

Ivonne del Valle, *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009, 299 p.

Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII, éste es el subtítulo del estudio de Ivonne del Valle, que expresa su contenido. El título, *Escribiendo desde los márgenes*, evoca la voz teórica en la que se mueve la investigación de la autora. Designación acertada, porque señala, entre otros aspectos, que el área periférica de la Nueva España estudiada por la autora (la sierra del Nayar, Sonora y Baja California) se singulariza por el diferente papel que desempeña la relación entre las palabras y las cosas según imponen límites los indígenas a los proyectos "coloniales".

Lo que resalta muy pronto de Ivonne del Valle es que sus reflexiones se mueven a la luz de teorías modernas y que acepta, según sea el caso, gran parte o todo el fondo de los supuestos de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Anthony Higgins, Michel de Certeau, Voloshinov, Pierre Bourdieu y Michel Foucault, especialmente los referidos al lenguaje.

En efecto, su investigación se centra directamente en el lenguaje, en el discurso, en una concepción materialista de la palabra, en el tema de la lectura y en el signo lingüístico como estructura viva y punto de acceso al estudio de estos grupos humanos del Nayar y noroeste novohispano. Lo que busca su discusión, nos dice la autora, "es entender la economía de producción del conocimiento que requería, literal o metafóricamente, de "sujetos delirantes" (entrecomillado mío) que sostuvieran a duras penas su orden para poder construir a partir de estos materiales incoherentes y fragmentarios, crónicas ordenadas, conocimientos generales, enciclopédicos de una región". Se trata de confirmar la existencia de zonas intermedias entre "el orden letrado y las fronteras", de una lectura que de ningún modo quiere ser historia ni apología de la Compañía de Jesús, ni tampoco un estudio que analice documentos en sí mismos para adquirir una visión clara de ellos y resolverlos acertadamente, sino más bien una lectura enfocada "en el papel de dichos documentos en la creación de redes de conocimiento, su lugar en la formación de una epistemología particular en el siglo XVIII y las manifestaciones más localizadas de dicha episteme". No es que la autora niegue la contribución de la orden jesuítica en diversos campos del saber humano: botánica, etnografía, ciencias naturales, descripciones geográficas, elaboración de mapas, etcétera. Lo que Ivonne del Valle se

propone es destacar que “incluso estas formas de expansión consideradas benignas respecto de la colonización, necesitan ser revisadas para entender su relación con la violencia de la que quieren ser diferenciadas”. Lo que la autora sugiere es que la producción jesuita que leemos hoy día, “de alguna manera no dicen la realidad”. No porque a ella le importe si los documentos dicen o no la realidad, sino simplemente se trata de “analizar la realidad que dicen ver”; tampoco le importa producir “la verdadera historia de las fronteras”, sino que hace un esfuerzo por “mostrar lo que siempre se nos escapa”. Todo ello desde el análisis inmediato del lenguaje y la estructura de los documentos jesuitas como punto de partida al estudio de una geografía y una praxis en sus diversas transformaciones en el siglo XVIII novohispano.

Se trata, por tanto, de una especie de *a priori* trascendental kantiano, esto es, un conjunto de condiciones formales que son suficientes para la constitución de un objeto científico. Es un esquematismo trascendental en el que la crítica de la sospecha en tanto que instancia tutelar y articuladora (conformadora), aparece como condición de estudio para la supuesta transparencia e inmediatez entre conocimiento y mundo. Esquematismo trascendental que abre la vía a un tipo de análisis en el que el problema básico no es el de las “continuidades”, las “transmisiones”, la “tradicición”, sino el problema de los “límites” que plantean las fronteras a los proyectos colonizadores y de las transformaciones que establecen y renuevan fundaciones. Esquematismo en el que el saber y el poder tienen un papel central en el contacto entre las culturas, como encuentro violento por el que la voluntad de poder de una cultura quiere desplazar a la otra. Esquematismo empeñado en prescindir y hasta anular toda referencia a los sujetos jesuitas, reducidos a las regularidades de un cuerpo objetivado “sin rostro final” y quizás por influjo de Lacan, Deleuze o Guattari, reducidos a “sujetos delirantes”. Esquematismo para el que sólo hay proyectos colonizadores, aparatos coloniales, violencia, colonización y de ningún modo “novohispanización”. Pero no es lo mismo colonización que novohispanización. Y ésta una diferencia fundamental que sólo puede ser elucidada a la luz no de un *apriorismo* trascendental, sino a la luz del estudio de la *scientia conditionata* como *topos* de la condición humana y teoría jesuita de los mundos posibles.

