinero se vuelve más dinero, donde se socializaban los individuos. Esto por un

lado; por el otro, había comenzado ya el fenómeno propiamente moderno de un estallamiento o explosión no sólo cuantitativa sino cualitativa del mundo del valor de uso. La Iglesia no tenía ya que vérselas sólo con un sistema primario de necesidades de consumo, propio de un mundo que sólo es tránsito y sufrimiento, sino con otro que se diversificaba y complejizaba cada vez más y que mostraba que la bondad de Dios podía también tener la figura de la abundancia. Estos dos fenómenos reales de la historia son los que efectivamente estaban en la base de esa pérdida de necesidad de la Iglesia como entidad mediadora y socializadora, capaz de definir cuál es la axiología inherente al mundo de las mercancías, de los productos y de los bienes. Es este trasfondo histórico el que mueve a hablar de la presencia de la Compañía de Jesús —elemento motor del Concilio de Trento y de la Iglesia post-tridentina— como impulsora de un proyecto político-religioso, sumamente estructurado, de inspiración inconfundiblemente moderna; un proyecto sumamente ambicioso que prende efectivamente *aggiornare* la vida de la comunidad universal, ponerla en armonía con los tiempos, mediante una reconstrucción y reconstitución del orden cristiano del mundo, entendido como orden católico, apostólico y romano.

Todos conocemos las historias fabulosas que se cuentan de la Compañía de Jesús; historias que llevan a sus miembros desde las cortes europeas y sus luchas palaciegas por el poder, desde su participación política soterrada en la toma de decisiones económicas y de todo tipo de los gobiernos europeos, hasta escenarios mucho más abiertos, rudos y populares, en las misiones evangelizadoras de ultramar.

Mencionemos algo de estas últimas. El problema que toca Solange Alberro, de cómo traducir un producto de la cultura europea occidental a culturas de otro orden mental, de un corte civilizatorio diferente, como son las orientales, es un problema que Mateo Ricci, el gran explorador cultural, conquistador-conquistado, problematizó a fondo en el siglo XVII. Son pocos en toda la historia los textos en los que, como en los de él o de su antecesor, Valignano, se observa a una sociedad que pretende trasladar sus formas culturales a sociedades en las que éstas son extrañas o no "naturales" arriesgarse mentalmente para tal efecto hasta poner en cuestión los fundamentos de su propia singularidad; hasta desamarrar y aflojar los nudos de su código cultural para poder penetrar en el mundo de símbolos y significaciones, en el código de una cultura diferente. Son los religiosos jesuitas empeñados en la evangelización de la India, el Japón y la China, los que van a cumplir con esta necesidad. Van a hacerlo justamente en el campo de problemas de la traducción lingüística. ¿Cómo traducir las palabras "Dios padre", "madre de Dios", "inmaculada concepción", "virgen madre"? Términos como éstos, absurdos, si se quiere, pero perfectamente comprensibles en Occidente, no parece que puedan tener equivalentes ni siquiera aproximados en el japonés o el chino. La única manera que ellos ven de volverlos

asequibles a los posibles cristianos orientales —manera que será tildada de herejía por parte de las otras congregaciones religiosas— pasa por el cuestionamiento del propio concepto occidental de Dios. Por el intento, por ejemplo, de encontrar en qué medida, en el concepto de Dios occidental, puede encontrarse un cierto contenido femenino; solo de este modo, a partir de una femineidad de Dios, les parecía posible introducir en el código oriental significaciones de ese tipo. Este trabajo de los evangelizadores jesuitas sobre la doctrina cristiana y su teología es un trabajo discursivo sin paralelo; es tal vez el único modelo que Europa, la inventora de la universalidad moderna, puede ofrecer de una genuina disposición de apertura, de autocrítica, respecto de sus propias estructuras mentales.

