

LO SUBLIME FUERA DE LUGAR.
COLONIALIDAD, MODERNIDAD PERIFÉRICA Y
CRÍTICA EN LAS PRÁCTICAS ESTÉTICAS DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA
EN EL SIGLO XVIII

*The sublime out of place. Coloniality, peripheral modernity
and critique in the aesthetic practices of the Society of Jesus
in New Spain in the 18th century*

RICARDO ROQUE BALDOVINOS*

rroque@uca.edu.sv

El presente trabajo examina la presentación del paisaje como experiencia sublime que lleva a cabo el poema neolatino *Rusticatio Mexicana* de Rafael Landívar (1731-1793), jesuita nacido en la ciudad de Santiago de Guatemala. Este aparente “fuera de lugar” de la categoría estética de lo sublime, para usar el célebre tropo de Roberto Schwarz (2014), nos abre la puerta para entender la resignificación del espacio geográfico y social americano (Urizar, 2022: 225-226) y del sujeto intelectual llamado a liderarlo que se lleva a cabo en el continente americano en la segunda mitad del siglo XVIII. La presente exploración no se limita a señalar coincidencias o divergencias de la concepción de la experiencia de lo sublime con respecto a otras contemporáneas del canon estético-filosófico (Edmund Burke o Immanuel Kant, por ejemplo), sino su articulación con la espiritualidad de los jesuitas de la Nueva España en su peculiar ubicación en un momento crítico del ascenso y expansión del capitalismo mundial. En ese momento ocurre el enfrentamiento de la Compañía de Jesús con los despotismos ilustrados europeos y en especial con las reformas iniciadas por Carlos III. Este último conflicto trajo como consecuencia la expulsión de la orden religiosa de los dominios españoles en 1767 y su consecuente supresión por orden papal en 1773.

* Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (El Salvador).

Este artículo presenta de forma resumida, pero también reelabora, un ensayo más extenso de mi autoría (Roque, 2023).

1 LA COMPAÑÍA DE JESÚS: IDEAS EN SU LUGAR DESDE UNA MODERNIDAD PERIFÉRICA

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sostiene que la labor de la Compañía de Jesús durante sus dos primeros siglos de presencia en el continente americano revela otro modelo de modernidad que fue desvirtuado y cancelado por la imposición del colonialismo ilustrado (2000: 57-82). En el trabajo intelectual y las obras de la Compañía de Jesús en la Nueva España, es posible detectar propuesta diferente de asumir la condición moderna anclada “en su lugar”, es decir en sus propias coordenadas geográficas y sociales. Allí se formulan ideas y tienen lugar experiencias que se distancian de la modernidad capitalista que acabó por imponerse (Echeverría, 2000: 61-62). Esta particularidad se vuelve, sin embargo, invisible en el relato histórico canónico, que destaca como factores determinantes principales la Reforma (protestante), la Ilustración y la Revolución francesa (Habermas, 1990: 17). Este es la narrativa eurocéntrica que Enrique Dussel ha desmontado y que lo ha llevado a adelantar la fecha de arranque simbólico de la modernidad de 1789 a 1492, de la toma de la Bastilla al descubrimiento o –en sus palabras– encubrimiento de América (Dussel, 1994: 11-12). Con este gesto de alargar la duración del período se visibiliza su lado oscuro –la colonialidad– pero también se abre la posibilidad de explorar cursos históricos en disputa con la ruta dominante de la modernidad capitalista. Pues otra de las simplificaciones del relato eurocéntrico, como nos recuerda Anibal Quijano, es negar que América Latina fue también partícipe activa en la producción de la modernidad (1988: 46-50).

Para efectos de esta reflexión, intentamos superar la oposición simplista entre Reforma protestante, como sinónimo de progreso, y Contrarreforma católica, como reacción recalcitrante. Esta última –es decir las propias reformas que la Iglesia católica pone en efecto a partir del Concilio de Trento– fue mucho más compleja y ambivalente de lo que se le reconoce (Echeverría, 2000: 65). No solo fue una defensa de prácticas y privilegios en la institución eclesiástica, sino que implicó también –especialmente en la contribución de la Compañía de Jesús– un esfuerzo por redefinir el lugar de la Iglesia ante los retos del mundo que emergía de la expansión atlántica de Europa, del impulso de un saber científico basado en la experiencia y de la consolidación del sujeto autónomo del humanismo. Desde esta visión, la Reforma protestante habría tomado una peligrosa ruta al suprimir una serie de instancias mediadoras entre el creyente y la divinidad. Y con ello se habría suscrito

a una dimensión reductiva de la razón, la razón instrumental, y al sujeto egocéntrico y posesivo del capitalismo emergente. Esta tendencia es la que, paradójicamente, acabaría por asumir monarquía española en las Reformas Borbónicas. En contraposición a esta visión, los jesuitas, en sus intervenciones durante el Concilio de Trento, defendieron la importancia de las instancias mediadoras descartadas por la Reforma protestante. No defendían entonces la institución eclesiástica por sí misma, sino porque esta aseguraba la dimensión comunitaria de la vida social, el lado sensible y emocional de la subjetividad, así como el tejido simbólico ritual que conecta la cotidianidad con la trascendencia (Echeverría, 2000: 68-70). ¿Cómo podemos explicar entonces la modernidad de esta experiencia y su aparición en la obra de un jesuita novohispano? Para ello es necesario examinar la peculiar relación de ese orden con la condición moderna y como la reelabora el grupo de sacerdotes asilados en Bolonia.

2.1 LA PEDAGOGÍA, LA DOCTRINA MORAL Y LAS OBRAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA NUEVA ESPAÑA

Los clichés difamatorios elaborados en contra de los jesuitas al momento de su conflicto con los despotismos ilustrados parecen confirmar la visión simplista de la narrativa eurocéntrica de la modernidad e invisibilizan los aportes de la Compañía de Jesús para asumir la condición moderna desde el horizonte católico. Entre estos clichés destaca la caricatura de un relativismo falaz y oportunista, el cual, usado a conveniencia por unos maestros del sofisma, podía llegar hasta defender el regicidio.

En realidad, la orden había articulado una doctrina moral que emanaba de posturas filosóficas sofisticadas frente a la verdad y la acción. Su acervo intelectual había cristalizado en la *Ratio studiorum*, un completo currículo que reunía tanto filosofía y teología como letras clásicas y se impartía en los colegios de la Compañía desde finales del siglo XVI en la formación tanto de clérigos como de laicos (Alfaro, 2001: 12; Gonzalbo Aizpuru, 2001, 53-56). La doctrina moral antes mencionada era el «arte de la *scientia media*», mejor conocido como probabilismo (Zermeño, 2001, 79). Su punto de partida era que la acción humana recta no siempre se puede prescribir de forma abstracta y categórica, sino que requiere considerar diversas opciones razonables aun cuando entren en contradicción con las de mayor aceptación. Si bien el origen del probabilismo se encuentra en un comentario del siglo

XVI del teólogo dominico Bartolomé de Medina a Santo Tomás, la doctrina fue sustentada y ampliada en los siglos siguientes por teólogos jesuitas. Entre estos últimos, Francisco Suárez llegó a afirmar que una ley dudosa no es de obligatoria obediencia (Schmitz, 2001: 3745-3746), pues se requiere de considerar las circunstancias en que suceden los hechos para resolver los dilemas morales (Gonzalbo Aizpuru, 2001: 56). Estas circunstancias son atributos externos a las personas y a las cosas, pero que determinan el sentido de las actuaciones en una amplia gama de terrenos, desde el ámbito puramente moral hasta el económico (Zermeño, 2001: 83). Frente a esta postura –que hoy nos puede parecer obvia, luego de más de un siglo de impacto de las ciencias sociales y de la hermenéutica posromántica en nuestro imaginario intelectual–, las autoridades eclesiásticas nombradas por la monarquía española durante las reformas borbónicas promovían la doctrina del *norte fijo*, que se basaba en un marco inamovible de referencias que rechazaba cualquier posible cuestionamiento. Ese marco eran las sagradas escrituras y otras fuentes que habían sido proclamadas por la Iglesia como infalibles (Zermeño, 2001: 81). No deja de ser paradójico que esta ratificación del más rancio dogmatismo escolástico la suscribieron los emisarios de una monarquía que se decía inspirada por el espíritu de la Ilustración. Mas no hay que olvidar que lo que estaba en juego, para el despotismo ilustrado, era garantizar la sumisión total a la autoridad regia, a lo que la orden de San Ignacio de Loyola se resistió.

