

# La Compañía de Jesús de Quito en su representación monumental

## Tránsitos para el abordaje de la memoria, patrimonio y patrimonialización

The Society of Jesus in its monumental representation

Transits for the approach of the memory, patrimony and heritage

DOI: <http://dx.doi.org/10.18566/comunica.n41.a06>

Fecha de recepción: 11 de julio de 2019

Fecha de aceptación: 15 de octubre de 2019

### Resumen

Estudiar los fenómenos sociales desde el tejido relacional implica centrar la atención en las acciones de los sujetos y, con ellas, en la construcción, circulación y recepción de sentidos y significaciones. Estos aspectos, en concordancia con las dimensiones materiales e históricas que los generan, llevan a entender la comunicación como un acto situacional complejo, cambiante y fluido, en el cual las prácticas, junto al lenguaje que utilizamos, van configurando el contenido de estas experiencias y de los modos de vinculación y percepción de la realidad.

En función de ello, este artículo propone abrir un espacio de debate para visibilizar y examinar una situación de comunicación desde los enfoques articulados de la comunicación y la Historia, proponiendo reparar en las narrativas de la/s memoria/s y los discursos patrimoniales con el fin de cuestionar las formas de reproducción y resignificación de los mismos, para

### Natalia Aguerre

Doctora en Comunicación.

Profesora de grado y

posgrado en la Facultad de

Periodismo y Comunicación

Social de la Universidad

Nacional de La Plata y

de la Facultad de Diseño

y Comunicación de la

Universidad de Palermo.

Integrante de equipos de

investigación (UNLP, Clacso)

que abordan temas sobre

arte y política. *Fundraiser* y

gestora en comunicación del

Centro de Arte Experimental

Vigo.

ORCID: 0000-0002-6628-7070

[aguerre.natalia@yahoo.com](mailto:aguerre.natalia@yahoo.com)

### Carlos D. Paz

Doctor en Historia de la

Universidad Nacional del

Centro de la Provincia de

Buenos Aires (UNCPBA).

Posee una estancia

PostDoc en Sociología en

la Universidade Federal da

Grande Dourados (UFGD-MS)

de Brasil.

ORCID: 0000-0002-2297-3458

[paz\\_carlos@yahoo.com](mailto:paz_carlos@yahoo.com) /

[ychoalay@gmail.com](mailto:ychoalay@gmail.com)

### Palabras clave

Comunicación,

Transdisciplina, Memoria,

Patrimonio, Jesuitas.

### Key words

Communication,

Transdiscipline, Memory,

Heritage, Jesuits.

abrir el debate sobre la transdisciplinariedad de la comunicación y sobre el tipo de Historia que construimos.

## **Abstract**

Studying social phenomena from the relational fabric involves focusing attention on the actions of the subjects and with them, in the construction, circulation and reception of meanings and meanings. These aspects, in accordance with the material and historical dimensions that generate them, lead us to understand communication as a complex situational act, changing and fluid where the practices together with the language we use configure the content of these experiences and the ways of linking and perceiving of reality. Based on this, the article proposes to open a debate space to visualize and examine a communication situation from the articulated approaches of Communication and History, proposing to repair the narratives of memory / s and patrimonial discourses by virtue of questioning the forms of re-production and re-signification of them to open the debate on the transdisciplinarity of communication and on the type of History we build.

## **Introducción**

En las prácticas cotidianas se entrelazan interacciones de distinta intensidad y sentido, y es allí donde los significantes circulan y se transforman en espacios/temporales determinados. Como parte de su experiencia, el sujeto carga ideas sobre en qué momento de la Historia sucedieron algunos acontecimientos y cómo es que los mismos incidieron en el devenir social. Dentro de las interpretaciones elaboradas sobre cómo determinados hechos afectaron el curso de la Historia (que el sujeto contempla como reflejo de un pasado), se le hacen presentes los modos en que se llevó a cabo tal o cual narrativa social que lo condujo a conocer aquel tiempo pasado y cómo es que lo piensa en función de sus lecturas actuales.

Esta conjunción de perspectivas entre el sujeto y el objeto/práctica de la Historia y su internalización puede concebirse como un trayecto que “no sólo se confunde con la subjetividad de quienes recorren el medio sino con la subjetividad del medio en sí en tanto éste se refleja en quienes lo recorren” (Deleuze, 1996, p. 89). De esta manera, los trayectos conforman una trama significativa donde el devenir de los sujetos se va configurando con matrices sociales que edifican un repertorio de significados que, a su vez, conforman una experiencia colectiva.