Es natural tratar de hacer manejables los fenómenos que se quiere estudiar en alguna clase de marco teórico. No puedo recordar a ningún crítico del mundo moderno y contemporáneo que no creyera que él tenía el marco correcto, y comprendo esta tentación porque prácticamente todos sucumbimos a ella en varias ocasiones.

La tentación neo-marxista y lukacsiana, la tentación psicoanalítica en su versión freudiana ortodoxa y en su versión lacaniana, la tentación de la lingüística estructuralista, la tentación filosófica y postestructuralista viva en la época actual, están presentes (especialmente estas últimas) en la autora de este libro.

De este modo, el movimiento de apropiación obtenido (comprensión, reconocimiento, identificación, descripción, determinación, interpretación de la zona estudiada), se da a partir de un horizonte de anticipación, de un saber, de una denominación, en el que dicho movimiento aparece como único, inevitable e irreductible. Ya de antemano tiene su objeto de estudio acomodado a la medida de su marco teórico. Ya de antemano sabe lo que va a decir.

En un mundo literario cada vez más dominado, primero por la idea de originalidad y después por concepciones tales como la teoría saussuriana del signo arbitrario, tradiciones intelectuales o religiosas y obras maestras universalmente reconocidas son cuestionadas y rechazadas. Hoy se ha hecho más o menos axiomático afirmar que “palabras” y “cosas” revelan caminos nuevos que los estudios anteriores no vislumbraban. Especialmente en Europa, el “imperialismo de la significación” ha desplazado al sentido común y a estudios clásicos como virtualmente carentes de significación.

El análisis propuesto en este libro permite a la autora, restituir al discurso y sus enunciados su singularidad de acontecimientos. El discurso se explica por sí mismo, por su realidad objetiva. Lo que se vive, lo que se actúa o lo que se habla no está bajo el control de una conciencia subjetiva. Los conceptos no provienen de una deducción *a priori* o de una génesis empírica de las abstracciones; surgen en un campo pre-conceptual, situado no fuera del discurso, sino al nivel del discurso mismo, en un lugar de emergencia donde los conceptos coexisten en la dispersión anónima a través de textos, libros y obras. Un párrafo-resumen del tema subraya bien la peculiar objetividad de este análisis:

En estos espacios geográficos extremos, el cuerpo de los jesuitas, junto con sus primeros ensayos de escritura, funcionan a la manera de palimpsestos en los que son legibles las diferentes capas de significados, la manera en que algunos *habitus* se superimponían a otros o parecían alternar con otros en el mismo espacio. Los suyos son cuerpos que se presentan como formas en devenir, sin rostro final, llenos de inscripciones, de nuevos movimientos, formas de hacer y existir que alteraban lo que Pierre Bourdieu llamaría las ‘estructuras estructurantes’ de su cultura original, esa historia convertida en segunda naturaleza.

La teoría del “*a priori* histórico y del archivo” de Foucault ofrece a la autora la ocasión para revelar el fondo gnoseológico de este método aplicado en su trabajo. A este *a priori* se le invoca desde el principio como “una concepción materialista del lenguaje, al que veo como ‘escenario’ de la lucha social, y al signo lingüístico como una entidad viva en la medida en que participa en esta lucha, a la que debe su carácter multiacentuado”. Se trata de las condiciones de la historia misma y de todo objeto científico, que forman también el fondo de las estructuras mentales de donde brotan “las reglas” o leyes de organización del discurso. Ellas no son producto del sujeto pensante, sino que consisten en un no pensado anterior y regulador de los órdenes empíricos y que hace función del *a priori* conformador de todo pensamiento.

