

¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?¹

Pierre-Antoine Fabre
Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales

No propongo aquí un discurso sobre el Perú, pero sí, un discurso peruano, en el sentido que desde el año 2014, cuando se realizó el simposio realizado en la Biblioteca Nacional del Perú (BNP), organizado por mi fraterno colega Juan Dejo, sobre la Restauración de la Compañía² y en el que estuve presente, se ha producido una historia, para mí muy importante, tanto como para aquellos que trabajan los mismos temas. Lo que quiero hacer hoy es volver hacia esta memoria inmediata, que ya empezó a hacer historia. Es fundamental para el historiador, como productor de ciencia, que la memoria haga historia, y no la historia-memoria, según se puede pensar en una perspectiva más religiosa y específicamente cristiana. Voy a recordar lo que pasó entre el 2014 y hoy, y en qué punto nos encontramos respecto de la historia de la Compañía de Jesús, para tratar de responder de una manera —quizás nueva para mí—, a la pregunta que lleva el título de esta ponencia: *¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?*

¿Qué ha sucedido desde el año 2014? En aquel momento, lo preocupante, y que además ha sido mi principal interés en estos años, era la ruptura ocurrida en 1773, la supresión de los jesuitas, razón por la cual la Compañía de Jesús del siglo XIX no había podido, durante muchos años, escribir su historia. En 1892, el General Luis Martín declaraba a los jesuitas: “Tenemos que finalmente reponernos para escribir nuestra historia”. Esta frase, que cito de memoria, fue para mí

1 Este texto fue el discurso inaugural del Congreso “Obreros incansables: 450 años de los jesuitas en el Perú”, organizado por la PUCP, la Universidad del Pacífico y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya del 22 al 24 de agosto de 2018 en la ciudad de Lima.

2 “La antigua Compañía americana en el imaginario de la nueva. Apuntes para un bicentenario”. En: *Sílex*, (3), Julio-diciembre 2014, pp. 15-31.

un punto de partida, con varias etapas. La más conmovedora fue quizás cuando leí en el Archivo jesuita de Roma (ARSI) unas cartas en las que Luis Martín trataba de hacer venir a Roma a Antonio Astraín, el gran historiador de la Asistencia de España de la Compañía de Jesús, para escribir esa historia en Roma, ciudad capital de la Compañía. Pero no lo logró. Esto significa entonces, que la historia ya no se escribía en Roma. Todavía no se escribía en América, ni tampoco en Roma, sino en España. Los grandes libros sobre la historia de la Compañía de Jesús en el siglo XIX se componían en España, con fuentes americanas, y no en Roma, con fuentes llegadas desde todas partes del mundo: así sucedía con las voluminosas obras de Rafael Pérez, jesuita guatemalteco que recibía en España fuentes de su país y de otros países latinoamericanos.

Esta reflexión, sin embargo, se modificó luego, porque me percaté que, en realidad, la Compañía de Jesús ya había dejado hacía mucho tiempo de escribir su historia. La idea de escribir un relato general de la Compañía de Jesús había sido abandonada muy temprano, a principios del siglo XVII, pues la última historia general se había intentado con el generalato de Claudio Aquaviva, resultando como una sola biografía del General, y la historia del generalato de Muzio Vitelleschi, después de 1615, se termina en el medio del siglo XVIII.

Hay que pensar a partir de esta dificultad: la Compañía ya no se podía capitalizar como una historia romana —la tentativa de Danielo Bartoli, en el XVII, la cual ampliamente fragmentada según una división geográfica y no histórica— porque queda como una historia mundial, y aún más, como la narración de una pluralidad de mundos. Por otra parte me pareció que esta historia, que yo consideraba “ausente” (en aquel momento hablé de un “silencio historiográfico”³) no había sido tan ausente como lo pensaba, pues descubrí en el ARSI, relatos de fundación de los años 1820-30, que tratan de pensar una Compañía nuevamente fundada en el siglo XIX⁴. Se trataba pues de hacer una

3 P.A. Fabre, “L’histoire de l’ “ancienne Compagnie” à l’époque de la “nouvelle Compagnie”: perspectives de recherche”. En: José Martínez Millán, *Los jesuitas. Religión, política y educación*, Madrid; Comillas, 2012, p. 1795-1810.