En otras palabras, la comunicación es parte integral de los sujetos y no se puede comprender por fuera de las prácticas sociales que éstos protagonizan a lo largo de la Historia. Carga con toda la complejidad de ese hacer y hacerse

de los hombres y las mujeres en la vida cotidiana, de los mensajes y de las representaciones que todo ello conlleva y que, en nuestros tiempos, se presenta impulsada por el desarrollo tecnológico cada vez más acelerado.

Los estudios en comunicación posibilitan el examen de lo que allí acontece, en tanto entramado de gramáticas discursivas en el que se desandan esos nudos de sentido para ponerlos en diálogo con otras acciones o representaciones que generan, por ejemplo, los medios de comunicación impresos, las redes digitales, las instituciones educativas y el conocimiento académico, entre otros. Esta transversalidad y la interacción dinámica de los individuos (con sus pares y con aquellos considerados homólogos, pero no pares) se transforman en unidad de análisis cuando reparamos y objetivamos las “situaciones de comunicación” (el destacado es nuestro); es decir, cuando apuntamos el análisis en determinados acontecimientos que, insertos en una multiplicidad de formas, se constituyen, en términos de Eliseo Verón (1987), en fragmentos de una semiosis, que no es otra cosa que la configuración de la cultura.

Una cultura que puede ser estudiada por el investigador desde lo anodino de algunos hechos que evidencian un entramado de sentidos que excede las posibilidades del sujeto para dar cuenta cabal de la estructura en la cual se encuentra inserto. Esto, dicho en virtud de los modelos que sobrepasan el campo de comprensión crítica del sujeto; es decir, sistemas normativos que han sido naturalizados como parte de un orden del discurso que legitima diferenciaciones sociales, tal como fuera formulado por Michel Foucault (2003).

En línea con dicho autor, podemos ingresar en una de las cuestiones centrales de la disciplina de la comunicación, la cual requiere, por las propias características de su objeto de estudio, constituirse desde la transdisciplinariedad asumiéndola como un abordaje posible (en consonancia con otros), para desde aquella examinar las situaciones de comunicación. Estas situaciones de comunicación son prácticas que pueden ser historizadas a efectos de dar cuenta de cómo la comunicación y sus situaciones experimentaron cambios; los mismos que se encuentran en estricto nexo con relaciones sociales propias de cada tiempo.

Relaciones sociales que aportan al sujeto una trama lógica de sentidos que hacen posible la sociabilidad con otros sujetos e impulsan la socialidad entre aquellos que son considerados pares, y con estos se construye un debate que tiende a confrontar o no con el rol del sujeto en la estructura que lo contiene. Por tanto, debemos de considerar las “situaciones de comunicación” para alcanzar un análisis pormenorizado de determinadas relaciones que se produjeron en los escenarios del pasado, en vistas de

considerar cómo se edifica la historiografía que brinda el sustento para conformar los exámenes históricos (Gruzinski, 2018).

En la práctica del oficio de la Historia se ejerce la labor historiográfica intentando desvendar las intencionalidades que funda y porta la escritura de aquellas apropiaciones del pasado con las que contamos para interpelar el presente. Esta “escritura de la Historia”, desde la proposición de Michel de Certeau (2007), indaga centralmente en la intencionalidad manifiesta, o encubierta, de aquellas escrituras (considerando a estas en un sentido por demás amplio) que reorganizan sentidos de pertenencia por medio de la narración de un pasado que es estimado desde una visión que presenta distintos grados de similitud con las costumbres del sujeto/lector.

De este modo, consideramos a la comunicación y a la Historia como dos dispositivos de poder que regulan el acceso a la información con la que cuenta el sujeto para formular un juicio crítico sobre un determinado aspecto. Ambos campos generan, desde las apropiaciones y resignificaciones realizadas por el sujeto en sus trayectos formativos, ideas y preconceptos que indican (de modo erróneo por cierto) que la comunicación atiende, mayoritariamente, al tiempo presente y, la Historia, al tiempo pasado. Estas nociones de amarre de temporalidades son las que necesitan ser conjugadas para trascender estas ideas fuerza sobre todo para retomar la cuestión del sujeto y su relación con el objeto, así como plantear cómo este último condiciona y modifica al primero. Cuestiones sobre las cuales los historiadores del siglo XX han reflexionado con una intensidad notable (Schaff, 1974).

