

Perla Chinchilla y Antonella Romano (coordinadoras), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

La Compañía de Jesús fue oficialmente fundada por bula papal en 1540 para “el provecho de las ánimas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe”. Ignacio de Loyola y sus nueve compañeros dedicaron sus esfuerzos a este fin primero en Europa y, posteriormente, en el resto del mundo: tal fue el caso de Francisco Javier enviado a India convirtiéndose desde entonces en la figura paradigmática del misionero jesuita. Para llevar a cabo sus ministerios se valieron de diversos medios, siendo uno de los más importantes la escritura, tal como había hecho su fundador al elaborar los documentos fundamentales que constituirían los cimientos de la nueva orden: los *Ejercicios Espirituales*, la *Fórmula del Instituto*, las *Constituciones*, la *Autobiografía* y su correspondencia.

El uso de la escritura por parte de la Compañía no era fortuito pues nacía en un periodo de profundos cambios en Europa que también afectarían a la escritura y la palabra. La transformación de la cultura oral a la cultura escrita en la época moderna ha sido tema de varios estudios pero en este libro el proceso se centra en la producción de textos (impresos o manuscritos) y discursos que la Compañía elaboró durante los siglos XVI y XVII en distintos ámbitos y lugares. En el año 2005 Perla Chinchilla y Antonella Romano invitaron a diversos investigadores europeos y americanos a participar en el coloquio que da título al libro para abordar el enfrentamiento entre “cultura retórica” y “cultura científica” al interior de la Compañía. El resultado de esta convocatoria son los textos que ahora publica el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana en coedición con la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

Los trece estudios reunidos en *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica* están agrupados en siete “géneros”, entendidos éstos como tipologías discursivas de un momento específico que se mantuvieron o transformaron con el

tiempo: las crónicas, las imágenes, las hagiografías, las doctrinas y catecismos, los textos escolares, los textos legales y el sermón. Esta tipología es una de las propuestas del libro que, como Chinchilla apunta en el prólogo, está en revisión pues “el mismo reconocimiento del género, su colindancia con otros y sus transformaciones, son ya en sí parte del problema de investigación, como podrá constatar-se en nuestros textos” (p. 11).

Caracteriza a esta compilación la universalidad que ha definido a la Compañía, los textos y discursos que los autores analizan fueron elaborados en territorios y bajo circunstancias diversos que muestran un panorama general de la producción jesuítica: la evangelización indiana, las misiones en China, el culto a las reliquias en Santa Fe de Bogotá, la cultura emblemática francesa, la hagiografía femenina en Nueva España, los escritos autobiográficos de un jesuita italiano, la imprenta y los libros en colegios novohispanos, la defensa de los paulistas en Sao Paulo, las misiones interiores en España e Italia y los sermones novohispanos. Entre los puntos a destacar de la obra son las fuentes que se manejan y las perspectivas de los temas que los distintos autores consideran.

El primer estudio sobre las crónicas es de Norma Durán que pasa revista a “la creación de la ciencia de las religiones o historia de las religiones y la manera en que influyó en la historiografía mexicana de la evangelización”. Continúa con la caracterización de la “primera evangelización” de los religiosos mendicantes que termina con la llegada de los jesuitas al Nuevo Mundo quienes calificarían como un fracaso a la primera por la reincidencia de los indígenas en la idolatría, pero lo que denunciaban era la interpretación del pasado indígena y unas prácticas de cristianización. Esta nueva postura evangelizadora es ejemplificada con la crónica del jesuita José de Acosta titulada *La historia natural y moral de Indias* publicada en Sevilla en 1590 que califica a los indios como gentiles y a su religión y costumbres como obra del demonio. En opinión de la autora, ni Acosta ni su obra pueden ser calificados de modernos pues “su interpretación es la más ortodoxa y no deja de pertenecer al pensamiento escolástico”.