4 Ver P.A. Fabre, «De la Suppression à la Restauration de la Compagnie de Jésus: continuités et ruptures dans l’espace français», in P. Oberholzer éd. (por publicarse)

historia de la “nueva” Compañía, lo que significaba asumir, en un cierto sentido, que una primera Compañía había desaparecido.

Pero lo más importante hoy, es que el principal descubrimiento que hicimos en estos últimos años fue el siglo XVIII. Este siglo progresivamente aparece como una etapa olvidada, como si el “silencio historiográfico” del XIX, o sea lo que los jesuitas de los períodos posteriores tenían que olvidar, no era tanto la supresión como el último período de la Compañía en el siglo XVIII. Este sería uno de los beneficios mayores de la conmemoración de la restauración de la Compañía, que dio lugar a muchos congresos, encuentros y seminarios en el mundo entero.

¿Por qué es tan impactante este descubrimiento? El siglo XVIII jesuita es mal conocido, primero, porque los especialistas trabajaron mucho con fuentes publicadas en el siglo XIX sobre los siglos anteriores, del XVI al XVII, muy particularmente con los *Monumenta Historica Societatis Iesu*⁵, mientras que del siglo XVIII poco se ha publicado y recorrido. Pero hay motivos más profundos: la Compañía restaurada es fundamentalmente “antimoderna”⁶, en el sentido de que hace suya la causa de la restauración política y religiosa que caracteriza el período posrevolucionario y posnapoleónico en el conjunto europeo, así como también la pérdida de estas sociedades en términos de educación. Pero ¿una Compañía antimoderna en relación a qué? Esta es la pregunta más difícil y más decisiva.

5 Sobre esta colección de documentos, ver la presentación histórica muy aguda de Robert Danieluk, «La longue gestation des *Monumenta Historica Societatis Iesu*». En P. A. Fabre, P. Goujon, M. Morales, “*Le pouvoir de se réunir en corps*”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)* (avec P. Goujon et M. Morales), Rome, BHSI, 2019 (por publicarse).

6 Utilizo estas categorías Moderno/Antimoderno, sin duda muy discutibles, pero que tienen un doble precio: primero porque conciernen largos períodos; segundo, porque lo moderno designa también nuestra contemporaneidad, tal como ahora está devaluada, en particular en relación a las conquistas de las ciencias humanas y sociales en el área académica. Por ello me interesa esta doble mirada. Recuerdo la aguda reflexión historiográfica de Jacques Le Goff sobre la noción de modernidad en *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

Ciertamente se trata de una Compañía reactiva y antimoderna en relación a la primera del siglo XVI, aquella de la “reforma católica”, tal y como lo mostró Marcel Bataillon en su curso del Collège de France del 1945-1946, cuando él mismo oponía esta Compañía moderna al catolicismo franquista⁷. Pero me parece que, cuando hablamos de la “primera” Compañía, no se trata solamente de la del siglo XVI, sino también de aquella que, en cierta medida, permaneció en esta modernidad hasta el siglo XVIII, en el sentido que la dinámica que impulsó a los jesuitas en el siglo XVI los llevó también a vivir el tiempo de la Ilustración. Aquello que aparece durante el siglo XIX se vuelve antimoderna frente a esta Ilustración, raíz del proceso revolucionario, etc.

Quisiera dar algunos pocos ejemplos de esta modernidad de la antigua Compañía. La podríamos identificar en tres terrenos (entre muchos otros como en el de las ciencias, que no abordo aquí): el primero sería la definición de la santidad. Una de las primeras preocupaciones de la época postridentina es el “desencanto” posmedieval de la santidad, y la Compañía toma este camino durante varios siglos; el santo pierde en misterio lo que gana en virtud. Veamos, por ejemplo, el caso de Pedro Claver, famoso jesuita del virreinato de Nueva Granada, promovido en el XVII, relanzado en el XVIII, y que alcanzará la canonización en el final del XIX como anticipador de la corriente abolicionista. Estamos aquí muy lejos de la Leyenda Dorada, o por lo menos en otra. No es que se trate de comprobar o no el uso de Claver bajo el pontificado de León XIII, sino de notar que este proceso de transformación de la santidad es de larga data, y no solamente de la época del desencanto reformista del siglo XVI.