A partir de estas cuestiones mínimas y retomando una experiencia turística de quienes narran, este artículo propone un espacio de debate en el que se pretende visibilizar y examinar una situación de comunicación desde los enfoques articulados de la comunicación y la Historia. Con ello se intenta poner en tensión las miradas que se construyen desde la disciplinariedad de los propios campos para recuperar el diálogo crítico y bajo la intención de componer un coloquio que retome la propuesta del rizoma (Deleuze & Guattari, 2002), cuestionando así las relaciones construidas entre presente/pasado y futuro, e involucrando los términos memoria, patrimonio y patrimonialización.

Partiendo de un presente que se caracteriza por los flujos de información cada vez más caudalosos, en redes cada vez más densas de tiempo y espacio comprimidos, sostenemos que reparar en las narrativas de la/s memoria/s y los discursos patrimoniales permitirá cuestionar las formas de construcción, reproducción y resignificación de los mismos para abrir el debate sobre la transdisciplinariedad de la comunicación y sobre el tipo de Historia que construimos.

## La memoria como indicio de un problema

El 8 de septiembre de 1978, la ciudad de Quito, capital del Ecuador, fue declarada por la Unesco como Patrimonio Cultural de la Humanidad. Una de las razones fue su Centro Histórico (el más extenso de América), por poseer 320 hectáreas con 40 iglesias, 16 conventos y monasterios, con alrededor de 5000 inmuebles patrimoniales, y donde las obras de la Escuela Quiteña se mantienen casi intactas.

Más conocido por el acervo popular ecuatoriano como “La Compañía” (el destacado es nuestro), la Iglesia y Convento San Ignacio de Loyola de la Compañía de Jesús constituyen un complejo clerical considerado como una de las más importantes manifestaciones de la arquitectura barroca en el continente americano. En la actualidad es un nodo turístico por excelencia al que los periódicos locales le dedican espacio editorial resaltando la majestuosidad de la obra. A modo de ejemplo, de entre los medios de comunicación locales se resalta *El Comercio*, que aporta fotografías de alta calidad de la Iglesia de la Compañía (que se expondrán a lo largo del relato). De este registro fotográfico nos valemos para ilustrar nuestro trabajo debido a la imposibilidad de tomar fotografías durante la experiencia turística, lo cual, por cierto, motivó la reflexión que se plasma en estas líneas.

Nos dispusimos a visitar la iglesia con conocimiento de su relevancia por investigaciones realizadas en torno al desarrollo del barroco hispano durante las misiones jesuíticas y, específicamente, las ceremonias cívico-religiosas. El andar sobre las calles adoquinadas observando el diseño colonial de las casas nos produjo emociones que provocaron un traslado mental hacia aquel tiempo no vivido, pero sabido por lecturas y estudios producidos.

Pensamos, entonces, en la Historia y reparamos en las palabras de Didi-Huberman (2008), quien sostiene que esta es un hecho de memoria. Sin embargo, en la medida en que la realidad es múltiple y contradictoria, no podemos esperar una memoria única o, al menos, una lectura única de las pervivencias que componen a la memoria, considerando a aquellas remembranzas como jalones de un posible mapa conceptual que transparenta un deseo (Deleuze & Guattari, 2002).

En esta relación memoria/deseo es por demás importante apelar a los olvidos (aquellos deseos que por alguna razón han sido removidos y suprimidos en la lógica del orden del discurso) para indagar en la polisemia de la comunicación. Cabe pensar, entonces, que el poder de la representación de la memoria no se encuentra tan solo en los lenguajes o los actores particulares que la manifiestan, sino en los procesos ligados a las autoridades o instituciones que la legitiman desde su expresión de

deseo/intencionalidad performativa, que crea un modo de proyectar los valores del grupo que elabora el discurso devenido en memoria.

Así que surgió el interrogante sobre cómo esa legitimación se establece en una patrimonialización que nos permite clarificar, o al menos presentar, la intencionalidad de una sociedad que se presenta y define en su relación con un pasado, y de qué manera esta inca sus raíces sobre ese tiempo remoto para proyectarse en un futuro que posee una relación intrínseca con la comunicación del hecho fundante que justifica el lugar presente del emisor del mensaje que transluce, para este caso, la Iglesia de San Ignacio.