En América, la actividad de la Compañía de Jesús en los grandes centros citadinos tuvo gran amplitud e intensidad; llegó a ser determinante, incluso esencial, para la existencia de ese peculiar mundo virreinal que se configuraba en América a partir del siglo XVII. Desde el cultivo de la elite criolla hasta el manejo de la primera versión histórica del “capital financiero”, pasando por los múltiples mecanismos de organización de la vida social, la consideración de su presencia es indispensable para comprender el primer esbozo de modernidad vivido por los pueblos del continente. Los miembros de la Compañía de Jesús cultivaron las ciencias y desarrollaron muchas innovaciones técnicas, introdujeron métodos inéditos de organización de los procesos productivos y circulatorios. Para comienzos del siglo XVIII, sus especulaciones eran ya una pieza clave en la acumulación y el flujo del capital en Europa, para no hablar de América, donde parecen haber sido completamente dominantes. Sin embargo, pese a que su intervención en las ciudades era de gran importancia, ella misma la consideraba como un medio al servicio de otro fin, central, que no era propiamente urbano: la *propaganda fide*, cuya mirada estaba puesta en las misiones. Se trataba de la evangelización de los indios, pero especialmente de aquellos que no habían pasado por la experiencia de la encomienda, es decir, de los indios que vivían en las selvas del Orinoco, de Amazonas, del Paraguay. Su trabajo citadino se concebía a sí mismo como una actividad de apoyo al proceso de expansión de la Iglesia sobre los mundos americanos aún vírgenes, incontaminados por la “mala” modernidad.

Estamos así ante una historia en la que aquello que predomina es también un intento de recomposición. Se trata en ella de un proyecto de magnitud planetaria de re-estructurar el mundo de la vida radical y exhaustivamente, desde su plano más bajo, profundo y determinante —donde el trabajo productivo y virtuoso transforma el cuerpo natural, exterior e interior al individuo humano— hasta sus estratos retrodeterminantes más altos y elaborados —el disfrute lúdico, festivo y estético de las formas—.

Es la desmesurada pretensión jesuita de levantar una modernidad espontánea y “ciega” del mercado capitalista, lo que hace que, para mediados del siglo

XVIII, la Compañía de Jesús sea vista como el principal enemigo a vencer por parte del despotismo ilustrado. Así lo planteaba con toda claridad el marqués de Pombal, el famoso primer ministro de Portugal, promotor de la transformación de la economía y de las políticas ibéricas, cuya influencia se extenderá más allá de la gestión de Carlos III en España. La derrota de la Compañía de Jesús, que queda sellada con el Tratado de Madrid y la destrucción de las comunas guaraníes, y que lleva a su expulsión de los países católicos, a su anulación por el Papa y a la prohibición de toda actividad conectada con ella a fines del siglo XVIII, es la derrota de la utopía de una modernidad católica; una derrota que, vista desde el otro lado, equivale a un capítulo más en la historia del "Indetenible ascenso" de la modernidad capitalista, de la consolidación de su monolitismo.

Se trata entonces de toda una historia, de todo un ciclo que tiene un principio y un fin, que comienza en 1545, en las discusiones teológicas y en las intrigas palaciegas de Trento, y que termina en 1775, en las privaciones y el escarnio de las mazmorras de Sant'Angelo. Tal vez conviene subrayar quién fue en verdad el contrincante que derrotó el proyecto jesuita de modernización del mundo y cuál fue la razón de su triunfo. La utopía neocatólica se enfrentó nada menos que al proyecto espontáneo y sólidamente realista de configurar el mundo de la vida moderno a imagen y semejanza de la acumulación del capital. La presencia de Dios en el misticismo cotidiano y seglar que los jesuitas intentaban imponer en la población, por más exacerbada que ella haya podido ser, no fue capaz de contrarrestar el poder cohesionador y dinamizador de la sociedad que despliega la acumulación de capital, el dinero generando más dinero, cuando invade ese "territorio ajeno a ella" (según Braudel) que es la producción y el consumo de los bienes y los servicios. En el lugar del capital, los jesuitas quisieron poner a la *eclesia*, a la comunidad humana socializada en torno a la fe y la moral cristianas. En vísperas de la Revolución Industrial que ya se anunciaba, ella no fue capaz de vencerlo; resultó ser mucho menos eficaz que él como gestora de la producción y el consumo adecuados de plusvalor. El atractivo de su sociedad beatífica resultó mucho más débil que el del paraíso que la "sociedad abierta" prometía como una realidad que estuviera a la vuelta de la esquina (como lo muestran los interesantes estudios recientes sobre el proceso de descreimiento en Francia e Inglaterra a lo largo del siglo XVIII).