En esa misma línea, Alfonso Mendiola aborda el estudio de las crónicas del Nuevo Mundo desde el supuesto de que la realidad que construyen es “retórica”, motivo por el cual los relatos que contienen no hablan de hechos singulares sino “de arquetipos o clichés

comunes y propios de una cultura oral”, a pesar de presentarse de forma impresa. Sitúa la figura de Acosta en el periodo histórico que le tocó vivir y destaca la importancia de la comunicación escrita entre los jesuitas para la estructuración y toma de decisiones de la orden. Finaliza con el análisis de un fragmento de la crónica en que Acosta hace una defensa de la imposibilidad de traducir ciertas palabras fundamentales para el dogma cristiano, a diferencia de lo que habían realizado los primeros evangelizadores que sí las traducían a las lenguas nativas, erigiéndose en el “personaje clave” de la implantación de la ortodoxia tridentina.

La sección dedicada a la imagen engloba tres estudios. El primero está firmado por Elisabetta Corsi que analiza el estado de los estudios del arte producido en la corte china a partir del encuentro entre misioneros jesuitas y artistas nativos enfatizando la importancia del estudio de fuentes teóricas que permitan un acercamiento más objetivo sobre el “Lejano Oriente”. Enlista las recientes exposiciones que han reevaluado a los principales artistas misioneros activos en la corte de Pekín (Giovanni Gherardini, Giuseppe Castiglione, Jean-Denis Attiret y Giuseppe Panzi) y sospecha que su abandono se debió a las corrientes historiográficas europeas adversas al arte barroco y los jesuitas. Destaca la vocación universal de la Compañía, especialmente el de las imágenes que serían utilizadas como eficaz instrumento de propagación del Evangelio, pero estas imágenes debieron ser “acomodadas” a los modos pictóricos chinos por lo que no debe sorprender la obra de Giuseppe Castiglione o el obsequio de una serie de grabados religiosos que Matteo Ricci hizo al empresario cultural Cheng Dayue para ser reproducidos incluyendo textos explicativos en caracteres chinos y romanizados en estilo gótico, lo que dio origen a fuertes críticas por parte de las autoridades eclesiásticas y del mundo laico por considerar las prácticas de los jesuitas como “irregulares y caóticas”. Por último, aborda brevemente el uso de la perspectiva lineal en la arquitectura y la pintura de las misiones jesuíticas en China.

Jaime Humberto Borja Gómez revisa el origen del culto a las reliquias, su carácter milagroso, identitario y urbano a partir de la Edad Media y su función como factor de cohesión social; la nueva dimensión que adquiere en Santa Fe de Bogotá a partir del arribo de los jesuitas a comienzos del siglo XVII y la narración que hace el padre Pedro Mercado en su *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y*

Quito de la Compañía de Jesús de la llegada de un importante lote de reliquias a la ciudad hacia 1614. Detalla cómo Mercado utilizó en su texto los medios propios de la retórica y la composición de lugar para describir las reliquias, los relicarios que las contenían, su exhibición pública y el uso que hizo de las vidas ejemplares de los santos con el fin de dar fuerza a su narración para la imitación de las virtudes y una posterior reformación de las costumbres, principalmente indígenas. Esas mismas virtudes, señala, “constituían aquellos valores necesarios para la formación de elementos de cohesión social convertidos en símbolos de identidad colectiva”. Concluye que la entronización de las reliquias por parte de los jesuitas buscaba el apoyo sobrenatural, a partir de la sacralización del espacio, para continuar con la evangelización.

El último ensayo sobre las imágenes plantea la cuestión de la dimensión teológica, filosófica y científica de la imagen en el siglo XVII en la cultura jesuita. Para responder, Ralph Dekoninck identifica el uso de la imagen en los libros de ciencia en la segunda mitad del siglo XVI como un instrumento de saber pero que todavía no puede apartarse del pensamiento simbólico: hombres de ciencia y emblemistas se influirán mutuamente en un momento en que la naturaleza, por lo tanto su imagen, revela una realidad superior. Para el siglo XVII estas influencias pervivirán en la cultura visual jesuita, pero matizadas por el principio de “representación” y el creciente papel de la retórica. Es así que obras del campo de la historia natural y las matemáticas escritas por autores jesuitas, como Juan Eusebio Nieremberg, serán utilizadas por la literatura emblemática; del mismo modo, las abstracciones matemáticas o físicas recurrieron a imágenes de inspiración emblemática que, en algunos casos, recuerdan la composición de lugar ignaciana. La contribución de los jesuitas a la teoría del símbolo, argumenta Dekoninck, es que la imagen se convirtió en un medio agradable de exponer la verdad “y por lo mismo en la más persuasiva que exista”.