La opulencia del conjunto ceremonial visitado, como parte de aquella cuestión patrimonial refrendada por la Unesco, remite a la *compositio loci* de la Compañía de Jesús en la sociedad colonial americana y en su relación con otros órdenes. La imagen, para la Compañía de Jesús, siguiendo las expresiones de Pierre-Antoine Fabre (1992), presenta un lugar central en el proceso de evangelización: se valió de ella como auxiliar para la conversión de los gentiles, a pesar de que la imagen en sí pudiera considerarse como una “traición” a los textos de los que la orden echaba mano para la misma evangelización. Una traición que se gestaba desde el carácter polisémico de la imagen en sí misma, y a la que se podía recurrir como una herramienta más de aquella pedagogía escolástica que intentaba construir en la población americana nociones de una cristiandad que se presentaba como un proyecto de futuro por sobre un antaño dominado por la barbarie y sus excesos.

En este sentido, el patrimonio y su apropiación, tanto por los sujetos como por los dispositivos de poder del Estado (y considerada como patrimonialización), forman parte de aquel conjunto de lecturas variadas en su sentido, lógica y direccionalidad que componen el entramado social de la memoria.

La memoria como construcción social narrativa requiere del análisis de las propiedades de quien la narra y de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a visibilizarla. En tal caso, la memoria se produce si hay sujetos que comparten una cultura (en tanto instancia simbólica de producción y reproducción de la sociedad y de conformación de consensos y hegemonías [García Canclini, 1987]), donde diversos agentes intentan corporizar y canalizar estos sentidos del pasado en diversos productos culturales atravesados por un discurso católico estructurado por un mito de origen y organizado por lenguajes y determinadas prácticas regidas desde una tradición gestada por Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros de peregrinación (quienes dieron forma a la Compañía de Jesús como instituto con el claro fin propedéutico de expandir las fronteras de la cristiandad).

A lo largo del proceso de conquista y colonización, la memoria cristiana (como toda memoria religiosa de carácter pedagógico normativo) ha sido establecida, transmitida y legitimada por congregaciones religiosas de diversos modos, en función de poderes político-culturales que le han dado el contexto para el desarrollo de esa construcción simbólica de la realidad. Para el caso de la Compañía de Jesús, la misma ha sido edificada sobre una fecunda relación dialógica de las “instrucciones” (Polanco, 1903), con una pretendida rigidez desde la cual se ordena qué y cómo escribir en aras de construir una posteridad; a lo que debe sumarse la capacidad creativa de, en este caso, los americanos al introducir matices culturales propias.

En este punto es necesario aclarar dos cuestiones que deben ser consideradas para poder construir un análisis que permita revelar cómo es que se construyó aquella memoria institucionalizada de la Compañía de Jesús. La primera se refiere a que las “instrucciones” o “reglas” son un conjunto de normas, preceptos e indicaciones que orientan a los ignacianos dispersos por el orbe sobre cómo narrar diferentes experiencias y sobre cómo dicha escritura debe ser enviada a Roma.

La segunda se refiere a que la escritura jesuítica tenía como finalidad “mostrar-encubrir” determinados aspectos del relato; por ello se hacía referencia solo a aquello considerado “curioso y edificante”, dejando de lado lo que pudiera ocasionar problemas o críticas hacia el accionar misional. Por lo tanto, esta premisa debe regir cualquier examen que se emprenda tanto sobre la escritura jesuítica como sobre la lectura que se realice de dichas producciones (Morales, 2005).

Las formas narrativas de las poblaciones americanas, en las que se incorporan las artes de la memoria como la imaginería, la música, las texturas de los ropajes que vestían a las imágenes, etc., evidencian un sistema de referencias sociales que en buena medida subvierte los intereses primigenios de la Compañía de Jesús, y de su escritura, para la reorganización de una cristiandad que se presentaba como global, aunque con fuertes trazos locales.

Ante la rápida percepción de la presencia de lo que hoy podemos considerar como capacidad de agencia de los sujetos, la Compañía de Jesús concedió a estos un protagonismo discursivo, en el cual se agregaban algunas expresiones locales sobre concepciones de la política en aras de expandir el proyecto misional. Cuestión que se llevaba a cabo siempre bajo la mirada atenta de aquellos que debían custodiar que el proyecto misional no sufriera transformaciones que acarrearán críticas de otras órdenes hacia la labor ignaciana por su laxitud.