La postura de los jesuitas no solo fue una anticipación de algunas filosofías y epistemologías cercanas a nuestro tiempo, sino permitió una forma más flexible de posicionarse frente a los retos que planteaba una realidad heterogénea como la de los dominios españoles de América. Esta actitud más abierta y flexible, surgida desde el interior de la empresa colonial hispánica, abría rumbos que se truncarían en la medida que las reformas borbónicas se plegaron enteramente a la modernidad capitalista.

Adicionalmente, es de notar que los jesuitas mostraron, sin abjurar de sus principios religiosos, una postura más bien abierta ante la ciencia moderna de la Ilustración (Rovira, 2009: 11).¹ No solo fomentaron y aportaron al estudio científico de la naturaleza, sino también de la dimensión social y cultural de la vida humana, pues recabaron una enorme cantidad de información sobre los pueblos con las que entraron en contacto en sus tareas pastorales. Cabe destacar en esta labor la for-

¹ Este diálogo no estuvo exento de vacilaciones al interior de la misma Compañía de Jesús, en la que hubo posiciones de resistencia y rechazo frente a la ciencia moderna.

mación de una escuela para el estudio de las lenguas indígenas que organizaron en el noviciado de Tepotzotlán, primera en su especie, así como un vasto repositorio de información sobre la geografía de zonas remotas y las culturas de pueblos no europeos, tanto de las Américas como de Asia, notablemente en el Japón, la China y la India, donde la orden también tuvo presencia.

Hay que resaltar además que las propuestas alternativas a la modernidad dominante no solo se dieron en el ámbito intelectual, sino que se tradujeron en las prácticas sociales, como las misiones y las haciendas. Las misiones surgieron a petición de la corona, para asegurar las fronteras remotas, a través de la «reducción» de los pueblos nómadas a la vida sedentaria. Aunque esta obra está claramente inscrita en la política colonialista, pues apoya la expansión de la monarquía española a costa de los territorios tradicionales de pueblos indígenas, es de notar la flexibilidad que ejercieron los misioneros para facilitar el diálogo intercultural y en proponer formas de organización social horizontal, de mayor participación de los pueblos indígenas en el disfrute de los frutos de su trabajo, al punto que algunos las señalan como propuestas incipientes de un socialismo (Echeverría, 2000: 71).

Las haciendas propiedad de la Compañía en la Nueva España eran, por otra parte, el sostén económico de los colegios y las misiones y aseguraban autonomía tanto frente a las autoridades como ante los sectores económicos poderosos (Brading, 2001: 60-61). Francisco de Fuentes y Guzmán alude, por cierto, a «un ingenio de caña de azúcar, que es posesión del Colegio de la Compañía de Jesús» en San Cristóbal Amatitlán, en las cercanías de Santiago de Guatemala (De Fuentes, 2012: 141). Las haciendas de la Compañía significaron una novedad con respecto a la institución tradicional de la hacienda colonial. Alcanzaron una producción agrícola intensiva y se organizaron con dispositivos de administración racional, tales como una contabilidad muy detallada. Aunque estas explotaciones agrarias pertenecían a la orden religiosa, su excedente no se lo adjudicaban propietarios privados para sostener privilegios y un estilo de vida suntuoso, sino que se reinvertía en obras de impacto social.²

En resumen, tanto en lo teórico como en lo práctico, la experiencia jesuítica propone formas de pensamiento y de vida social, surgidas no en contra sino al

² Debe procederse, sin embargo, con precaución a la hora de caracterizar el tipo de relaciones económicas que se daban en las haciendas de propiedad de la Compañía y no pintar un panorama en demasía idílico. No debe olvidarse que su propósito principal era extraer recursos para los colegios, las misiones y el funcionamiento de la orden. En estas haciendas hubo esclavos y existe también evidencia de conflictos, casi siempre por cuestiones de linderos, con las comunidades indígenas vecinas.

interior de la empresa colonial, que mostraron una mayor apertura hacia lo otro y que fueron, como señala Bolívar Echeverría, un factor activo en la constitución del mundo mestizo que configuró a los territorios españoles en el Nuevo Mundo. Según este autor, la labor de la Compañía de Jesús mostró 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» (2000: 62).

2.2 LA ESPIRITUALIDAD JESUITA Y EL ARTE

La contribución de la Compañía de Jesús no solo se dio en el terreno del conocimiento, de la filosofía moral y de la producción de formas novedosas de vida social, también ocurrió en una concepción original de la subjetividad, autónoma, pero enmarcada en la trascendencia. Esta peculiar concepción se tradujo en una espiritualidad propia y novedosa que tuvo su máxima expresión y vehículo en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola (1491-1556), el fundador de la orden. Por otra parte, para posibilitar la difusión de esta vida espiritual se promovió una rica producción artística en la plástica, la arquitectura y, por supuesto, la poesía. Esta producción artística tuvo a su base una labor de reflexión que contiene no solo teorías del arte, sino los elementos de una estética, en que las facultades sensibles, en particular la imaginación, juegan un papel fundamental a la hora de definir el tipo de andamiaje subjetivo que demanda la misión de la orden.

Dichas concepciones estéticas se fundan en un pensamiento teológico propio que, en ciertos momentos, entra en conflicto con la ortodoxia católica. Bolívar Echeverría afirma que uno de los elementos más característicos de la doctrina teológica de la Compañía de Jesús es su concepción de la vida terrenal y su «función en el drama de la Creación» (2000: 66). El mundo ya no es un sitio meramente de pasaje en que ocurre el peligro de la pérdida del alma, sino que es la posibilidad de salvación, de «beatitud» (Echeverría, 2000: 66). Esto es así, porque la voluntad de Dios no está concluida, sino que se encuentra en proceso en el devenir del mundo terreno. Entonces, si el mundo es expresión de una voluntad divina en proceso, el verdadero comportamiento cristiano ya no puede ser la renuncia al mundo como en la religión medieval. Ya no se puede concebir lo terrenal como un territorio perdido; se debe, en cambio, «luchar en él y por él» (Echeverría, 2000: 66). Ello implica, por añadidura, que la conducta del verdadero creyente no exclu-

ye el disfrute del cuerpo, siempre y cuando se logre un «cuerpo poseído místicamente por el alma» (Echeverría, 2000: 67).

En este punto entran en juego los *Ejercicios espirituales*, concebidos y diseñados por el propio san Ignacio de Loyola. La figura de este santo es de crucial importancia en esta transición de la espiritualidad cristiana, pues reúne en su persona al místico medieval en fusión con la divinidad y al hombre de acción renacentista, abocado a transformar el mundo. Los *Ejercicios* operan como una tecnología del yo –en la concepción foucauldiana– que asume la condición moderna para el trabajo sobre una subjetividad que es a la vez activa en el mundo, pero es capaz de conectar con la trascendencia. Este propósito se resume en un lema muy difundido entre la orden: ser contemplativos en la acción. Para Alfonso Alfaro los ejercicios son parte del impulso del Renacimiento y buscan fortalecer la autonomía, explorando los territorios interiores allende la racionalidad y usándolos como una vía para la trascendencia (2004a: 6). Según Michel de Certeau –el célebre estudioso francés de la cultura quien, por cierto, fue sacerdote jesuita–, la técnica de los ejercicios permite conectar la dimensión libidinal de los deseos con la vocación, es decir, la interpelación personal proveniente de Dios, que requiere ser descifrada por el practicante de los ejercicios en un autoexamen profundo para dilucidar las vías de su actuar en la vida (2004: 39). Los *Ejercicios* son pues una *Theologia affectus* o «teología del corazón» (De Certeau, 2004: 42). O como lo resume el cardenal Carlo María Martini: los ejercicios constituyen una educación de los sentidos dirigida a transformar el orden de los afectos con el fin de encauzar la acción sobre el mundo (2004: 10).