De esta manera y a tono con el fundamento nominalista en el que se mueve la indagación, la autora se propone descubrir el *episteme* del siglo XVIII novohispano, estudiando las obras producidas por jesuitas españoles o novohispanos, o los representantes del aparato burocrático del imperio. Ivonne del Valle se apropia del término *episteme* utilizado por Foucault, para designar el espacio de orden (sierra del Nayar, Sonora y Baja California) en que tales “*a priori*” históricos vienen formados en el siglo XVIII, constituyendo un tipo de conocimiento posible, diferente y único, como esquema mental que impuso un modo de pensar y de cultura uniformes: la razón de los vencedores.

De lo que se trata ahora es “recuperar la presencia de voces y acciones indígenas silenciadas o puestas a funcionar en contextos que les eran ajenos”. La enorme importancia asignada por Ivonne del Valle a la violencia contra las culturas indígenas, incluso en los mejores momentos “civilizadores” de los jesuitas, es un tema que recorre todo el libro. La “frontera” (frontera para quienes venían del “centro”), pero que no lo era para quienes sentían sus territorios como “centro” (ópatas, pericúes, coras etcétera), es una violencia disfrazada de ropajes retóricos y epistemológicos y en ella jugaron un papel fundamental misioneros jesuitas en la sierra del Nayar, Sonora y Baja California. La recuperación del sentido de la vida de culturas indígenas extinguidas y convertidas en pasado concluido, convertidas en “tumbas escriturales”, debe ser puesto en jaque, evocando “los fragmentos de otras culturas y otras gentes en una escritura que (...) tal vez pueda, al tratar de recuperar sus voces, perturbar un poco la noción de un pasado concluido”.

Hay mucho de verdad en esta crítica, desde luego, pero ella no llega al nudo de la cuestión, por fuerza del *a priorismo* trascendental en el que se mueve. La idea de los *epistemes* que se sustituyen unos a otros por medio de una serie de transiciones aleatorias no sólo es ininteligible en la obra de Foucault, *Las palabras y las cosas*, sino que podemos obser-

var además que el pensador francés trata con escasa riqueza de contenido cada una de estas *epistemes*. ¿Cómo puede hablarse, en el siglo XVII europeo, del *episteme* de la representación sin tener en cuenta las matemáticas, ni el derecho, y eso por no hablar de la teología? Foucault efectúa en cada uno de los casos estudiados una serie limitada de deducciones como para resultar convincente. Categorizar como correspondencia todo cuanto procede del siglo XVII es no hacer justicia a la increíble variedad de las filosofías y el pensamiento del Renacimiento y el siglo XVI.

De igual manera, ¿cómo puede hablar la autora del *episteme* del siglo XVII novohispano, sin tener en cuenta los problemas teóricos de la *scientia conditionata* como *topos* de la condición humana y teoría jesuita de los mundos posibles?, o ¿cómo proponerse develar dicha *episteme* sin estudiar también los problemas epistemológicos del *minus probabilismus* y sus implicaciones, sociales, políticas y morales en la Nueva España del siglo XVII? Pero resulta que todo lo anterior forma la base del edificio cultural y social del barroco novohispano.

Éste es el límite, a la vez interno y externo, sobre el que quisiera insistir aquí. Interno, porque aunque la experiencia de la violencia, el modo bajo el cual nos afecta en el presente, precisa en la autora de un movimiento de apropiación o un marco teórico, sólo es posible dicha apropiación como horizonte de anticipación, como un saber que de antemano sabe lo que quiere. Y externo, porque esta apropiación fracasa en una de las "fronteras", al ignorar la doctrina del saber medio o *scientia conditionata* y al arbitrio humano como *topos* de la libertad, punto de partida del barroco jesuita entendido como capacidad creativa y forma nueva de incidir sobre la realidad.

Y es que este esquematismo se distingue, no tanto por abrir investigaciones genuinas sobre el "otro", como por relativizar valores y "hacer temblar" el suelo de nuestro pensamiento. Frente al "conocimiento" de los depredadores de la historia, estas investigaciones (en gran medida comunes a los estudios multiculturales) hacen profesión de fe de los vencidos. Frente a las carencias, omisiones y no apropiación del otro, los *studies* (*Estudios de género, Women Studies, Gay and Lesbian Studies, Southwest Council of Latin American Studies, Native American Studies*) hablan en nombre de aquellos a quienes estudian. El estudio de las fechorías y barbaridades cometidas, desde que el mundo es mundo, por los "heterosexuales" de Occidente, se convierte así en más de lo Mismo: no logro ser yo mismo en tanto que el otro, pero sí hablo en nombre de él haciendo profesión de fe de los vencidos.