Por ello es que detrás de ese hibridismo que hallamos en las artes de la memoria impulsadas por los ignacianos encontramos no solo la imposibilidad de imponer nociones y conceptos políticos propios, sino que además se hacen presentes sujetos (los misioneros) afectados (Felippe & Paz, 2019) por la dinámica propia de la sociedad con la que trabajaron.

El método de observación y registro de las organizaciones sociales indígenas y del diagnóstico del estado de la situación de las comunidades por parte de los jesuitas les facilitó la obtención de información para construir datos que fueron transformados en categorías capaces de ser operativas para la circulación de noticias diversas que facilitaron, dentro de la Compañía, la elección de acciones eficaces para lograr los objetivos propuestos, en función de la evangelización, para así conformar “una” (el destacado es nuestro) memoria de sus procesos de intervención, la cual tanto la orden como la disciplina histórica han reproducido en todos estos años.

Desde estos posicionamientos reflexivos, surgidos del análisis crítico de la historiografía especializada, tanto de la comunicación como de la Historia como disciplina, emergió la pregunta sobre cómo la orden rearticula en estos territorios su Historia de una memoria colectiva que dialoga con un presente tan dinámico en expresiones de identidades locales que se contactan, debaten y transforman, aunque sin perder especificidad, como en aquel pasado en el cual se construyó una identidad de lo indígena y se perfiló, por medio de la narrativa histórica encargada para tal efecto, un ideal de misionero (Cargnel, 2015; Moura, 2019).

Estas reflexiones quedaron a un lado, luego del impacto que sentimos frente a la monumentalidad de la portada de la iglesia (labrada totalmente en piedra volcánica), y por un vallado que impedía el libre acceso, como en el resto de los templos católicos de aquella ciudad. Con sigilo, nos acercamos hacia una muchacha que con displicencia corrió una de las vallas. Una vez transpuesta aquella primera instancia de diferenciación social y con la cámara fotográfica dispuesta, nos propusimos registrar la monumentalidad de la fachada de las puertas, cuando sentimos sobre la espalda una voz que nos solicitaba dejar el dispositivo en la mesa de entrada. Al girar vimos un señor vestido de civil y con una sonrisa impuesta: coincidimos de manera distinta en que estaba prohibido tomar fotografías.

En la llamada mesa de entrada había dos personas sentadas detrás de un escritorio, donde cada uno tenía una computadora y unos pequeños blogs que apenas miramos producto del fastidio contenido y por la ansiedad de retener en la memoria el regocijo de la mirada sobre la majestuosidad artística que se imponía.

Finalizado el requerimiento, nos unimos a un numeroso grupo de extranjeros que comenzaban una guía turística, la cual comenzó con vistas a una mampara que alcanza 12 metros de altura, con tallas muy ornamentadas y pilastras con seis columnas salomónicas. Ubicado sobre la misma, el coro de la iglesia se distingue por una rejilla de grandes rosetones, separados entre sí por estatuillas policromadas, y por un órgano que aún funciona y es uno de los más grandes de Quito.

### Imagen 1. Interior de la iglesia de la Compañía.



Fuente: El Comercio (s. f.).

En las naves laterales, la sensación de esplendor del poder jesuítico se traduce en la explicación de la guía, quien comentaba que las naves están formadas por ocho capillas de planta cuadrada, abovedadas y comunicadas entre sí por grandes arcos. Las 6 primeras (vistas de la entrada hacia el altar), presentan retablos de estilo churrigueresco mientras que las dos últimas capillas exhiben inmensos cuadros pintados por Hernando de la Cruz SJ en 1620 y titulados *El infierno* y *El juicio final*.

El estilo churrigueresco (término que surgió por la crítica a José Benito Churriguera por su retablo de san Esteban en Salamanca [1693-1696] y que alcanzó gran éxito en Sudamérica, donde se extinguió en el último cuarto del siglo XVIII) se aplica al diseño arquitectónico de abigarrada ornamentación,

sobre todo a la retablística, en la que el adorno fluye por toda la superficie y desaparece la estructura escondida por ramajes, follajes y frutos.

### Imagen 2. Altar y retablo.



Fuente: Jesuitas Ecuador (s. f.).

Sin querer perder de vista ningún espacio o detalle de aquel estilo e intentando articular todo aquello con los procesos que llevaron a la conformación y consolidación de la totalidad de la obra arquitectónica, comenzamos a observar otras imágenes más pequeñas que representan a Jesús, María y los 12 apóstoles: estas visten los pilares, la sacristía y las paredes del presbiterio.