El género hagiográfico es abordado por Antonio Rubial García y Pierre-Antoine Fabre. El primer autor analiza cinco escritos de carácter hagiográfico sobre mujeres laicas que escribieron miembros de la Compañía en Nueva España y que datan de finales del siglo XVII y el siglo XVIII. El tema principal de estos textos es la obediencia, virtud fundamental en la espiritualidad ignaciana, y el papel de guía que el confesor o director espiritual desempeñaba. Rubial García

señala que la obediencia estaba íntimamente unida a la humildad, de acuerdo a la propuesta de la Iglesia desde el siglo XVI, y que las mujeres quedaban sujetas a los mandatos de sus confesores, por más absurdos que fueran. Las mujeres debían mostrar paciencia en distintas circunstancias de su vida para servir de ejemplo a otras mujeres. Los jesuitas también ejercieron control en la mística desbordada de las beatas con excepción de la figura del demonio, que tenía como fin mostrar la virtud de la biografiada. Sin embargo, los textos hagiográficos también iban encaminados a mostrar el papel que debían tener los confesores en la dirección de las místicas. El autor concluye que estas hagiografías servían para dar una enseñanza moral a las mujeres de una sociedad cada vez más entregada a lo placeres y las vanidades, donde "La Compañía de Jesús y sus discursos hagiográficos desempeñaron un papel importante en la creación de una casuística exhaustiva de los pecados y de las virtudes que debían regir todas las conductas femeninas".

El segundo autor analiza la obra del misionero jesuita de origen napolitano Giulio Mancinelli. En primer término postula "el fenómeno misionero como un paradigma de la modernidad", a la figura de Mancinelli como el "fenómeno misionero en el contexto de la Compañía" y, al mismo tiempo, como "una inserción de la modernidad como momento específico en la larga duración de la historia de la antigua Compañía". A continuación informa sobre la carrera de Mancinelli como misionero en distintas partes del mundo y la narración que hace de su vida, visiones, revelaciones, profecías y éxtasis, a partir de 1600, en cinco textos. El misionero escribe y reescribe constantemente sus manuscritos, los revisa, hace añadidos, escribe en los márgenes y los ilustra con una serie de dibujos que hará copiar en distintas ocasiones. Estos dibujos, señala Fabre, muestran lo que todavía no se puede ver, es decir, son una "visión profética". A su muerte, en 1618, inicia la causa de su beatificación pero posteriormente es abandonada y con el tiempo la figura de Mancinelli cayó en la "descalificación general del personaje". El autor explica que este cambio de postura se debió a que su expediente perdió, entre 1620 y 1660, dos de sus atributos esenciales: "por un lado, la gracia (como don de Dios) de la visión visionaria como marco de la experiencia del mundo; por otro, la imagen como corazón secreto del texto en el cual ella se cuenta." Estos atributos dominan el conjunto de escritos autobiográficos de Mancinelli.

El ensayo de Gianni Criveller trata de la actividad misionera de la Compañía en China durante el siglo XVII. Puntualiza que para abordar el tema es indispensable diferenciar los géneros literarios religiosos “catecismo” y “doctrina cristiana”, análisis que realiza a partir de los textos que Mateo Ricci, Michele Ruggieri, Giulio Aleni y otros autores jesuitas escribieron en el ámbito chino, su relación con el confucionismo y su actitud crítica frente al budismo y al taoísmo. Señala que el catecismo y la doctrina cristiana se distinguen no sólo por su contenido sino por los respectivos destinatarios y fue Ricci quien introdujo la distinción entre el “apostolado indirecto” y el “apostolado directo” que implica una aplicación consciente “de las categorías de revelación natural”. El catecismo, tradicionalmente escrito en forma de preguntas y respuestas, “se trata de un texto en cuanto presentación razonada e inculturada de la fe” e iba dirigido a los neófitos y no cristianos pero también a “los adversarios de la fe” y llegaba a regiones donde los misioneros no lo hacían. En cambio, las doctrinas cristianas “no se distribuían a cualquiera”, eran entregadas con cierta solemnidad a los catecúmenos y bautizados en formación y exigía la presencia del misionero para su explicación. Informa que también existió una serie de obras dedicadas a la discusión interreligiosa, como fue la de Aleni quien hizo una “presentación sistemática y completa de la figura de Cristo”, pero “se abstuvo de condenar explícitamente a los sabios y jefes religiosos chinos y budistas.” El autor concluye que “Aleni, como Ricci y sus compañeros, no rechazó la cultura china, sino que se dejó interrogar a partir del contacto con el otro, con el diverso”.