En todo este proceso, juega un papel central la imagen como detonante de las emociones, –o mociones, en el vocabulario de la época– que son la fuerza que pone en movimiento el alma del creyente. La imagen estimula los goces de los sentidos, pero la técnica de los ejercicios permite dominar ese goce y utilizarlo como impulsor de experiencias más elevadas (Alfaro, 2004b: 63). San Ignacio es, afirma Elisabetta Corsi siguiendo a Marc Fumaroli, un verdadero «técnico de las imágenes» [*Technicien des images*] (2004: 51). En este proceso de elevación del placer a la experiencia mística, juega un papel central lo que el propio Ignacio designa como «la vista de la imaginación» (Corsi, 2004: 51). El practicante de los ejercicios debe «concentrar su atención sobre la imagen y activar su visión interior para integrar la experiencia mística» (Corsi, 2004: 52). En otras palabras, se asigna un papel central a la imaginación, la facultad que los filósofos alemanes llamarían *Einbildungskraft*,

literalmente la fuerza de la imaginación, de las representaciones mentales que sintetizan los datos de la percepción en el proceso de conocimiento. En este caso, dichas imágenes son un coadyuvante en la lucha que el creyente despliega en su fuero interno para alcanzar una vida santa.

El estímulo a la imaginación no solo se promueve entre los creyentes de la élite, bien sean religiosos o laicos, que disponen del tiempo que requiere realizar los ejercicios bajo la supervisión de los designados por la orden. Se practica también en la comunicación con el pueblo iletrado, a través de otros dispositivos como los sermones, los rituales, y, por supuesto, la rica imaginería que decora los lugares de adoración (Chinchilla, 2004: 48). En este esfuerzo de discernimiento por parte del creyente, la obra artística contribuye de forma decisiva (Pfeiffer, 2001: 40). Por dicha razón, en la vida religiosa promovida por la Compañía, el arte jugó un papel destacado, pues no era solamente un instrumento didáctico, sino un dispositivo capaz de activar las mociones o, como afirma Heinrich Pfeiffer, «para inducir el arrobó», con la finalidad de «acercar [a] los mortales a la experiencia beatífica de los santos» (2001: 40). Frente a la iconoclastia de la Reforma que desautorizaba y prácticamente eliminaba las mediaciones sensibles en la vivencia de la fe, la Compañía de Jesús asumió una fervorosa defensa de las imágenes (Fumaroli, 2004: 18). Las imágenes religiosas, desde su perspectiva, no eran una forma de idolatría, como aseveraban los críticos protestantes del catolicismo, sino la aplicación de una actividad que practicaba el mismo Dios, quien ya en el misterio de la encarnación había mostrado ser el supremo creador de imágenes. Marc Fumaroli señala que la encarnación sería así «[m]odelo y principio de toda pintura cristiana, Cristo hizo ver lo infinito a través de lo finito, lo invisible a través de lo visible, lo celestial a través de lo terrenal, lo espiritual a través de lo corporal» (2004: 23).

A través de la defensa de la imagen, la Compañía jugó un rol central en dotar de fundamento teológico a la obra de los artistas, quienes serían convocados para apuntalar su misión. Su contribución se puede ver además en tratados de arquitectura, como los de Andrea Pozzo, quien además de ser miembro de la Compañía, fue un notable pintor y arquitecto. Este singular personaje expuso en detalle cómo realizar espacios de inspiración para las formidables iglesias que diseñó, construyó y decoró. En esos lugares, había que propiciar en los fieles una experiencia comparable a la de «los santos dotados de la gracia del éxtasis» (Alfaro, 2004b: 75).

Sin embargo, no solo destacaron los jesuitas en el arte pictórico y la arquitectura, es decir, en la producción de imágenes palpables. Recordemos que la imagen que les interesaba era la que producía la vista interior, la de la facultad imaginativa, y esta podía ser evocada tanto desde la vista exterior como desde la palabra. En la búsqueda del dominio del lenguaje, se concedió gran importancia tanto a la retórica, el arte de proferir la palabra en público, como a la poética, el arte de componer, en la *Ratio studiorum*, la pedagogía de la orden. Hay que destacar, por esta razón, que Rafael Landívar aparte de redactar *Rusticatio* durante el exilio, había descollado como maestro de gramática y retórica, en su labor docente para los colegios en Guatemala y en la ciudad de México. Recordemos que la formación en el arte de la palabra arrancaba con fuerza desde los niveles de principiantes con el estudio de la lengua y las letras latinas. Los jesuitas impulsaron en esta parte de su currículo, la reintroducción de la lectura y el estudio de los clásicos de la antigüedad en la Iglesia (Laird, 2006: 31-32; Fumaroli, 2009).

3 LOS JESUITAS ANTE LA ILUSTRACIÓN

Al llegar al siglo XVIII, el Siglo de las Luces, hemos de poner atención a la manera en cómo participan los jesuitas del espíritu de la Ilustración desde el peculiar posicionamiento ante la condición moderna que hemos intentado esbozar. Nuevamente habrá que hacer frente a la narrativa eurocéntrica de la modernidad, que situaría el trabajo de la orden del lado de los defensores del Antiguo Régimen que se oponen al esfuerzo de monarcas ilustrados, como Carlos III, por racionalizar el gobierno de sus dominios.

El escenario es mucho más complejo. Para comenzar, hay que tener en cuenta la relación ambivalente de los jesuitas ante el pensamiento ilustrado. Si el humanismo renacentista había podido armonizarse con la tradición tomista, la relación de los intelectuales de la Ilustración con la Iglesia católica tuvo un carácter más confrontativo (Domingues, 277). David A. Brading hace notar la insistente adhesión de la Compañía de Jesús a la filosofía aristotélica tomista y su renuencia a integrar a su currícula la matemática y la física moderna, especialmente en España y sus posesiones americanas (2015: 21). Sin embargo, esta es una posición que dista de ser uniforme y que no estuvo exenta de conflictos al interior de los colegios y seminarios. Sabemos que, en la Nueva España, otro jesuita exiliado, Francisco Javier

Clavigero³ (1731-1787), toma una posición más bien disidente y busca activamente dialogar con los nuevos saberes ilustrados, pero sin perder su insistencia en reconciliar saber y fe (Reynoso, 2015: 234-237). Como nos recuerda Beatriz Helena Domínguez, esta es una posición compartida por otros ilustrados dentro de las monarquías católicas (2015: 282). Debe tenerse cuidado, por dicha razón, de no reducir la Ilustración sólo a las ideas difundidas por el círculo más anticlerical de los *philosophes* enciclopedistas.

En resumen, frente a la Ilustración más que una situación de rezago o una apropiación ecléctica, los jesuitas más innovadores mantienen una tensión dinámica (Reynoso, 2015: 232). Consideran ineludible el conocimiento que las nuevas ciencias aportan sobre el mundo natural, pero mantienen reparos frente a una tendencia a simplificaciones abstractas e instrumentales cuando se tiene que dar cuenta del mundo como totalidad. Esta posición escéptica frente a la Ilustración al modo de los *philosophes* queda evidenciada en la intervención de los jesuitas expulsos, en particular del recién mencionado Francisco Javier Clavigero, en la disputa por el Nuevo Mundo, que inició a partir de la obra de algunos ilustrados europeos, como Georges-Louis de Buffon, Cornelius de Pauw y William Robertson. Estos autores propusieron la inferioridad del nuevo continente como efecto de una geografía adversa a la vida humana (Gerbi, 1982; Mata, 2022: 125-135). De este punto de partida, se daba fácilmente el siguiente paso en el argumento que era sostener la inadecuación de los pobladores americanos para la vida civilizada para, finalmente, justificar la dominación europea. Estas ideas tuvieron una acogida insólita y un impacto nada despreciable que se puede constatar en la visión derogatoria de América que expresa Hegel, ya en pleno siglo XIX, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Gerbi, 1982: 527-558).