Mientras escuchábamos que esas figuras habían sido realizadas en la Escuela Quiteña, nos acercamos a los muros laterales del presbiterio, forrados estos con revestimientos de madera, con dos tribunas caladas sobre medias pilastras que cercan las puertas de salida. Desde allí interpretamos que los comentarios que la guía hacía estaban intentando transmitir sentidos lo suficientemente técnicos para reducir esa memoria social indiscutiblemente crítica con el momento de esa creación.

En tanto observábamos los gestos encantados de los turistas frente a los rostros de los querubines y figuras de los evangelistas en el púlpito, surgió nuevamente un interrogante: ¿qué sabrían esas personas sobre las condiciones de producción de las obras? Este interrogante quedó desvalido, sin embargo, por el impacto visual que nos causó el retablo: una obra monumental construida en madera de cedro tallada, policromada y bañada en oro, como también sus muros laterales.

Sintiendo el aplastante poderío del Imperio español sobre las Américas, intentamos respondernos diciendo que quizá aquellos viajeros supieran más que nosotros sobre la historia colonial, o tal vez no. En cualquiera de los casos, el método utilizado era claro: la movilización emocional y la racionalización cultural viabilizan la adaptación de esa historia de la memoria colectiva al presente.

Luego nos dirigimos hacia la mesa de entrada en busca de la cámara fotográfica para retirarnos a algún bar cercano a registrar la experiencia en nuestro cuaderno de viaje. Rápidamente salimos de la iglesia, y un guardia de seguridad que se encontraba como estaqueado en el vallado frenó nuestro apuro, al tiempo que nos solicitaba el *ticket* de ingreso. Anonadados por el pedido, le contestamos que no teníamos ningún *ticket*, a lo que respondió de una manera tajante que si no lo presentábamos, no nos dejarían salir.

Con el mismo fastidio inicial, le preguntamos dónde lo obteníamos y cuánto costaba y fue ahí cuando advertimos la funcionalidad de la mesa de entrada y del valor del boleto: cinco dólares. Volvimos sobre nuestros pasos y fuimos a comprarlo, mientras recordábamos a la muchacha que nos facilitó la entrada. Con el *ticket* en mano hicimos un cálculo estimativo de la cantidad de dinero que “La Compañía” (el destacado es nuestro) hacía por día con las visitas turísticas, y nos dirigimos al guardia para irnos.

Al encontrarnos con él, le dijimos que era inaudito que el acceso a las iglesias tuviera un costo y que en vez de controlar el egreso de los visitantes, debería informar a aquellos que desearan conocerla que el ingreso tiene un valor de dinero, para que eligieran libremente. El vallado ya nos dividía cuando el moderno representante en la tierra del arcángel Miguel se despidió diciendo: “Que Dios los bendiga”, y fue en ese momento cuando reconocimos el cruce de dos dimensiones: por un lado, la necesidad de ajustar esa historia de la memoria colectiva a la coyuntura y, por otro, un efecto de línea ideológica jesuita que sigue regulando las maneras de acceder o no a lo que se debe o no saber.

## La construcción de la memoria y la patrimonialización

La Compañía de Jesús es un instituto con una larga trayectoria en la producción de memoria. Desde sus comienzos, ha pensado la escritura como un recurso destinado a reforzar la idea de cuerpo entre sus miembros, los cuales estaban dispersos por las “cuatro partes del mundo”. Escribir tenía la finalidad de facilitar el gobierno dentro de la Compañía de Jesús y, por ende, de manifestarse como una “tecnología del yo” (Foucault, 1991) destinada a un mejor logro de la obediencia.

A estas cuestiones hay que añadir que se pretendía brindar una memoria institucional que sirviera para ordenar las acciones desarrolladas en distintas porciones del ecúmene e impulsar la intención de instruir a los jóvenes miembros que ingresaran a la orden con ejemplos de aquellas acciones que debían ser conocidas con el claro objetivo de convertirse en *magistra vitae*. Desde una proposición mínima, se afirma que la escritura ignaciana es edificante y tiene como fin ordenar el saber acumulado por la experiencia misional, y manifestar en qué modo se ordena el pasado en su relación con los intereses del presente y del futuro.