Antonella Romano centra la reflexión sobre la modernidad y sus escrituras en los colegios jesuitas en México a finales del siglo XVI. Plantea, en primer término, la intención de la Compañía de normar la enseñanza y organizar los estudios desde Roma a través de obras como la *Ratio Studiorum* o la *Biblioteca selecta* de Possevino en las que sus fuentes son autores antiguos y modernos, jesuitas y no jesuitas. En este punto destaca que la Compañía se distinguió por expurgar a los autores paganos, a diferencia de otros humanistas contemporáneos. Cuando este proyecto se quiso poner en práctica en la ciudad de México se enfrentó a la escasez de libros que afectaba directamente la enseñanza. La instalación de la imprenta del italiano Antonio Ricardo al interior del colegio jesuita de México, así como la disposición romana que desde Amberes, vía Flandes, se

enviaran libros a América pueden ser leídas, señala la autora, como formas de resolver ese problema. Todas estas decisiones formaron parte de un programa editorial que se insertaba en una política cultural con el fin de sentar “las bases de una formación humanista de las elites urbanas en el medio novohispano” en el que los valores morales del Viejo Mundo fueran transferidos al Nuevo; sin embargo, —subraya Romano— los jesuitas no fueron los únicos en producir impresos ni en adquirir libros, pero a través de sus colegios pudieron transmitir la cultura escrita bajo control.

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron y Rafael Ruiz González señalan que a pesar de que la historiografía sobre el Brasil colonial atribuyó a los jesuitas “el papel de defensores de la libertad indígena” y a los colonos de reducir a la población a la esclavitud esto no es del todo exacto. Ambos estuvieron enfrentados por el control temporal de las aldeas indígenas que proporcionaban indios para la defensa militar y como mano de obra, principalmente, en las capitanías de Sao Paulo y Río de Janeiro durante el siglo XVII. El conflicto entre ambas partes pero, principalmente, al interior de la Compañía es analizado a través de un texto anónimo escrito por un jesuita que defiende a los colonos. Por breve papal de 1639 los paulistas habían sido excomulgados por negarse a la restitución de la libertad de los indios y la *Apología pro paulistas*, escrita en 1684, tenía como fin argumentar a favor de que se levantara dicha excomunión a los paulistas de ese momento. Para construir su argumento el autor hace uso de obras de juristas y teólogos jesuitas, como Francisco Suárez y Paulo Layman, que tratan la guerra justa, la ley, la costumbre y la finalidad de la comunidad política. A pesar de lo que podría pensarse, los textos “de Suárez y de Layman son citados e interpretados correctamente” en la *Apología*, pero a favor de los paulistas. Los autores señalan: “El interés y la sutileza de este autor jesuita anónimo se encuentra en justificar este contexto sin cometer la subversión del modelo, ni del orden realmente existente” y concluyen que el motivo principal del enfrentamiento entre la Compañía era la gestión temporal de las aldeas indígenas. Tiempo después de la redacción de la *Apología* se entregó la administración de los indios a los particulares y la Compañía se vio libre de ellas.