Tenemos así dos historias de diferente orden en las que tienen lugar procesos cuyo propósito implícito no solo es una reconstitución: en el caso del proyecto criollo, la recreación de la civilización europea en América; en el caso de la Compañía de Jesús, la reconstrucción del mundo católico para la época moderna. Habría que insistir, tal vez, en el hecho de que, en la América Latina, el fracaso de la Compañía de Jesús es un hecho que tiene que ver directamente con el fracaso del proyecto propiamente político o de elite de la sociedad criolla. Un fracaso que se da en conexión muy evidente con la política económica global del despotismo ilustrado, cuando la Corona piensa que, de imperio sin más,

orgánicamente integrado, España debe pasar a ser un imperio "moderno", colonial, y pretende hacer su cuerpo americano un cuerpo extraño, colonizado. Sin embargo, es importante tener en cuenta que, aunque los jesuitas fracasan globalmente y desaparecen prácticamente de la historia a finales del siglo XVIII (para tener una segunda época, contradictoria de la primera, en el siglo XIX), el proyecto criollo sin embargo continúa, y lo hace justamente en ese proceso —hasta ahora inacabado— que tiene lugar en la vida cotidiana de la parte baja de la sociedad latinoamericana, en la creación de formas de matriz civilizatoria europea para el mundo de la vida por parte del criollismo popular.

II

Aparte de la consideración de la estructura de lo que acontece en estas dos historias, podemos tener en cuenta también el cómo, la manera o la forma en que acontecen estas dos historias. Para ello es indispensable, en mi opinión, tener en cuenta el concepto de "barroco", la *forma* o el *modo* de comportarse de la Compañía de Jesús y la *forma* o el *modo* de comportarse de los criollos, ambos son de corte *barroco*. Quisiera para ello hacer referencia —brevemente, puesto ya me he alargado demasiado— a lo que podría ser un rasgo constante o una cadencia distintiva de las muy variadas estrategias de conformación de una materia que solemos denominar "barrocas". Estas, en efecto, son múltiples, y es muy difícil, prácticamente imposible, elaborar una lista de determinaciones que diga... "lo barroco, para ser tal, debe presentar características y estas otras". Ni siquiera las cinco marcas que, según Wölfflin, distinguen el arte barroco del renacentista, y que completa una definición que sigue sin duda siendo válida, alcanzan efectivamente a componer lo que podríamos llamar un modelo tipo de "lo barroco". Si hay, sin embargo ejemplos paradigmáticos o modos ejemplares de comportarse de lo barroco, sobre todo en la historia del arte. Por esta razón, y para intentar mostrar en qué sentido la forma en que se comportan jesuitas y criollos puede llamarse "barroca", quisiera recordar aquí el modo como se comporta Bernini con la tradición en sus trabajos de escultura. Si nos acercamos al trabajo escultórico de Bernini vamos a observar que él, en verdad, tiene un solo proyecto desde que comenzó su trabajo; es el intento de seguir haciendo arte griego o romano, de incluir su obra en el catálogo de la herencia clásica. Comienza sus trabajos imitando el arte griego helenístico, haciendo piezas que pueden confundirse perfectamente con las que están siendo desenterradas del suelo de Roma, provenientes del arte griego helenístico. Sueña ser, intenta ser o hace como si fuera un artista antiguo que estuviera todavía trabajando; posrenacentista, se plantea como proyecto suyo, no seguir sino rehacer, no aprovechar sino revitalizar el canon clásico, ponerlo nuevamente a funcionar como en el momento de su fundación. Y su trabajo va a tener siempre este sentido: hacer piezas antiguas. Pero el problema formal al que se