Desde los prolegómenos de la actividad escrituraria, las normas que regían a la misma imponían qué y cómo escribir intentando acotar la difusión de noticias que pudieran generar enconos contra alguno de los miembros de la Compañía de Jesús, o bien contra ella como institución, si es que desde la misma se emitía algún juicio contra alguna persona encumbrada, dejando con ello al descubierto una trama de intereses que no era necesario translucir. Por esto, junto con el abordaje de la escritura, debemos ponderar que aquello que se escribía no siempre podía ser puesto en conocimiento de la totalidad de las personas en condiciones de ejercitar la lectura.

Con la escritura se constituyó un marco normativo sobre aquello que no era conveniente hacer público. De este modo, se impone considerar que la memoria que construye la orden sobre sí misma está preñada de la condición de aquello que no es conveniente hacer público. Sin lugar a dudas, la construcción de la memoria no solo delimita todo aquello que ha de ser registrado para la administración y la posteridad, sino que, a su vez, esclarece que la memoria no es accesible a la totalidad de aquellos que deseen reconstruir distintos procesos sociales. A pesar de esta restricción, indicada desde el ordenamiento primigenio sobre cómo escribir, el acceso a la documentación vinculada con el accionar de la Compañía de Jesús es público en los distintos repositorios que hoy resguardan porciones de aquella trama.

En este caso particular de análisis, surge una cuestión que hace posible dilucidar cómo memoria y patrimonio de la humanidad muestran condiciones diferenciadas para su acceso. El conocimiento y divulgación de los resultados de investigación que puedan surgir de los abordajes de la/s memoria/s y el/los patrimonio/s permite reflexionar sobre cómo nociones del ordenamiento ignaciano afectan, o inciden, en formas actuales de interpelar nuestras formaciones por medio del acceso a porciones de pasado representadas en la arquitectura monumental.

La iglesia de “La Compañía” (el destacado es nuestro), en su materialidad, reproduce las instrucciones de Polanco que ya referimos. Por un lado, se encuentra la “escritura para mostrar”, siguiendo la fórmula comunicada por la obra de Morales (2005), y, por otro lado, aquella porción del testimonio de la labor misional que presenta una continuidad con aquello que señalamos antes. No toda la información puede estar disponible para todos y, además, debemos pensar en cómo el acceso a las imágenes era controlado en el afán de poner ciertos límites a la polisemia que las mismas movilizan.

El pago por la visita a la iglesia garantiza una guía que reproduce un discurso previamente acordado sobre el pasado de la Compañía de Jesús y sobre la monumentalidad escultórica del edificio reseñado; así que el sujeto es conducido por la vía de lo que la Orden se impone mostrar. Si bien, la memoria perdura sobre una escritura del espacio destinada a ser reproducida a los turistas, también debemos afirmar que esa producción de la memoria esta expuesta hacer problematizada, a partir de los sentidos y significaciones impuestos por las bases institucionales que los organizan, en articulación con las dinámicas sociales que conllevan otros recuerdos y que abren nuevas convenciones de apropiación y, en consecuencia, de transmisión de la experiencia en cuestión.

## **Algunas reflexiones para terminar/empezar**

La visita a una muestra del pasado monumental es un acercamiento a una forma de comunicación de “una” (el destacado es nuestro) memoria que se quiso exponer sin la contraparte argumental de la intencionalidad de tal muestra. Tampoco manifiesta en qué medida la escritura pergeñada por los miembros fundadores de la Compañía de Jesús posee la condición de exhibir solo aquello que sea edificante y no genere controversias.

Esta lógica argumental de la orden torna necesario que la Historia comunique de modo claro, más allá de las limitaciones propias de su campo de acción, cómo es que Ignacio de Loyola y sus compañeros pensaron la manera de registrar los sucesos en los cuales se veían envueltos. Así mismo,

es necesario que la comunicación historicice las formas en que las distintas expresiones de las artes de la memoria construyeron la misma con una pretensión de futuro. De este modo arribamos a un cruce de nociones de tiempo y temporalidad que necesita mayores acercamientos y debates.

La memoria como tal es una construcción no estática, a pesar de que los intentos institucionalizados por administrarla quieran acercamientos estáticos a ella. Cuando los funcionarios que ofician de guías en museos y otros lugares son interrogados sobre aspectos que no están contenidos en el “discurso oficial” para la memoria (el destacado es nuestro), la respuesta suele ser similar. No están dispuestos a responder allende inquietudes no contempladas en su instrucción. Negar respuestas que, por su lógica misma, puedan ir a contramano de la “escritura para mostrar” es una forma más de reproducir la lógica mostrar/encubrir que yace en los escritos de la Compañía de Jesús siguiendo las normas para tal efecto.