Segundo terreno: el de la querella de los “ritos” malabares y chinos. Esta termina con la condena romana de la adopción de los rituales confucianos, pero se había iniciado desde los principios del siglo XVII; así siguió durante más de un siglo y medio, oponiendo progresivamente, en el debate europeo, un dios de los filósofos, o de los sabios —también promovido por el luterano Leibniz—, a un dios de las

7 Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*, éd. critique par P.A. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

ceremonias, estrechamente vinculado con la gran organizadora de estas: la Iglesia oficial. Los jesuitas, además, fueron acusados de complicidad con este teísmo y ateísmo filosófico. Volveremos para terminar sobre este término: *ateísmo*.

El tercer caso lo debo a mi colega italiano, eminente especialista de la historia espiritual de la Compañía, Guido Mongini, con el cual trabajo las fuentes llamadas *Indipetae*, cartas con las cuales los jesuitas piden al Padre General ser enviados a las “Indias”. Mongini se percató en su lectura de una serie de cartas de Venecia (ciudad frontera en la Europa confesional) del XVIII,⁸ que estas misivas eran cada vez menos “inspiradas”, con los impulsos de una revelación u otro acontecimiento sobrenatural sino más bien guiadas por la búsqueda de una cierta “quietud” —la palabra tiene su peso— del alma en el discernimiento de la vocación. Le pareció igualmente muy interesante observar que esta tendencia se podía explicar —en el ambiente veneciano en particular— como una manera de ubicarse, según la tradición propia de los jesuitas, ante la corriente quietista que, en esta misma época, marcaba la Europa espiritual —católica y protestante— y que fue finalmente condenada por la Iglesia romana.

Estos tres ejemplos, a través del siglo XVIII, muestran la modernidad tardía de la Compañía, ¿pero hasta cuándo? Aquí hay algo más para pensar. Valdría la pena conducir una pequeña experiencia historiográfica, con tres nuevas preguntas: ¿qué sucede a este respecto con la literatura hagiográfica en el siglo XIX?, ¿se desarrolla como una antimoderna, con un marco “maravilloso”, “popular”, que precisamente la moderna Compañía intentaba convertir, o, al contrario siguió con las viejas pautas de elogio de la heroicidad de las virtudes cristianas? Una segunda pregunta es: ¿cuál sería la herencia de las querellas “rituales” del período anterior, en particular en la nueva confrontación con los movimientos protestantes, cada vez más importantes en la India, en África y en Norteamérica? Por último, una tercera pregunta:

8 Guido Mongini, «La vocazione razionale». En: P.A. Fabre, G. Imbruglia, G. Mongini, *Letterae indipetae : una fonte lunga cinque secoli*, Rome, BHSI, 2019 (por publicarse).

¿cómo los jóvenes conciben en estas cartas *Indipetae* —que solo muy recientemente se han comenzado a estudiar— su propia vocación para la “nueva” Compañía en el siglo XIX?

Hacer historia, trabajar con la historia sería, caso por caso, evaluar, en estos campos y en otros tantos, las posibles continuidades entre las dos Compañías, antigua y nueva, más específicamente, entre el periodo de la Ilustración y el periodo de la Restauración. ¿Cómo concuerdan o no estas Compañías “moderna” y “antimoderna”? Esta sería a mi parecer la pregunta principal.

En un estudio muy reciente⁹, Marina Caffiero, una historiadora italiana familiarizada con el último período del siglo XVIII, mostró que Manuel Lacunza, un jesuita chileno exiliado en España, y luego en Italia, después de la supresión de la Compañía, autor en el tiempo de su exilio, de una amplia lectura milenarista —según la primera inspiración de Antonio de Vieira en el siglo anterior— de la evangelización americana, fue puesto recién en el índice romano en los años 1820, después de una lucha muy áspera en la Curia. ¿Qué significa esto? Quiere decir que, en aquellos años, la interpretación que proponía Lacunza, después de Vieira, de la conversión de los indios de América como de los lejanos herederos de las tribus perdidas de Israel, legitimaba una parte de la opinión existente en la nueva Compañía —o en sus cercanías—; mientras que esta interpretación implica, con la reconciliación de los judíos, una crisis definitiva de la Iglesia romana y, por otra parte, el cumplimiento o la justificación providencial de la crisis de los imperios con la llegada de lo que Vieira había llamado el Quinto Imperio, el Imperio cuyo monarca sería el mismo Mesías. La ruptura con esta lectura de la historia, profundamente vinculada con la experiencia del fracaso de la Compañía, víctima de la Iglesia romana y de los reyes y emperadores de España y de Portugal, interviene solo