Es importante para comprender el alcance de este debate, recordar que, en desplazamiento de la centralidad de poder de Europa del Mediterráneo al Atlántico, se formaba un nuevo relato ideológico cientificista basado en un crudo determinismo geográfico que sustentaba la preeminencia de las nuevas potencias que eran las que gozaban de condiciones supuestamente ideales -el clima templado- para el florecimiento de la civilización. Sucede así, además, una primera formulación del racismo moderno, que fundamenta una visión de la desigualdad humana

³ Hay discrepancias en la escritura del apellido de este sacerdote. En algunos casos su nombre aparece escrito "Clavijero". Hemos optado por la versión más difundida entre sus biógrafos más recientes.

sobre la base de este determinismo físico. Los sabios antiamericanistas practicaban, de esta forma, una forma más bien burda, pero no por ello menos atractiva y exitosa, de echar mano de las ciencias ilustradas para justificar la nueva constelación de poder.

Las reacciones ante dichas propuestas no se hicieron esperar. La corona española se sintió aludida, porque este nuevo relato venía acompañado de una visión negativa de su rol histórico. Consciente de la potencia intelectual de los jesuitas expulsos, hubo funcionarios que ofrecieron dádivas, como doblar la pensión, a quienes aceptaron defender a España como adalid de la cristiandad y la civilización. Algunos expulsos, principalmente peninsulares, se sumaron al esfuerzo (Guasti, 2014: 95-97). Sin embargo, es de notar que no ocurrió lo mismo entre los novohispanos cuya intervención en la polémica se enfocó en enfrentar directamente el ataque en contra del continente y sus habitantes y, especialmente, en defender la humanidad y vocación a la vida civilizada de los pueblos indígenas (Guasti, 2014: 98.100).

Resultan notables entonces los argumentos que expone Francisco Javier Clavigero. Su obra más difundida es *Historia del México Antiguo*, un elocuente esfuerzo historiográfico de fundamentar la naciente identidad novohispana en una antigüedad propia, la de la civilización de los pueblos de habla náhuatl, los «antiguos mexicanos». ⁴ En la parte final de este libro, responde con detalle a los ataques de los ilustrados antiamericanistas en una serie de disertaciones. En una de ellas, pronuncia una elocuente defensa de los pueblos indígenas ante las acusaciones sobre su supuesta incapacidad para el pensamiento filosófico:

“Yo [...] traté íntimamente a los americanos [...] Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decir con menos peligro a Paw [sic] y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa” (Clavijero, 1976: 518).

⁴ El término mexicano se usó durante la colonia para definir a los pueblos de idioma náhuatl. Es con la generación de criollos de Clavigero que el término pasa a designar a todos los habitantes de la Nueva España, como una nacionalidad distintiva dentro de España. Remitir al artículo de Miguel León Portilla para entender la importancia de esta obra.

Clavigero no solo defiende la aptitud de los pueblos originarios de América para la cultura sofisticada, sino que lo hace desde su conocimiento a la vez vivencial y erudito de su cultura y de su lengua. Este jesuita no solo era un estudioso de las fuentes de las culturas antiguas, sino que había vivido cerca de los pueblos indígenas de habla náhuatl y había aprendido su lengua siendo adolescente. Luego la había estudiado sistemáticamente en el noviciado de Tepetzotlán y como maestro de los colegios y seminarios. La conocía entonces a profundidad como lo muestra en la informada exposición en que defiende su aptitud como vehículo para la expresión de conceptos filosóficos complejos. Ante la burda aplicación del saber ilustrado como una razón instrumental abstracta y homogeneizadora, el sabio jesuita oponía un saber superior, a la vez sistemático y vivencial, un saber «en su lugar», es decir anclado en el trato y compromiso con las realidades humanas del Nuevo Mundo.

Es cierto que Rafael Landívar no participó directamente en la disputa del Nuevo Mundo, pero sus ecos resuenan en la concepción misma de *Rusticatio*. Esta habría sido ideada para mostrar con información erudita y con la mejor expresión de la poética clásica una geografía continental que no solo contiene abundantes riquezas materiales, sino que puede sustentar una vida humana civilizada. De paso, esta visión confirmaría la participación del continente en la realización de la voluntad divina que había asumido su congregación.

Los trabajos de Clavigero y Landívar muestran que la intervención de los jesuitas novohispanos expulsos en la defensa de América no solo es reactiva o pasional. Es una manera activa de propugnar la plena participación del Nuevo Mundo en la historia universal sin necesidad de la tutela de España o de Europa (Portilla, 2015: 175). Se propone así una nueva identidad novohispana que no solo es congruente con la posición de la élite criolla, sino con la del proyecto universal jesuita. Para ello, recoge el espíritu de las luces, pero también la misión universal de la Compañía. En resumen, la visión homogeneizadora y abstracta del nuevo impulso ilustrado del colonialismo es refutada desde la ciencia de lo natural y lo humano, pero por vía de una distancia crítica frente al modelo dominante de ilustración. Landívar, por su parte, añade una dimensión sensible para explorar desde dónde es posible conectar esa vocación hacia el saber con una misión espiritual hondamente sentida. Eso lo lleva a hacer una exploración del poder de las facultades sensibles en su relación con la naturaleza, en particular, como afirmamos al comienzo, con la experiencia de lo sublime frente al paisaje.

4 LA APROPIACIÓN DE LO SUBLIME ENTRE LOS JESUITAS NOVOHISPANOS

No hay evidencias de una discusión teórica explícita, a nivel filosófico, de la categoría de lo sublime entre los jesuitas expulsos novohispanos. Sabemos que Francisco Javier Alegre (1729-1788), un miembro destacado de este grupo, fue el traductor de la poética de Boileau y que conoció la traducción que este último realizó al francés de *Peri hypsous*, el célebre tratado sobre “lo sublime” atribuido falsamente al filósofo helenista Longino. Recordemos, sin embargo, que este es un tratado que tiene que ver más con la retórica que con una estética filosóficamente fundamentada (Shaw, 2017: 4-12). Pero descubrimos, de hecho, el recurso a experiencias sublimes, en el sentido filosófico del término, en *Rusticatio* (Higgins, 2000: 107). Notado este vacío entre reflexión teórica y práctica poética, veremos en cómo la peculiar apropiación de la poética clásica –o mejor dicho neoclásica– de Boileau abre el espacio para incluir el paisaje sublime en las representaciones de lo americano.

El grupo de jesuitas novohispanos en que se movía Landívar, en su acercamiento al espíritu de las luces, que exigía usos del lenguaje más diáfanos y comunicables, había tomado distancia de la poesía barroca del siglo XVII, o más precisamente de la tradición gongorina, aficionada a juegos herméticos como el retruécano, las paradojas y el conceptismo. En ese esfuerzo por una expresión más accesible se ubica la traducción⁵ que realiza Alegre del *Arte poético* de Boileau, que era el sustento de la nueva poética neoclásica (Kerson, 1981). Sin embargo, en una nota que Alegre realiza a ese mismo texto, contempla, al menos, una clara excepción a esta nueva preceptiva. Se refiere a que en el genio lírico hay un cierto exceso y no siempre puede someterse a las exigencias de la preceptiva clásica: «Los genios nimiamente exactos y metódicos no son los más a propósito para la poesía, y mucho menos para la lírica, que pide más viveza, raptó y entusiasmo que alguna otra» (Higgins, 2000: 129).