El género del sermón es analizado en tres textos. Fernando Bouza plantea que a mediados del siglo XVII el impreso fue utilizado como un instrumento para continuar con los efectos de la predica-

ción en las misiones interiores de España. Tal fue el caso del misionero jesuita Jerónimo López que ideó las “misiones sordas” en las que no se contaba con la palabra hablada y se actuaba a través de textos impresos que los fieles podían leer “por sí mismos, o bien oír leer a terceros”. Señala la existencia de una suerte de “memoria de predicadores” donde recogían dichos y hechos afortunados o no de forma manuscrita. Aborda la problemática del bajo nivel de los preladados y curas para predicar por lo que se compusieron e imprimieron textos que debían leerse públicamente los días que no hubiera sermón con el fin “de instruir y perfeccionar a los fieles”, como fue la *Práctica del catecismo romano y doctrina cristiana* convirtiendo, de este modo, “la predicación en una simple forma de lectura”. Destaca que la publicación del libro *Casos raros de confesión*, del padre López, que reunía la experiencia de casi cuatro décadas de misionero práctico, plantea el desarrollo de estrategias específicas de atracción de un público disperso en el espacio y en el tiempo; la entrada de los mercaderes de libros que costeaban la impresión al “escenario de la confesionalización católica”; y la oposición de una “misión sorda y disimulada” a través del impreso con las misiones “ruidosamente sonoras y visualmente espectaculares” en las que el jesuita había destacado. Bouza concluye: “Si las formas crean sentido, las relativamente cerradas del libro impreso permitirían intentar controlar la recepción de los oyentes en mayor medida que voces y ruidos”.

De modo contrario, Bernadette Majorana informa que los misioneros italianos en el ámbito rural “excluyen deliberadamente la escritura de sus procedimientos oratorios”, no escriben ningún texto antes de la predicación, ni tampoco después para la imprenta. La autora explica que los jesuitas enviados a las misiones populares debían predicar a los *rudes* (simples, incultos) por lo que crearon soluciones específicas basadas en la improvisación, la presencia física del predicador y el uso de imágenes y objetos. Deliberadamente, el *missionarius* se distancia del *concionator*, es decir, del predicador que dependía de un texto escrito que aprendía de memoria y solía predicar en las grandes ciudades. “Los misioneros, por lo tanto, no elaboran un producto escrito porque rechazan intencionalmente la dialéctica entre lo oral y la escritura dominante en la oratoria sacra de su tiempo.” Señala que la ausencia de textos también está relacionada con un ejercicio de humildad y de humillación acorde con

el espíritu ignaciano. Informa que el célebre misionero jesuita Paolo Segneri *senior* construirá un modelo de predicación que resumía las experiencias oratorias precedentes y “libera todo el potencial de la predicación ligado a la visibilidad, abre la vía al estilo misionero de los jesuitas entre el siglo XVII y el XVIII” donde la palabra y la acción son inseparables y al que pueden integrarse otros elementos. Para concluir, señala que esta forma de predicación es la respuesta de los misioneros jesuitas en los ámbitos rurales a la reforma solicitada por el Concilio de Trento con un propósito evangélico.

Por último, Perla Chinchilla trata la problemática del uso de la amplificación en la oratoria sacra del siglo XVII para la transmisión de la verdad divina. Por un lado, la función comunicativa de la amplificación permitió tratar el tema a través de la acumulación y reiteración en el ámbito oral o la prédica. Por otro, mostró sus límites en el sermón impreso al hacer innecesaria la reiteración con fines mnemotécnicos y exponer la carencia de nueva información. La autora señala que “Los mismos predicadores que estaban tan orgullosos de publicar sus piezas de oratoria sacra, para así alcanzar a trascender el tiempo y el espacio de la comunicación oral, hicieron, paradójicamente, cada vez más patentes e insoportables los límites de la *amplificatio*.” A partir de aquí, el valor comunicativo de la amplificación se desplazó de la “verdad divina” a “sistema de arte”. La amplificación pasó a la prédica conceptista llevando sus recursos al límite, haciendo uso de la novedad y creando “extrañas piezas de oratoria sacra”. Algunos valoraron la “agudeza y arte de ingenio” del autor mientras que otros rechazaron su alejamiento con la “predicación evangélica”. Chinchilla concluye que “La prédica de la Compañía de Jesús fue el crisol más acabado tanto para la retórica de las pasiones como para la conceptista, y por supuesto Gracián es el máximo exponente de las dos posibilidades” y la “amplificación encontraría en el sistema del arte su lugar comunicativo” donde lo importante es la forma, es decir, el estilo.

Verónica ZARAGOZA REYES
Museo Nacional del Virreinato