9 Marina Caffiero, «Tra Vecchio e Nuovo Mondo. La condanna all’Indice del libro di Lacunza (1824) e la restaurazione della Compagnia di Gesù». En: “*Le pouvoir de se réunir en corps*”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)* (con P. Goujon y M. Morales), Rome, BHSI, 2019 (por publicarse). Y en uno realizado a la limón «La rhétorique symétrique, discours et stratégies d’autolégitimation des jésuites». En : P.A.Fabre et C. Maire, *Les antijésuites*, Rennes, PUR, 2009.

varios años después de la Restauración de la Orden. Este “atraso” llama mucho la atención, sobre una cierta forma de continuidad entre el último tramo del siglo XVIII y el XIX, pero no esta continuidad de una Compañía reconstituída de manera idéntica bajo una forma abstracta, sino la continuidad de un proceso histórico, abierto con la supresión de la Compañía y la herencia de sus miembros americanos, ellos mismos formados por la larga experiencia de la Compañía “moderna”, aquella de la evangelización de los siglos XVI y XVII.

Así que la relación compleja de los siglos XVIII y XIX me parece que nos invita a pensar, más fundamentalmente, como siendo compartida por estos dos períodos, una Compañía moderna y *a la vez* antimoderna. Y esto puede aplicarse desde la época de su fundación, pues la Compañía fue moderna con el “metodismo” de sus prácticas espirituales, por decirlo así, con referencia al metodismo anglicano de John Wesley en el siglo XVIII, con el reformismo católico de la época tridentina, con sus estrategias misionales, aunque fue *al mismo tiempo*, también desde el inicio, antimoderna, con una energía similar a la sumida en la otra posición, aunque aplicada en este caso a defender el catolicismo romano contra el desarrollo de las reformas protestantes, o contra la segmentación “sectaria” de la *cristianitas* medieval, etc.

Hay que pensar esta singular Compañía como la única congregación que experimentó esta doble identificación. Esto es para mí un motivo más para seguir estudiando esta Orden, y seguir dialogando con su historia, en un momento en el cual nos encontramos en una tremenda crisis de nuestra propia modernidad. Me parece que el siglo XVIII exacerba esta tensión moderna/antimoderna en la Compañía. Recordaré solo dos aspectos. El primero que destaco, hablando aquí en Lima, es la labor de la Compañía en seguir con una dinámica de saberes, mucho más allá de los siglos XVI y XVII; los jesuitas del XVIII siguen haciendo visitas, siguen construyendo una taxonomía de las especies tropicales, continúan sus investigaciones cartográficas en el contexto de las definiciones de las fronteras internas del continente suramericano, pero *al mismo tiempo* esta empresa de saberes acentúa progresivamente su rivalidad y su antagonismo con otras empresas comparables de la misma época —empezando con la *Encyclopédie*

de Diderot y d'Alembert, en la cual, lo tenemos que recordar, varios jesuitas fueron implicados, activa y pasivamente¹⁰— mientras que René d'Alembert fue también un protagonista de la polémica antijesuita¹¹.

El segundo aspecto, en el cual ya entramos con Lacunza, fue la importancia de la Compañía *después* de la Compañía, al cabo de una evolución multiseular de esta Orden, en la cual la escritura tiene, desde el principio, una función central con la correspondencia, con la historiografía, con la hagiografía, pero también se trata de una escritura sometida a una doble autoridad institucional y espiritual. Después de 1773, la “pos” Compañía se vuelve una suerte de confraternidad de autores refugiados en varias ciudades de los Estados Pontificios italianos y ocupada con textos monumentales que no dejan de escribir y reescribir la historia de la Compañía y la historia del mundo, textos cuyos maestros son los escritores, finalmente dueños de la Casa, pero ya la casa fue suprimida. Ironía de la historia —pero se entiende también con esta historia muy particular del *scriptor* jesuita que esta pequeña “République des Lettres” se haya mantenida como una Compañía utópica.