En esta disyuntiva, entre memoria y patrimonio y entre acceso público y formas restrictas de conocer, nos encontramos frente a frente con un tema que ha perdido fuerza inercial. Más que memorias o patrimonio se debe abordar la lógica de proyectos de gobierno de las voluntades, y cómo es que dichos proyectos reflejan nociones de temporalidad distintas entre sí, insertando en este proceso reflexivo cómo los sujetos portan trazos de memorias colectivas que condicionan el modo en que vivencian su pasado.

Aquí las experiencias de formación de los estados nacionales americanos (y cómo estos implementaron distintos proyectos educativos) deben mostrar la forma como las sociedades coloniales recibieron el proyecto evangelizador jesuítico y cómo este incidió luego, tras la ruptura del orden colonial, en la conformación de la vida republicana.

Las sociedades coloniales fueron comunidades estamentales con divisiones claras y marcadores sociales que luego las repúblicas heredaron y continuaron reproduciendo, aun luego de que la ciudadanía supusiera la igualdad de todos los que conformaron la nueva forma de *civitas*. Este parteaguas entre sectores sociales lejos está de haber perdido intensidad y las formas en que las memorias se entrecruzan son un síntoma de una sociedad polífona que reclama su derecho a ser oída desde una condición que hace a sus miembros identificables y portadores de singularidad.

Para contrarrestar estas singularidades en pugna, la memoria debe continuar mostrando aquello que no suscita debates: un pasado que se presenta de modo estático, magnificante y con claras trazas de eurocentrismo, por más que los indígenas demostraran su protagonismo en la talla y escultura que componen las iglesias como conjuntos arquitectónicos.

Esta prolongación de la Colonia sobre la vida republicana actual necesita mayores diálogos entre especialistas de la comunicación y de la Historia que permitan explicar por qué el patrimonio de la humanidad requiere la presentación de marcadores sociales que indiquen la visita al mismo. La consulta de la memoria, entonces, se transforma en una manera de acreditar el compartir, a pesar de disensos manifestados *a posteriori*, aquello que no se nos quiso mostrar sin que podamos regurgitar, a modo caníbal, nuestra visión del pasado. La “escritura para mostrar” sigue por demás vigente incidiendo tanto sobre el patrimonio como sobre la memoria.

## Referencias

- Cargnel, J. (2015). *La historiografía de la Compañía de Jesús. Pedro Lozano, su historiador* (Tesis inédita de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba).
- De Certeau, M. (2007). *L'écriture de l'histoire*. Gallimard.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). Lo que dicen los niños. En G. Deleuze, *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Siglo XXI Editores.
- El Comercio. (s. f.). La Compañía, la mística del barroco. <https://patrimonio.elcomercio.com/patrimonio-historico/iglesia-la-compania#XUddHuhKJIU>
- Fabre, P. A. (1992). *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*. VRIN-EHESS.
- Felippe, G. & Paz, C. (2019). Interseção de subjetividades: a presença indígena na escrita afetada dos jesuitas. *História da historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography (PPGH)*, Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro (UNIRIO).
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del Yo*. Paidós.
- Foucault, M. (2003). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (1987). *Ni folklórico ni masivo. ¿Qué es lo popular?* [PDF] [http://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/garcia\\_canclini1.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf)
- Gruzinski, S. (2018). *¿Para qué sirve la Historia?* Alianza Editorial.
- Jesuitas Ecuador. (s. f.). Fundación Iglesia de la Compañía de Jesús (FICJ). Recuperado el 4 de agosto de 2019 de <http://www.jesuitas.ec/fundacion-iglesia-de-la-compania-de-jesus-ficj/>
- Morales, M. SJ (Edit.) (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua Provincia del Paraguay. (1608-1639)*. Institutum Historicum Societatis Iesus.
- Moura, G. (2019). “Escrevo à tu Curiosa Erudición una Buena Parte del Nuevo Mundo”: a prática historiográfica na obra *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, de Pedro Lozano, SJ (c. 1745)* (Tesis inédita de doctorado en Historia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos [UNISINOS], São Leopoldo).
- Polanco, J. ([1547] 1903). *Reglas acerca del escribir para los de la Compañía*. Monumenta Historica Societatis IESU.

Schaff, A. (1974). *Historia y verdad*. Grijalbo.

Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. <https://books.google.com.ar/books?isbn=9509113344>