enfrenta es radical: ¿cómo repetir la vitalidad formal en esas piezas antiguas-nuevas que él produce?, ¿cómo no hacer arte muerte, simples copias de las piezas que ya existen?, ¿cómo inventarse nuevas figuras, que no existieron entonces pero que pudieron haber existido? Es aquí donde aparece el comportamiento barroco al que hago referencia; un comportamiento bastante complejo porque lo que busca el artista Bernini al hacer sus obras es despertar, como diría Monteverdi, la pasión oculta en cada una de las formas, revivir el drama del que ellas surgieron: ir a la fuente de los cánones clásicos y encontrar su vitalidad para seguir trabajando identificado con ella. Pero en el camino de esta búsqueda del origen de la vitalidad de los cánones clásicos en la dramaticidad pagana, Bernini va a toparse con una completamente diferente: la dramaticidad cristiana. En verdad, el gran problema estético al que el Bernini maduro—hombre sumamente religioso, entregado a la fe, ligado estrechamente a los jesuitas— se va a enfrentar es el de cómo representar el único objeto que, en última instancia, vale la pena representar: la presencia de Dios. Presencia que nunca puede ser directa, que solo puede ser atrapada en sus efectos, en las experiencias místicas de las que son capaces los seres humanos. Si hay algo que mueve, que da vitalidad al cuerpo y a los pliegues del hábito de la beata Ludovica es el hecho de que ella está haciendo la experiencia de la presencia de Dios: una presencia delegada en el rictus, en el gesto corporal y en el movimiento instantáneamente detenido de su agonía; delegada, como lo está también, bajo la forma de luz, en el famoso éxtasis de Santa Teresa. Dios es irrepresentable en sí mismo, directamente, parece reconocer aquí Bernini; no hay cómo hacer una figura que retrate verdaderamente a Dios. Y él propone una vía para la conveniencia de representarlo expresada por el Concilio de Trento: mostrarlo en la perturbación que provoca su presencia mística en el cuerpo humano y su entorno.

La forma de lo relatado en las dos historias que nos ocupan —el modo de la reconstrucción criolla de lo europeo en América y de la reconstrucción de la modernidad en términos modernos y católicos por parte de la Compañía de Jesús— puede conectarse con este modo ejemplar de comportamiento artístico en Bernini. Para ello es necesario acercarse otro poco al problema de la teología de la Compañía de Jesús. Se trata de una teología sumamente desarrollada; es sabido que la obra de Molina que está en los orígenes de todo este proceso, la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae doni...*, que después se va a continuar en la inmensa y brillante obra de Suárez así como en la de muchos otros, es una teología que, al cabo de enconadas discusiones, fue rechazada como teología oficial de la Iglesia. Esto tiene su fundamento y está justificado desde la perspectiva de la Iglesia, del Papa y de Roma porque lo que intentan los teólogos jesuitas es, en definitiva, nada menos que redefinir en qué consiste la presencia de Dios en el mundo terrenal; su intento es sumamente radical: golpea en el centro mismo del discurso teológico de la Edad Media. Nada hay más híbrido