En efecto, una práctica actual de muchos profesionales de las ciencias humanas como la sociología, la lingüística, la historia o la etnolo-

gía, es la de no apelar ya al tiempo vivido de los hombres (herencias, experiencias, tradiciones, sabidurías, razones ocultas de las costumbres), ni reconciliar testimonios presentes con experiencias, ni introducir la prudencia en la razón ni invitar a la modestia histórica. Al sustituir la piedad por la radicalidad, el campo de la preservación por la crítica social, la veneración del pasado por su rechazo, la tradición por el movimiento, el sociólogo, el crítico literario o historiador pretende que repudiamos todo el pasado y no perdamos tiempo en semejantes pequeñeces o delirios. Por eso, cuando utiliza un marco teórico para investigar ese pasado, no lo hace por el afán de comprender y hacer comprensible, sino sólo como instrumento para un punto de vista político o moral. Cuando “historiza” esa otra parcela del tiempo vivido, sólo es para dar razón de algún agravio cometido. Cuando desvaloriza nuestros puntos de vista y evidencias, sólo lo hace para que nos alejemos de ellas. Cuando estudia, por ejemplo, el descubrimiento y conquista de América, lo hace no sólo para no olvidar, sino ante todo para poner en jaque el piso de nuestro pensamiento.

Y no es que debamos negar todo lo que de dolor y espanto ha habido en el pasado. Siempre será poco lo que se haga para que el sufrimiento y maldades cometidas queden inscritas en la memoria colectiva. Siempre será poco lo que se haga para develar el mecanismo de ocultación de la verdadera naturaleza de la realidad. La cuestión es saber si esta metodología crítica hace justicia a la “razón de los vencidos” cuando permanece ciega al universo teórico y práctico del saber medio o *scientia conditionata*, doctrina fundamental en la Compañía de Jesús en los siglos novohispanos.

En este esquematismo lingüístico, el porqué y el cómo de esta ceguera se hace manifiesto, cuando palabras como colonialismo, proyectos colonizadores, escritura, epistemología ilustrada, intereses ilustrados de la orden, cuerpo jesuita, etcétera, concebidas como significantes, es decir, diferenciadoras, pasan al primer plano de la investigación. En mi opinión, las reflexiones de Ivonne del Valle sobre las leyes diferenciales del lenguaje sólo confirman su propia idea. Dado que las obras, por ejemplo, de jesuitas como José Ortega (sobre el Gran Nayar), Jacobo Baegert o Miguel del Barco (sobre Baja California) están hechas de lenguaje, es natural imaginarlas plenas de significación diferencial y nada más. Esto es cierto tomado al pie de la letra, pero aquí la letra no lo es todo o quizás sea demasiado. En realidad, bien pudiera ser vocación de las grandes obras forzar al lenguaje a decir cosas que contradicen sus propias leyes y hacer que el fragor y la furia de la crítica del lenguaje no signifique nada.

Es ese no significar nada lo que estructuralismos y post-estructuralismos lingüísticos siempre se permiten eludir. Esta metodología crítica

ca siempre crea una significación más a la manera de los mitos, o a la manera de la psicoterapia que asigna a documentos del pasado una significación imaginaria (“se puede decir”, “podemos decir”, reiterativo en la autora), pero así y todo una significación. Esta crítica centrada en el lenguaje sencillamente no ve (no puede ver) las tesis centrales de la tradición barroca en la Nueva España porque esas tesis no corresponden a ninguna modificación típicamente estructural. La lingüística estructuralista no ve que se borre la diferencia “en” la violencia sin sentido de la relación del encuentro con el “otro”.

Lejos de ser una crítica “revolucionaria”, esta crítica lingüística sistemáticamente cumple su misión tradicional, que consiste en decir y tornar a decir significaciones, en parafrasear y clasificar significaciones de la mano de Foucault, Bourdieu o qué sé yo. Si esta metodología puede avenirse tan bien con modas vanguardistas, ello se debe a que éstas siempre reducen significaciones manifiestas a otras significaciones ocultas, a otro sistema de diferenciación, como por ejemplo la bien conocida fórmula lacaniana: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”.