Pero de todo lo anterior, queda este destino de la Compañía a promover la escritura como el lugar de su saber, de su poder, de su inteligencia. Todos estos escritores fueron evidentemente las víctimas de los tormentos de fines del siglo XVIII y del desarrollo de los Estados-naciones, pero fueron también los perpetuadores de una cierta forma de cosmopolitismo, del cual la república jesuita del Paraguay puede ser considerada como un emblema y como la matriz o la cuna de la América poscolonial pues, hecha de misioneros de todas las naciones europeas, se convirtió como símbolo de la “nación” americana, tierra de inmigrantes, tierra de muchas tierras. Recordemos al rioplatense Belgrano, quien fue el primer editor en Londres de Manuel de Lacunza en 1816, y que promovió también la república del Paraguay como un modelo para la constitución de la nueva Argentina.

10 Sébastien Brodeur Girard, *Influences et représentations des jésuites dans l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*, Doctorado de la Ecole des hautes études en sciences sociales en co-tutela con la Universidad de Montreal, 2004.

11 René d'Alembert, *De la destruction des jésuites de France*, 1765.

Así que modernidad y antimodernidad —podríamos quizás decir mejor *novedad* y *reacción*, con la idea subyacente de no confundir reacción y conservadurismo, ni tampoco novedad con reforma, implica una suerte de vuelta a los orígenes—, fue una articulación mayor de la historia de la Compañía, en su larga duración, pero también en varios momentos decisivos de su devenir. Aquí se podría mencionar, por ejemplo, otro aspecto de mi trabajo con la historia de la Compañía,¹² el problema del culto de las imágenes y tratar de pensar y repensar *al mismo tiempo*, en Diego Laínez, General de los jesuitas en el periodo del fin del Concilio de Trento (1562-1563), con un discurso ultra-reformista, casi calvinista, o “iconoclasta”, y aquella de pocos años después, de los 1570, promoviendo al contrario en la Nueva España un culto de las imágenes que pudiese rivalizar con los ídolos indios. ¿Cómo pensar estas dos Compañías juntas? ¿Una moderna, una antimoderna, o una sola? Ambas, en realidad —o por lo menos lo propongo así— piensan una misma “presencia” de las imágenes; en el caso de Laínez como puro soporte de la contemplación y, en el caso novo español, como una fuerza, una influencia a ejercer. Pero podemos quizás llegar, con este ejemplo también, a pensar juntas estas dos vertientes, moderna y antimoderna, que definen esta Compañía tan compleja.

Finalmente deseo entrar en un último tema que exploré en una investigación reciente, todavía en curso, uno aún poco conocido, que quiero presentar ahora. Se trata de un “secreto” conservado en el Archivo del Santo Oficio romano,¹³ que concierne sobre la Bula de la restauración de la Compañía en 1814. Esta Bula no fue una, sino que fueron dos. La primera rechazada, la segunda aceptada. ¿Por qué nos fijamos en este detalle archivístico? Pues porque en el borrador de la primera Bula, se leen comentarios marginales de un fraile dominico, Angelo Maria Merenda, comisario del Santo Oficio, quien critica en forma muy violenta esta primera versión de la Bula. ¿Por qué? Por sus consonancias con otro texto más conocido, *La Memoria católica para*

12 Ver por ejemplo P.A. Fabre, *Décréter l'image. La XXVème Session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles-Lettres, 2013.

13 Agradezco a mi colega David Armando que me comunicó esta documentación.

presentarse a Su Santidad, publicado clandestinamente en el 1776, es decir, poco después de la Supresión de la Compañía, el año de la muerte de su último general Lorenzo Ricci.

En esta “Memoria católica”, el exjesuita Carlo Borgo, su autor, lanza un ataque muy violento (similar a la reacción de Merenda) contra el Papa Clemente XIV, comparándolo a los perseguidores de los primeros cristianos, identificado con el Anticristo y denunciando el Breve pontificio de 1773 como un acto odioso, abuso sacrílego, escrito *sin ninguna legitimidad*. Así, solo quedaba la Bula de fundación de la Compañía del 1540, y bastaba seguir con esta Compañía moderna y con sus evoluciones del siglo XVIII. Pío VII decidió acabar con esta primera Bula, pero también con su censor, Angelo María Merenda, substituido en junio del 1814 (¡dos meses antes de la promulgación de la segunda Bula!) por Tomaso Arezzo, que había estado en Rusia como nuncio en los primeros años del siglo, había conocido a los jesuitas bajo la protección de Caterina II como maestros de enseñanza, lo que, de hecho, fueron básicamente después de su Restauración, como lo indica claramente la segunda Bula y como no indicaba la Bula fundacional del 1540.