Y ese genio es el que debe usarse a la hora de hablar de temas enteramente nuevos, para los que no existen ni palabras ni modelos clásicos que imitar. Allí el vuelo de la imaginación poética es inevitable (Higgins, 2000: 128). En esa misma direc-

⁵ Más que una traducción es una paráfrasis libre del texto compuesta en verso, con el uso de silvas. Alegre reemplaza los ejemplos de las letras francesas por otros de la tradición española y añade comentarios a las afirmaciones más importantes de Boileau.

ción, va la licencia que Rafael Landívar reclama para su poema, la que aparece en la «Admonición» [Monitum] o texto introductorio de advertencia:

“In argumento quippe adeo difficile omnia latino uerso ita exprimere, ut uel rerum ignaris sub aspectu cadant, arduum quidem est, ne dicam impossibile.

Porque expresarlo todo en verso latino sobre tan difícil argumento, de tal manera que, aun para los ignaros, resulte perceptible, se hace ciertamente arduo; por no decir imposible”. (1987: 8).

De esta manera, resalta la dificultad de seguir el ideal clásico para temas novedosos, que carecen de precedente en el canon y, por lo tanto, no se les aplica la preceptiva. La peculiaridad inédita de la naturaleza americana carente de modelos en el canon clásico y la sensibilidad propia del genio lírico justifican dejar de lado la medida y armonía de una estética de lo bello. Antony Higgins sostiene que el uso de lo sublime en la *Rusticatio* es más bien limitado y que siempre se termina de integrar a una estética de lo bello más en consonancia con la poética neoclásica (2002: 130). Trataré de mostrar en las páginas que siguen que el alcance de lo sublime en *Rusticatio* es mucho mayor pues no solo permite representar lo inexplorado del Nuevo Mundo, sino que es consonante con la movilización de las imágenes y los afectos propios de la espiritualidad jesuita. Recordemos que lo sublime como experiencia estética supone siempre un exceso del mundo sobre la capacidad de representarlo. Es una manera en que se pone a prueba la capacidad de la inteligencia humana de aprehender lo suprasensible. Esta experiencia de estupor frente a algo que se nos presenta como incomprensible presenta claras afinidades con el éxtasis y el arrobamiento de la experiencia mística (Shaw, 2017: 4). Y recordemos que uno de los esfuerzos de los ejercicios espirituales ignacianos es precisamente asumir esta experiencia de enajenamiento para dilucidar su acción sobre lo mundano.

5 LO SUBLIME FUERA DE LUGAR: RUSTICATIO MEXICANA

Toca ahora examinar el trabajo de Landívar sobre la experiencia de lo sublime en *Rusticatio Mexicana*. Este poema tuvo dos ediciones casi inmediatas, en 1781 y 1782, en las ciudades italianas de Módena y Bolonia que, en ese entonces, formaban parte de los Estados Pontificios. En la última de estas, se había radicado su autor, a consecuencia de su exilio, junto a un grupo intelectuales jesuitas de la Nueva España entre los que cabe destacar a los ya mencionados Francisco Javier Clavigero, Francisco Javier Alegre como a otros eruditos de la talla de Diego José Abad (1727-

1779) y José Rafael Campoy (1723-1777). Allí permaneció hasta su muerte. La obra se sumaba a una rica producción de poesía neolatina que se cultivaba ya desde el siglo XVI. Era un extenso poema redactado enteramente en latín, compuesto de quince «libros» cada uno de ellos de unos 300 versos, aparte de un texto introductorio, un poema de dedicatoria, otro de apéndice y abundantes notas.⁶

La imitación de los clásicos había tenido auge con la difusión de las doctrinas neoclásicas, y uno de los autores latinos más emulados era, por supuesto, Virgilio (Mata, 2022: 266-267). Los críticos coinciden en que la vertiente de recreación de la vida rural que Landívar sigue más de cerca es la de las *Geórgicas* (Mata, 2022; Kerson, 1963). A diferencia de las *Églogas*, conocidas también como *Bucólicas*, que idealizan y mistifican el campo, las *Geórgicas* tienen un carácter didáctico que elogia y provee de consejos prácticos para el trabajo agrícola, que se considera esencial para la reconstrucción de la grandeza de Roma, luego del devastador período de las guerras civiles (Vidal 2008: 50). Sin embargo, Landívar dista de ser un mero epígono de Virgilio y aporta una novedad que se percibe ya en el propio título del poema (Mata, 2022: 235). Según el estudioso centroamericano de la obra de Landívar, José Mata Gavidia, el vocablo «*rusticatio*», traducido como paseo por el campo, es un neologismo que no se encuentra en la producción poética antigua. Para esta, lo «rústico» [*rusticus*] se refiere al campo como lugar, pero también modo de vida que conlleva una serie de actividades (2022: 236-241). En cambio, pasear por el campo para obtener cierto tipo de experiencia es una novedad de la poesía neolatina y que ya asume el paisaje como dispositivo estético (Roger, 2014: 71-90).

Ejemplo de esta nueva concepción es *Predio rustico* [*Praedium Rusticum*], aparecida en 1707 y obra de otro autor jesuita, Jacques Vanière (Laird, 2006. 47-48; Mata, 2022: 257). Este tipo de poesía retoma una afición difundida entre los miembros de la élite de dedicar momentos de ocio a recorrer la campiña con el propósito de reconfortar el alma. La armonía y tranquilidad de la contemplación de ciertos parajes naturales actúa como un bálsamo para un alma agobiada por las exigencias de la vida urbana, especialmente para la claridad de mente que requiere la labor del intelecto. En esta concepción moderna, la visita y contemplación de las escenas campestres tiene ya un significado más propiamente estético que didáctico.

⁶ Para este trabajo hemos consultado las ediciones de Faustino Chamorro G. (Landívar, 1987) y José Mata Gavidia (Landívar, 2019). Las citas las hacemos de la primera de ellas, salvo que se indique lo contrario.

Alude a un tipo de experiencia que provoca un cierto efecto subjetivo. La campaña ya no es entonces solo un lugar, sino propiamente un paisaje (Roger, 2014: 87-90).

Ahora bien, al contraponer al tipo de experiencia subjetiva que se alude en los versos de Vanière, con la que aparece en el poema de Landívar, se aporta también otra novedad. El primer autor reconstruye una experiencia de lo bello, que deriva de contemplar ciertos objetos agradables. En el caso, de Landívar, en cambio, encontramos otro tipo de paisajes, como los volcanes, las cataratas o las grutas subterráneas que, en una primera impresión pueden percibirse como terroríficos, pero que en la distancia provocan también un placer especial a ciertas almas especialmente dispuestas.⁷ Son paisajes que provocan el sentimiento de lo sublime (Roger, 2014: 109-113). A esto habría que añadir, que este sentimiento aparece asociado a un sentido de pertenencia, a algo que es propio de un colectivo específico, que podríamos definir como una comunidad imaginada nacional, si bien en embrión.

Mata Gavidia nos mostró la novedad frente a la tradición clásica de una concepción de lo rústico aplicado a un tipo particular de actividad, el paseo, que provoca una experiencia estética. A partir del dispositivo, a la vez descriptivo y narrativo, del paseo es que Landívar reconstruye su visión de conjunto de la Nueva España. La materia prima que recoge está en función de refutar los ataques de los ilustrados antiamericanistas, mostrando, primero, que el continente posee una naturaleza pródiga que proporciona los bienes más apreciados por los poderosos del viejo continente: la grana, la púrpura, el añil, el azúcar, los metales preciosos, etc.; y, segundo, que es capaz de sustentar una vida humana rica, apta para una sociabilidad compleja.

Siguiendo el modelo de las *Geórgicas*, el poema despliega un amplio inventario de actividades agrícolas y pecuarias con fines didácticos, profusamente documentado, de los productos y de las actividades útiles que sustentan la riqueza de la Nueva España. Ahora bien, una lectura más atenta nos revela que la construcción de este entramado más evidente se hace desde dispositivos que el poeta aprendió a dominar desde su formación en la Compañía de Jesús: la retórica clásica y los ejercicios espirituales.

Como vimos atrás, los jesuitas rescataron y difundieron en Europa, y en los continentes en que se establecen, la enseñanza de la retórica clásica, que era un componente medular de la *Ratio studiorum*. En este currículo, destaca el estudio de

⁷ Estudios pioneros sobre lo sublime en la poética de Landívar son los de Lucrecia Méndez de Penedo (2009), Dorde Cuvardic (2012) y, por supuesto, Antony Higgins (2000, 2002).

la obra de Quintiliano, a partir de la cual se diseña la metodología de composición de los lugares, la *Compositio loci*. En dicha propuesta, el orador –y por extensión el escritor– debía de imaginar su propia mente como un edificio dotado de un conjunto de aposentos, en cada uno de los cuales habría de depositar ideas y sus contenidos asociados. Así, a la hora de pronunciar su discurso o redactar su composición, podría echar mano, a través de un paseo imaginario, de este repertorio con mayor comodidad y fluidez (Whitehead, 2009: 28-32). Este escenario plástico de la interioridad subjetiva recibió atención en los tiempos modernos. Los ejercicios de san Ignacio se inspiran, de hecho, en las técnicas retóricas de la *Compositio loci*, la composición por lugares, que parte de las enseñanzas de Quintiliano (Corsi, 2004: 51). De esta forma, la exploración del fuero interno se auxiliaría del poder de «la vista de la imaginación» para que, partiendo de los propios deseos –o mociones–, se lograra discernir la vocación del creyente, es decir, descubrir el llamado o la interpelación de una voluntad divina opaca y siempre en proceso.

Partiendo de esta visión, *Rusticatio* se concibe como una serie de recorridos, de paseos, por lugares de la geografía novohispana, pero que se parte del poder de la imaginación sobre la memoria, como una invitación a movilizar los afectos asociados con una serie de imágenes entrañables para los ilustrados novohispanos. Lo hace, por supuesto, pensando en un sujeto social bastante concreto, la juventud criolla avocada a la reflexión y el estudio, de la que eventualmente saldrán los nuevos líderes de la Nueva España, que habrían de coadyuvar la misión salvífica –y civilizatoria– de la Compañía de Jesús. Este es el lector implícito de *Rusticatio* que sostiene el andamiaje interno del poema.

El recorrido que se invita al lector a seguir parte de la memoria personal de Landívar, que se invoca en el poema dedicatoria «*Vrbi Guatimalae*» («A la capital de Guatemala»). El poeta no presenta aquí de manera explícita un paisaje sublime; pero la célebre evocación de la tierra natal, Guatemala, o más exactamente la ciudad de Santiago de Guatemala, es la vía de ingreso para armar la cartografía poética de la patria grande, la Nueva España. Esta exaltación del terruño, de la «*cara Parens*», ha marcado el ingreso de *Rusticatio* al canon de la literatura nacional de Guatemala, pero el propósito de la dedicatoria en el diseño del poema no se limita a exaltar el fervor patriótico.

El poema abre con una descripción de un paisaje de montes de verdor perenne, de ríos bordeados de frondosa vegetación. Pero esta visión es se manifiesta una imagen mental que ocurre en la introspección que lleva a cabo el poeta:

Iam mihi frondosos uideor discernere montes,

Ac iugi uiridis munere ueris agros.

Saepius in mentem subeunt labentia circum

Flumina, et umbrosis litora tecta comis...

Paréceme ya distinguir el perfil de tus montes frondosos,

Y tus verdes campiñas regalo de eternos abriles.

Acuden con mucha frecuencia a mi mente los ríos doquiera

Rodantes, y las umbrosas riberas tejidas de frondas (Landívar, 1987: 4).

Es la imagen de un paisaje bello que se presenta a partir de impresiones que surgen en la mente [*in mentem subeunt*] (Landívar, 1987: 4), cual si se tratase de una proyección sobre una pantalla. Son el recuerdo más entrañable que permite sanar el sentimiento de pérdida que ocasiona el destierro, pero es también un esfuerzo de concentración en la vista interna, tal como lo prescriben los ejercicios espirituales.

Sin embargo, al comenzar la siguiente estrofa el efecto sanador de esa primera imagen queda aparentemente cancelado por la irrupción de una nueva, la cual ya no se evoca de los recuerdos del pasado remoto, sino del conocimiento de un hecho reciente: el terremoto de Santa Marta que destruyó la ciudad de Santiago de Guatemala en 1773, el mismo año de la supresión de la Compañía de Jesús. La vista interior le presenta así la imagen de una ciudad transformada en escombros: la que otrora capital es ahora un montón de piedras [*Vrbs fuerant imper, nunc ladipum cumulus*] (Landívar, 1987: 4). Es la ciudad que se desploma, pero también la evanescencia del primer consuelo, pues la sensación de plenitud del goce del recuerdo se aproxima ahora a la desesperación. La aparición de esta nueva imagen conlleva además la puesta entre paréntesis de todo el proceso mental de la evocación, la cual queda en entredicho. ¿Es entonces la vista interna una facultad fútil? ¿Un espejismo de los vanos sueños del alma [*animo somnia uana meo*] (Landívar, 1987: 4)? ¿Debemos concluir entonces que la imaginación es una facultad engañosa? Mas unos versos después, la vista interior es socorrida con una tercera imagen, evocada de noticias recientes.

Al límite del sepulcro se erige el templo nuevo y la mansión altiva. Sin presentarnos un paisaje sublime como tal, el poema de dedicatoria nos ofrece, a cambio, una secuencia de imágenes de contenido emocional encontrado que se proyectan en la memoria del poeta. En ellas, el placer de lo bello se conecta con su opuesto, el horror. Mas este, a su vez, se resuelve favorablemente cuando la voz poética

descubre en la última visión la confirmación de un plan divino que se encuentra en devenir. Más allá de la declaración del orgullo y del amor al suelo natal, tenemos en la dedicatoria una dinámica muy similar a la de los ejercicios espirituales que, como hemos visto, permiten conectar los deseos más íntimos inscritos en las imágenes mentales con una voluntad divina opaca, encubierta en los pliegues del devenir del mundo. Poner en juego experiencias y sensaciones encontradas, de deleite y horror, permite desentrañar el funcionamiento del mundo, y avizorar el significado de catástrofes naturales o de creación humana, como el terremoto de Santa Marta o la supresión de la Compañía de Jesús, que se presentan como reveses pasajeros en un plan divino por descifrar. Con esta dedicatoria, se refuerza el llamado a la nueva generación de líderes letrados novohispanos quienes, a partir de ese sentimiento de amor entrañable del suelo natal, puedan adquirir la sabiduría para realizar el llamado a engrandecer su patria para la mayor gloria de Dios.

Es de notar entonces que la cartografía de la Nueva España que surge de los paseos imaginarios por distintos paisajes, en cada uno de los libros del poema, se ve animada por una mirada muy especial, en la que el sentimiento de lo sublime habrá de jugar un papel importante. La experiencia sublime en la contemplación de la naturaleza permite discernir una interconexión natural de procesos de signo aparentemente opuesto, una visión que supera el simple determinismo físico de los ilustrados antiamericanistas. Ello se manifiesta de manera más explícita en los primeros tres libros, en los que vincula los escenarios bellos o amenos con los amenazantes o terroríficos. Esta complejidad, tanto natural como afectiva, requiere de una mirada debidamente entrenada. Por un lado, se requiere de un esfuerzo de conocimiento para aprehender la operación del mundo natural, pero también un esfuerzo de reflexión para comprenderla.

En el segundo libro de *Rusticatio*, se describe la erupción del Jorullo. En 1759 brotó inesperadamente un volcán que devastó grandes extensiones de tierras fértiles, densamente habitadas, de lo que hoy es el actual estado mexicano de Michoacán. En la segunda estrofa de este segundo libro, se encuentra la expresión más clara del sentimiento de lo sublime de todo el poema:

*Num quamuis animum delectent floribus horti,
Claraque fertilibus labentia flumina pratis;
Sunt tamen interdum, uigili quos horrida uisu
Aspectare iuuat longe, et reputare tuendo.*

Pues aunque deleitan a mi alma los huertos floridos,
 Y claros arroyos fluyendo entre prados amenos
 no quita que a veces con ojos atentos algunos lo horrible
 Gustan de lejos mirar y puestos a salvo rumiarlo (Landívar, 1987: 28).

Es un sentimiento que aparece opuesto al de lo bello que la descripción del paisaje antes de la catástrofe. Aun cuando no emplee Landívar el término como tal, se refiere al goce de la distancia de escenas terroríficas, tal como definieron Edmund Burke e Immanuel Kant el sentimiento de lo sublime. Para este último, el Jorullo sería un caso típico de lo sublime dinámico en que la imaginación no logra representar al entendimiento un fenómeno por su fuerza amenazante. Ahora bien, este primer momento de terror se transformaría en placer cuando desde la distancia la inteligencia humana se descubre capaz de integrarlo desde la razón, de anticipar el sentido de un fenómeno que rebasa el poder de aprehensión de las facultades sensibles. Esto es porque el poema revela una naturaleza prudente haciendo un ajuste de cuentas entre los perjuicios pasados y las riquezas presentes que se salda a favor de los humanos, pues el valor productivo de la tierra, la gracia de los campos, se acrecienta y todo se resuelve como una ganancia para la vida colectiva.

Para resolver comprender el movimiento contradictorio de la naturaleza, es importante asumir el arsenal de conocimientos que ofrecen las nuevas ciencias ilustradas. Pero esto no es suficiente. Se requiere de un recurso que se moviliza desde la experiencia sublime, algo que permite situar el mundo natural en un designio más amplio y traducirlo a una forma de vida. Ello se enuncia explícitamente en el apéndice, un breve poema que hace un recuento de los espacios recorridos en la obra e incluye la célebre exhortación a la juventud novohispana [«*Ad iuvenes Mexicanos adhortatio*»] (Landívar, 1987: 237).⁸ Este es el sujeto colectivo, al que se interpela en segunda persona del singular, se define como destinataria del don divino de las riquezas del continente. Recibe, por ello, la interpelación del poema de hacerla rendir en beneficio de la voluntad divina. Para ello debe investirse de los nuevos sentires [*nouos... sensus*] y despojarse de lo antiguos:

*Tu tamen interea, magnum cui mentis acumen,
 Antiquos exuta, nouos nunc indue sensus...*

⁸ En el original latín, se emplea el término «mexicanos», sobre el que el propio Landívar nos había advertido, en la admonición, que es un término que usa por razones prácticas. En la traducción de Faustino Chamorro se usa «la juventud de Mesoamérica» y en la de Mata Gavidia «la juventud de Nueva España» (Landívar, 2022: 467).

Tú, en cambio, entre tanto, de gran agudeza de mente,
Liberada de viejos sentires, revístete ya de los nuevos (Landívar, 1987: 238).

Los nuevos sentires se refieren a los nuevos saberes científicos de la Ilustración, pero aplicando también a la agudeza de mente [*mentis acumen*] y al poder del ingenio (Soldevilla, 2013). Estas son las virtudes de la razón práctica de la tradición estoica que promueve la formación jesuítica aunadas al poder de la vista del interior, o de la imaginación, en que descansan los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio. La exhortación invoca así un sujeto intelectual que se nutre del arsenal de conocimiento de las luces, pero sin renunciar a una sabiduría que enfrenta la opacidad del mundo. De esta manera, evita la reducción del pensamiento a la razón instrumental y a la individualidad solipsista y voraz por la que está optando la versión capitalista de la modernidad.

Arturo Reynoso nos muestra a partir de algunos textos recientemente recuperados que redactó Francisco Javier Clavigero para los cursos de filosofía que dictó antes de la expulsión, una incipiente epistemología que apunta en esta dirección (2015: 232-237). Según dicho estudioso, Clavigero sostiene que: “para estudiar los fenómenos del mundo natural es indispensable primero adoptar una actitud libre de apegos y prejuicios respecto a autores y sistemas, sean estos tradicionales o modernos [...] Será la observación (experiencial) y el análisis (discernimiento razonado) de diferentes teorías filosóficas y científicas lo que ayude a elegir aquellas explicaciones que mejor conduzcan al conocimiento de los fenómenos estudiados” (Reynoso, 2015: 234). Reynoso nota que esta incipiente epistemología “presenta ciertos paralelismos con la que Ignacio de Loyola plantea en el texto de los *Ejercicios espirituales*” (2015: 234). Se trata pues de la aplicación de los principios de la espiritualidad jesuita al ámbito de los nuevos saberes científicos, para dilucidar la voluntad de Dios en la vida terrenal.

La experiencia de horror o de confusión que generan las catástrofes naturales – como las erupciones volcánicas– o humanas –como el destierro y la supresión de la orden religiosa a la que se ha dedicado la vida entera–, requieren del auxilio de una idea racional de lo supresensible, como la que propone Kant en su analítica de lo sublime. Sólo que, en el caso de los ilustrados católicos jesuitas, esta idea lleva a la afirmación de la fe, a la existencia de un designio divino que siempre se inclina a favor de la vida humana. Esta convicción es lo que previene que el notable saber del mundo moderno se reduzca a un ciego racionalismo depredador o conduzca a un pesimismo paralizante a la manera del escepticismo barroco del siglo XVII.

6 CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos buscado comprender el significado y la actualidad de *Rusticatio Mexicana*, más allá de la exaltación de la tierra natal que marcó su ingreso al canon de literatura nacional guatemalteca. Para ello, hemos situado el texto en la peculiar relación de la Compañía de Jesús con la modernidad. Ello ha partido de desafiar las simplificaciones del relato eurocéntrico de la modernidad y constatar cómo al interior del espacio colonial se generaron alternativas a la modernidad capitalista. La experiencia jesuita en el continente acogió algunas de ellas que, en el marco del espacio geográfico cultural del Nuevo Mundo, significaron en muchos casos un diálogo intercultural con las distintas poblaciones locales y la generación de formas de vida novedosas, que la modernidad dominante tendrá dificultades de integrar o, simplemente, las descartará como fue el caso de las misiones jesuíticas tanto en el norte como en el sur del continente.

Otro aporte importante fue promover un tipo de subjetividad que asume la autonomía moderna, pero sin desvincularla de la dimensión colectiva, ni hacer *tabula rasa* de las mediaciones simbólicas y las ritualidades que le dan arraigo en la vida colectiva. Es un tipo de subjetividad que lejos de rechazar el aporte de las ciencias naturales, las amplía, dando cabida a la complejidad de determinaciones que atraviesan la experiencia humana. Por ello, la insistencia en conectar razón y sujeto con la trascendencia no debe verse sólo en términos de un esfuerzo de legitimar a deshora el dogma católico. Puede leerse también como la apuesta por una dimensión comunitaria y sensible de la existencia humana que es particularmente crítica en sociedades heterogéneas como las de la periferia del sistema mundo moderno, en la que las lógicas sociales corren por una vía distinta a las de la homogenización y la individualización de los centros metropolitanos, protagonistas de la “modernidad”.

Explorar las formas originales en que la Compañía de Jesús acometió la condición moderna reviste pues una insospechada actualidad, tanto ante el agotamiento de la modernidad capitalista como ante la emergencia de alternativas de movimientos sociales que se nutren de las memorias de las culturas populares y pueden integrarse a un tejido sociohistórico que pugna por formas de vida más solidarias. Esto es lo que Ignacio Ellacuría, filósofo jesuita del siglo XX, esbozó en su idea de

una civilización de la pobreza que se contrapone a la civilización del capital y que se perfila como una posible salida al ciclo de destrucción medioambiental y de los mundos de vida en que está atrapado nuestro mundo (Ellacuría, 2000: 352; Sermeño, 2020).

REFERENCIAS

- ALFARO, Alfonso (2001): «La educación: los nudos de la trama», *Artes de México*, n.º 58: 10-19.
- ALFARO, Alfonso (2004a): «Las formas del espíritu», *Artes de México*, n.º 70: 6-8.
- ALFARO, Alfonso (2004b): «La lumbre de la zarza: un arte entre ascética y mística», *Artes de México*, n.º 70: 62-79.
- BRADING, David (2001): «La patria criolla y la Compañía de Jesús», *Artes de México*, n.º 58: 58-71.
- BRADING, David (2015): «Clavijero y la ilustración». En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 21-44.
- CHINCHILLA, Perla (2004): «La predicación de la Compañía de Jesús», *Artes de México*, n.º 70: 48-49.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1976): *Historia antigua de México*. Ciudad de México: Porrúa.
- CORSI, Elisabetta (2004): «Furor Mathematicus», *Artes de México*, n.º 70: 50-61.
- CUVARDIC, Dorde (2012): «La estética de lo sublime en la sección el Jorullo de la *Rusticatio Mexicana*», *Revista Humanidades* 2: 1-17.
- DE CERTEAU, Michel (2004): «El espacio del deseo», *Artes de México*, n.º 70: 38-47.
- DE FUENTES Y GUZMÁN, Francisco (2012): *Recordación Florida*, tomo 1, Guatemala: Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos.
- DOMINGUES, Beatriz Helena (2015): «Clavigero y la Ilustración. Consideraciones sobre América y los americanos desde la perspectiva del exilio». En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 277-298.
- DUSSEL, Enrique (1994): *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del «mito de la modernidad»*, La Paz: Plural.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2000): *La modernidad de lo barroco*, Ciudad de México, Era, 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio (2000): «La construcción de un futuro distinto de la humanidad». En *Escritos teológicos I*, San Salvador: UCA Editores: 347-354.

- FUMAROLI, Marc (2004): «Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas», *Artes de México*, n.º 70: 16-37.
- FUMAROLI, Marc (2009): *L'age de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la renaissance et au seuil de l'époque classique*, Ginebra: Librairie Droz.
- GERBI, Antonello (1982): *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (2001): «La educación jesuita en la Nueva España», *Artes de México*, n.º 58: 51-77.
- GUASTI, Niccolò (2014): «Los jesuitas españoles expulsos ante la disputa del Nuevo Mundo». En *Entre mediterráneo y atlántico: Circulaciones, conexiones y miradas, 1756-1867*, coordinado por Antonino De Francesco, Luigi Mascilli Migliorini y Raffaele Nocera, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica: 93-108.
- HABERMAS, Jürgen (1990): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Massachusetts, Cambridge: MIT Press.
- HIGGINS, Antony (2000): *Constructing the Criollo Archive: Subjects of Knowledge in the Bibliotheca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*, West Lafayette: Purdue University Press.
- HIGGINS, Antony (2002): «(Post-) Colonial Sublime: Order and Indeterminacy in Eighteenth-century Spanish American Poetics and Aesthetics». En *Colonialism past and present: Reading and Writing about Colonial Latin America today*, editado por Álvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio, Albany: State University of New York Press: 119-149.
- KERSON, Arnold (1981): «Francisco's Javier Alegre's translation of Boileau's Art poétique», *Modern Language Quarterly* 42, n.º 2: 153-65.
- KERSON, Arnold Lewis (1963): «Rafael Landívar and the Latin Literary currents of New Spain in the Eighteenth Century», tesis doctoral, Yale University.
- LAIRD, Andrew (2006): *The Epic of America. An introduction to Rafael Landívar and the Rusticatio Mexicana*, Londres: Bloomsbury.
- LANDÍVAR, Rafael (1987): *Rusticatio Mexicana*, Introducción y traducción por Faustino Chamorro, San José: Asociación Libro Libre.
- LANDÍVAR, Rafael (2019): *Rusticatio Mexicana*. Editada, traducida y comentada por José Mata Gavidía, Guatemala: Editorial Cara Parens.
- MARTINI, Carlo María (2001): «Los ejercicios y la educación estética», *Artes de México*, n.º 58, 8-15.
- MATA GAVIDIA, José (2022): *Estudios de la obra de Rafael Landívar, S. J. Investigaciones: históricas, literarias, lingüísticas y biográficas*, Guatemala: Editorial Cara Parens.
- MÉNDEZ DE PENEDO, Lucrecia (2009): «De la catástrofe a la utopía posible en la *Rusticatio Mexicana*». En *Cara Parens: Ensayos sobre Rusticatio Mexicana*, editado por Lucrecia Méndez de Penedo, Guatemala: Universidad Rafael Landívar: 35-64.
- PFEIFFER, Heinrich (2001): «Los jesuitas: arte y espiritualidad», *Artes de México*, n.º 58: 36-49.

- PORTILLA, Miguel León (2015): “La *Historia Antigua de México* de Francisco Xavier Clavigero”. En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 157-192.
- QUIJANO, Aníbal (1988): *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y Política.
- REYNOSO, Arturo (2015): “Personalidad y pensamiento teológico en la obra de Francisco Xavier Clavigero”. En Alfonso Alfaro, Iván Escamilla, Ana Carolina Ibarra y Arturo Reynoso (coords.). *Francisco Xavier Clavigero, un humanista entre dos mundos. Entorno, pensamiento y presencia*, México: Fondo de Cultura Económica, UIA, IIH, UNAM, ITESO: 231-248.
- ROGER, Pascal (2014): *Breve tratado del paisaje*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROQUE VALDOVINOS, Ricardo (2023): “La política del paisaje en Rafael Landívar: los jesuitas y la modernidad en la Nueva España”, *Cuadernos landivarianos*, Guatemala: Editorial Cara Parens: 1-92.
- ROVIRA GASPAS, María del Carmen (2009): «Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 14: 7-23.
- SCHMITZ, Philip (2001): «Probabilismo». *Diccionario de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, tomo 4, editado por Charles O’Neill, y Joaquín María Domínguez, Roma: Institutum Historicum/Madrid: Universidad Pontificia Comillas: 3745-3747.
- SCHWARZ, Roberto (2014): “Las ideas fuera de lugar”. *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, No. 3, octubre 2014: 183-199.
- SERMEÑO, Ángel (2020): «Ignacio Ellacuría y la “civilización de la pobreza”. Apuntes para el siglo XXI», *Realidad, revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 155: 87-104.
- SHAW, Phillip (2017): *The Sublime*. Londres/Nueva York: Routledge.
- SOLDEVILLA PÉREZ, Carlos (2013): *Ser barroco: Una hermenéutica de la cultura*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- URIZAR NATARENO, Marlon (2022): «El proyecto jesuita y la obra de Rafael Landívar». En *Estudios en honor a Rafael Landívar*, Monumenta Landivariana, serie mayor, volumen 3, coordinado por Luis Fernando Acevedo, Lucrecia Méndez de Penedo y Arturo Reynoso, Guatemala: Editorial Cara Parens: 217-231.
- VIDAL, J. L (2008): “Introducción general”. Virgilio, *Bucólicas, Geórgicas, Apéndice Virgiliano*, Madrid: Gredos: 4-138.
- WHITEHEAD, Anne (2009): *Memory*, Londres/Nueva York: Routledge.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo (2001): «La filosofía jesuita novohispana en perspectiva», *Artes de México*, n.º 58: 78-87.