No es sorprendente que el estructuralismo y la crítica moderna en general sean tan insensibles a la enorme simplicidad de los máximos efectos literarios, lo cómico y lo trágico, por ejemplo, pero también a los efectos en el plano específicamente teológico y religioso, como el barroco y la doctrina de la *scientia conditionata* y la doctrina de los mundos posibles de ella emanados. Eso no significa que esta crítica sea realmente ajena a tales efectos. Tal vez cada día se acerque un poquito más a ellos, tal vez ya está envuelta en esta cuestión de los efectos. La obra de Michel de Certeau y reescritura de la “otredad”, citada por la autora, es el ejemplo de esta implicación en los efectos.

En efecto, en lugar de interpretar documentos históricos o grandes obras maestras a la luz de teorías modernas, debemos criticar las teorías modernas a la luz de esas obras maestras y documentos históricos una vez que se haya hecho explícita su voz teórica. Nuestra relación con tales obras no puede caracterizarse como “crítica” en el sentido habitual del término. Tenemos que aprender de ellas más de lo que sus autores pueden aprender de nosotros; debemos ser estudiantes en el sentido más literal de la palabra. Nuestros instrumentos conceptuales no llegan al nivel de esas obras, llámese Sófocles, Esquilo, Shakespeare, la Biblia, o la elaboración monstruosa del saber medio o *scientia conditionata* jesuita. Y en lugar de “aplicar” a ellas nuestras metodologías continuamente cambiantes, deberíamos tratar de despojarnos de nuestras concepciones para poder alcanzar la perspectiva superior que tales obras ofrecen.

Ahora bien, el esquematismo trascendental del que ha partido la autora, la conduce aún más lejos. Es el problema del “cuerpo” jesuita

como "*locus* para la resistencia, la creatividad y la lucha" y sus dificultades "para implantar un régimen occidental en las fronteras". Lo que a la autora le interesa subrayar es que "el cuerpo jesuita se hallaba implicado en una fenomenología de la contingencia" debido a la separación de su medio familiar para transportarse a otro lugar completamente extraño y ajeno. Pero ello tenía como resultado "la tensión entre los planes de dominio y la epistemología que los sostenía y el saber práctico y necesario para sobrevivir en entornos geográficos y con grupos humanos particulares".

Esta tesis generalizada del cuerpo "implicado en una fenomenología de la contingencia" (...) y como "entidad tanto física como simbólica fuertemente anclada" en lugares tan extraños y con grupos humanos como los que habitaban el Gran Nayar, Sonora o Baja California, se enfrenta tanto a la objeción capital que los mismos Ejercicios Espirituales le formulan, como a una objeción de carácter precisamente fenomenológico.

El universo entero está compuesto de cuerpos, considerados desde hace tiempo —tanto por el sentido común como por infinidad de filósofos—, como cuerpos materiales. ¿Es idéntico el cuerpo perteneciente a los otros seres vivos al cuerpo material del que se ocupa la física cuántica, soporte de esas otras ciencias duras como la química y la biología? El hecho de que mucha gente piense así en nuestra época (precisamente la época de la ciencia), no es óbice para que un abismo separe desde siempre, por un lado, los cuerpos materiales que pueblan el universo y, por otro, el cuerpo de un ser "encarnado" como el ser humano.

Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de su existencia experimenta de forma inmediata su cuerpo, experimenta el viento ligero sobre el rostro o la penalidad que le procura la subida de una callejuela, mientras que su relación con el cuerpo animal (el de los infusorios, camarones o insectos) es de otro orden. Un cuerpo inerte semejante a los que se encuentran en el universo material, un cuerpo tal, no siente ni experimenta nada. No se siente ni se experimenta a sí mismo. Según la observación de Heidegger, la mesa no "toca" la pared contra la que se sitúa. Por el contrario, lo propio de un cuerpo como el nuestro es que siente cada objeto próximo a él, percibe cada una de sus cualidades: ve los colores, oye los sonidos, respira un olor, calibra con el pie la dureza del piso.