Para acabar con este conjunto de reflexiones, quisiera proponer una respuesta a la pregunta: *¿por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?* Esto, lo indiqué al inicio, considerando esta Congregación como un *hápx* histórico en su estructuralmente doble definición de “moderna” y “antimoderna”. Pero, ¿por qué siempre reescribirla? En el 2014, propuse en la discusión, que para mí dominaba un “silencio historiográfico” de la nueva Compañía sobre la Antigua y sobre la Supresión y Restauración; mientras que hoy me parece que se impone la sugerencia de una identidad doble de la Compañía desde el siglo XVI hasta el XIX. Y se podría aquí imaginar que la Compañía de Jesús pueda ser pensada como una formación histórica “posateísta”; si con el ateísmo se tiene un marco central de la “modernidad”, desde las disidencias filosóficas de la época moderna hasta el rechazo y desvanecimiento del control social religioso en la época contemporánea, llamaríamos posateísmo el desvanecimiento de este desvanecimiento, o de este rechazo, él mismo como una forma de posmodernidad que

propongo vincular con la experiencia histórica de la Compañía de Jesús como formación moderna y a la vez antimoderna.

La Compañía ha sobrevivido a la Ilustración, y sobrevivió como punta de lanza de la Restauración católica; pero ha sobrevivido también en la Ilustración, y esto fue una de las causas de su supresión. Por esto es tan importante el asunto de las dos Bulas, porque ello hace resurgir una tensión intensa ya en el momento del primer nacimiento de la Compañía, en las aprobaciones pontificias del 1540 y del 1550, en particular sobre el destino para la misión y/o para la enseñanza.

Me parece precisamente que esta historia posateísta de la Compañía permitiría amplias aperturas, en particular para pensar un modo nuevo, en vínculo con los saberes y experiencias o situaciones antropológicas, y con los saberes y experiencias o situaciones misionales, desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Por ejemplo ayudándose de las investigaciones de Silvia Sebastiani sobre la Ilustración¹⁴, el caso del exjesuita novo español Francisco Javier Clavijero, que se opone a la lectura ilustrada de la historia de las lenguas como modelo eurocentrista, y rechaza la clasificación de las estructuras ideogramáticas y pictóricas —en Nueva España pero también en el Perú— como estructuras primitivas. Clavijero es antimoderno cuando lucha contra esta ilustración europea pero, *al mismo tiempo*, es uno de los más modernos, pues siglos después, se descubrió la complejidad de los lenguajes escritos prehispánicos, ideográficos pero también ya alfabéticos.

Evoco en este momento una defensa de tesis en París, de Enrique Pilco, en el 2010, sobre el catolicismo cusqueño, para volver al Perú, no con las lenguas, sino con la música. Tuve una *disputatio* con otros miembros, antropólogos, de la defensa, cuando dije que la línea de fractura entre la música sacra escrita y la música popular oral construida por los jesuitas del XVII y XVIII, no era quizás realmente discutida por la etnografía musicológica, cuando esta pasaba del otro lado de la fractura, para promover la oralidad popular, pero sin discutir la pertinencia de la separación y detallar las etapas y mediaciones entre

14 Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*, New York, Palgrave-Macmillan, 2013 (Bologna, 2008).

estos dos géneros, hasta en la época moderna. ¿Cómo podía comparar estos saberes, tan ajenos uno a otro? Para traspasar estos límites, sueño con un momento posateísta de la historiografía de la Compañía, que permitiría también otra historia de la antropología del siglo XX y de sus propios compromisos, en Francia en particular, con la estrategia colonizadora —como fueron comprometidos los jesuitas del XVI. La historia de la Compañía, moderna y antimoderna, modelo de contradicción, permite pensar estas contradicciones en nuestro propio tiempo posmoderno o posateísta.

Pero quizás me equivoco, quizás necesitemos todavía el ateísmo, o la religión.