y ambivalente que el discurso teológico: es el discurso filosófico, el discurso de la razón volcada en contra de toda verdad revelada, pero como discurso que está allí para justificar precisamente una verdad revelada; el discurso de la no-revelación puesto a fundamentar la revelación. Este discurso tan peculiar es justamente el que comienza a reconfigurarse en las obras de Molina, de Suárez, etc., mediante un intento de reconstruir el concepto de Dios. Es un intento que solo puede cumplirse de la manera en que es posible dentro de una estructura totalitaria del discurso, mediante estrategias de pensamiento sumamente sutiles, sirviéndose de recursos de argumentación monstruosamente elaborados. El núcleo, y aquello en torno a lo cuál se discute de ida y vuelta, es el de la distinción que hacen ellos entre la gracia suficiente de Dios y la gracia eficaz. Es un planteamiento que solo se comprende a partir de la polémica del catolicismo con la Reforma: en el planteamiento de la Iglesia reformada, la gracia de Dios es suficiente para la salvación. Dios, arbitrariamente, con su omnipotencia, con su omnisciencia, con su voluntad impenetrable, decide quiénes habrán de salvarse y quiénes no. Habrá, incluso, en la versión de la doctrina calvinista puritana, la idea de que los elegidos por Dios para salvarse pueden ser reconocidos incluso por marcas exteriores gracias a la capacidad de trabajo productivo que ostentan. Esta idea de que la gracia de la salvación viene directa y exclusivamente de Dios, de que, por lo tanto, ya todo está decidido de antemano, de que los elegidos y los condenados han sido ya determinados, esta idea es la que los teólogos jesuitas van a poner en cuestión. Ellos van a decir, en cambio, que hay, sin duda, la gracia suficiente de Dios, que El se basta a sí mismo para salvar o condenar a cualquiera; pero van a indicar, sin embargo, que también es necesaria una intervención humana, que el libre arbitrio debe estar ahí en cada uno de los individuos para que la gracia suficiente de Dios se convierta en una gracia eficaz, para que la salvación tenga lugar en definitiva. El trabajo de estos teólogos es sumamente agudo y complejo cuando insisten tanto en la omnipotencia y la omnisciencia de Dios como en su infinita bondad; ¿cómo es posible que alguien que es omnisciente y todopoderoso permita que sus criaturas se condenen?, ¿dónde queda su bondad?, ¿cuál es la relación entre la omnipotencia y la omnisciencia de Dios y su infinita bondad? Es allí, pues, donde los jesuitas van a trabajar con un complejo aparato de argumentación que tiene que ver justamente con la correspondencia entre los diferentes modos y grados del saber omnisciente de Dios y los modos o grados de la existencia del mundo. Lo que Dios sabe es lo que el mundo es. Los teólogos jesuitas van a plantear la idea de que hay un saber "simple", un saber libre y un saber "medio" de Dios; van a decir que, entre el saber simple, que es el saber absoluto y total de todas las posibilidades de ente imaginables en el universo, y el saber de Dios respecto de lo real, es decir, no solo de eso posible sino de lo que realmente existe, de lo que será definitivamente elegido para existir, que entre ese mundo posible y este mundo real—que son por supuesto proyecciones del saber simple

y el saber libre de Dios-, hay sin embargo un determinado momento en el que esta realización de lo posible está en trance de darse, en el que esa infinidad de posibilidades está concretándose solo en aquellas posibilidades que realmente se van a dar, y que corresponden a una "ciencia media" de Dios o son "sabidas" por ella, es decir, que se dan para una ciencia que sabe del momento de la elección, que sabe del libre arbitrio: una ciencia de aquello que está entre lo posible y lo real. Es en el referente al que corresponde este saber medio o de esta ciencia de la realización de lo posible donde entra lo humano. El arbitrio humano es el topos de la libertad. Con buen olfato, el papado rechazó la teología jesuita porque percibió que llevaba al umbral de la herejía. Es una teología que podía hacer saltar el aparato conceptual de la teología cristiana porque, el primer lugar, plantea una idea de Dios como Dios haciéndose, es decir, como Dios creándose a sí mismo, como Dios en proceso de ser Dios, y no como un Dios que es; se trata de una idea de Dios en la que hay un fuerte sesgo maniqueo puesto que Dios solo es tal en la medida en que vence, como luz, a las tinieblas. En segundo lugar —este es el punto difícil—, encaminaría a la herejía porque afirma que, al estar haciéndose, Dios depende en alguna medida de su propia creación, depende del ser humano. Esta peculiar inserción del ser humano y su libre albedrío como una entidad necesitada por Dios para que su creación funcione efectivamente, este intento de conciliar o hacer que concuerden la omnipotencia de Dios y la dignidad humana, es el punto donde, efectivamente, la doctrina teológica de los jesuitas parecen internarse en la herejía.

El comportamiento de los teólogos de la Compañía de Jesús se parece mucho a lo que hace Bernini. Efectivamente, lo que ellos quieren es reconstruir el concepto de Dios, "rimodernarlo", ponerlo al día. Al rehacerlo, sin embargo, lo modifican, y lo hacen tan substancialmente, que el Dios reconstruido ya no coincide con el Dios de la teología medieval, se parece poco a El. Tenemos aquí nuevamente el mismo periplo berniniano: se parte en busca de una dramaticidad religiosa antigua, y la misma, al ser despertada, resulta que es otra, la dramaticidad de la experiencia de lo divino propia de la vida moderna.

Si consideramos ahora el proceso de mestizaje cultural latinoamericano a partir del siglo XVII, vamos a encontrar, también en él, un modo de comportamiento similar. La palabra "mestizaje" evoca aquí necesariamente un proceso de mixtura, de mezcla de formas culturales que se parecería a procesos conocidos por la química o la biología: mezcla de sustancias, de sus colores, por ejemplo, injertos de una planta en otra, cruces de diferentes razas de animales, etc. El proceso de mestizaje cultural, sin embargo, más allá de estas resonancias fiscalistas u organicistas, solo parece poder ser tematizado adecuadamente en una aproximación y un tratamiento de orden semiótico. Cuando hablamos de una relación de cualquier tipo entre diferentes formas culturales no podemos dejar de lado aquello en lo que Lévi-Strauss ha insistido tanto: la idea de que todo mundo cultural es un mundo cerrado en sí mismo, que plantea como

condición de su vigencia la impenetrabilidad de su código, de la subcodificación identificadora del mismo. Cada código cultural sería así absolutista: tiende la red de su simbolización elemental, de su inteligibilidad, sobre todos y cada uno de los elementos que puedan presentarse al mundo de la percepción. Se basta a sí mismo, y todo otro proyecto o esquema de inteligibilidad, toda otra subcodificación del código de lo humano que pretenda competir con él, le resulta por lo menos incompatible, si no es que incluso hostil. En este sentido completamente abstracto no habría la posibilidad de un diálogo entre las culturas; las formas culturales tenderían más bien a darse la espalda las unas a las otras. En la historia concreta, sin embargo, la vida de las culturas ha consistido siempre en procesos de imbricación, de entrecruzamiento, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades. Procesos extraordinarios y bruscos, en un sentido, cotidianos y pacientes, en otro, que son siempre conflictivos y "traumáticos", resultantes de respuestas a "situaciones límites". Si hay historia de la cultura, es justamente una historia de mestizajes; el mestizaje, la interpenetración de códigos a los que las circunstancias obligan a aflojar los nudos de su absolutismo, es el modo de vida de la cultura. Paradójicamente, solo en la medida en que una cultura se pone en juego y su identidad se pone en peligro y entra en cuestión, sacando a la luz su contradicción interna, solo en esa medida defiende adecuadamente su propuesta de inteligibilidad, solo en esa medida despliega sus posibilidades de darle forma al mundo. Es en este sentido que quería recordar —para terminar esta contribución ya excesivamente larga— que si el proceso de mestizaje cultural en América Latina tuvo lugar, fue precisamente en una situación desesperada. Había, por un lado, la crisis en la que estaba sumida la civilización dominante, ibero-europea, después del agotamiento del siglo XVI —cuando casi se había cortado el circuito de retroalimentación que la conectaba con el centro metropolitano—; pero había también, por otro, la crisis de la civilización indígena: después de la catástrofe político-religiosa que trajo para ella la conquista, de que los restos de la sociedad prehispánica no estaban en capacidad de funcionar nuevamente como el todo orgánico que habían sido en el pasado. Y sin embargo, aunque ninguna de las dos podía hacerlo sola o independientemente, ambas experimentaban la imperiosa necesidad de mantenerse al menos por encima del grado cero de la civilización. Son los criollos de los estratos bajos, mestizos aindiados, los que, sin saberlo, harán lo que Bernini hizo con los cánones clásicos: intentarán restaurar la civilización más viable, la dominante, la europea, intentarán despertar y luego reproducir su vitalidad original. Al hacerlo, al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico (y con los restos de los códigos africanos traídos a la fuerza por los esclavos), son ellos quienes pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa que nunca existió antes de ellos, una Europa americana.