Fijamos con una terminología apropiada esta diferencia entre los dos cuerpos: por un parte, el nuestro que se experimenta a sí mismo al mismo tiempo que siente lo que le rodea; por otra, un cuerpo inerte del universo, ya se trate de una piedra o de las partículas microfísicas que supuestamente la constituyen. Llamamos "carne" al primero, reservando

el uso de la palabra “cuerpo” para el segundo. Esto es así porque nuestra carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el “cuerpo” exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él. Cosa de la que por principio es incapaz el cuerpo exterior, el cuerpo inerte del universo material.

La elucidación de la carne constituye el primer tema de los Ejercicios Espirituales. Éstos hablan del ser encarnado que somos nosotros, los hombres, de esta condición singular que es la nuestra, pero esta condición, el hecho de estar encarnado, no es otra cosa que la encarnación. Sólo que la encarnación no consiste en tener un cuerpo, en presentarse (a modo de un “cuerpo” como lo formula Ivonne del Valle, de la mano de autores modernos) como parte integrante del universo al que se otorga el mismo calificativo. La encarnación consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne. Por tanto, los seres encarnados no son sólo “cuerpos” que no tienen conciencia ni de ellos mismos ni de las cosas y que sólo “funcionan a la manera de palimpsestos”. Los seres encarnados son seres sufrientes, atravesados por el deseo y el temor, que sienten toda la serie de impresiones vinculadas a la carne por cuanto que, constitutivas de su sustancia (una sustancia impresional por tanto), comienzan y acaban con lo que ella experimenta.

Definida por todo aquello de lo que se halla desprovisto un cuerpo, la carne no se puede confundir con éste; ella es, más bien, exactamente lo contrario. Carne y cuerpo se oponen como el sentir y el no sentir: por un lado, lo que goza de sí, por otro, la materia ciega, opaca, inerte. Tan radical es esta diferencia que, por evidente que parezca, nos resulta muy difícil, incluso imposible, pensarla verdaderamente. Y ello porque se establece entre dos términos, uno de los cuales, al fin y al cabo, se nos escapa.

Lejos, pues, de que el análisis del cuerpo pueda convertirse en el de nuestra carne y en el principio de su explicación; la verdad es totalmente otra: sólo nuestra carne nos permite conocer, en los límites prescritos por este supuesto ineludible, algo así como un cuerpo.

Se perfila de este modo ante nuestra mirada el abismo entre la interpretación que la autora formula del “cuerpo jesuita” y lo que en verdad es el cuerpo en el seno de la Compañía de Jesús. La elucidación sistemática de la carne, del cuerpo y de la relación enigmática entre ambos, es el gran tema no sólo de los teólogos y padres de la Iglesia, o de teólogos y fenomenólogos contemporáneos, sino también el gran tema y corazón de los Ejercicios Espirituales: la Encarnación en sentido cristiano. Ésta tiene por fundamento la alucinante proposición de Juan:

“Y el Verbo se hizo carne” (Juan I, 14). Esta palabra extraordinaria va a asediar durante siglos la conciencia de todos aquellos que, desde la irrupción de lo que se llamará cristianismo, se esfuerzan por pensarla y llevarla a la práctica de una manera radicalmente distinta, aún en territorios extraños y distantes y, claro, con abusos de poder en muchísimos casos. Pero no porque la violencia sea implícita a éstos. Y es imposible disimular la importancia que esta palabra acarreará en misioneros jesuitas que de ningún modo “funcionan a la manera de palimpsestos”, ni como “cuerpos que se presentan como formas en devenir, sin rostro final, llenos de inscripciones”, sino misioneros que son una realidad unitaria (carne-cuerpo) provista de propiedades diversas pero que definen una misma condición y un mismo sentido. Es el proceso novohispanizante (opuesto diametralmente a la violencia de la colonización) que en inventiva, creación, síntesis, sufrimientos, gozos y dolores implícitos, proveen una marcha de sentido en una travesía difícil pero llena de esperanza, renovando, conquistando, tal como enseñan los Ejercicios Espirituales ignacianos.

Ramón KURI CAMACHO
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana