

# *La parábola de la Bibliotheca*

THE PARABLE OF THE *BIBLIOTHECA*

MARTÍN M. MORALES

Pontificia Università Gregoriana  
Roma

## ABSTRACT

*The Jesuit bibliotheca (library-archive) became a place in which printed materials and manuscripts coexisted. This place witnesses not only the transition from an oral culture to a printing culture, but also the transformation of writing intended above all for the annotation and conservation of contents to writing in a book-form which tends to substitute the memory. The bibliotheca can be seen as a parable capable of highlighting the Society of Jesus' impact in the early modern period. The bibliotheca operates as a versatile facility which endeavours to discipline a relationship with the body of knowledge (saviors). Taking the library-archive's storage rooms and physical space into account, it is possible to postulate a writing beyond writing itself.*

*Key words:* Jesuits, modern era, library, archive.

## RESUMEN

La *bibliotheca* jesuítica llegó a ser un espacio en el que convivieron impresos y manuscritos. Este espacio testimonia no sólo el pasaje de una cultura de la oralidad al impreso, sino también la transformación de una escritura concebida, sobre todo, para la anotación y fijación de contenidos, a una escritura plasmada en el libro, que tenderá a sustituir a la memoria. La *bibliotheca* puede ser vista como parábola capaz de iluminar

el impacto de la Compañía de Jesús con la primera modernidad. La *bibliotheca* se abre como un espacio disciplinado en el que se pretende establecer una determinada relación con los saberes. A través de la consideración material de los acervos y de la espacialidad de la *bibliotheca* es posible postular una escritura más allá de la escritura misma.

Palabras clave: jesuitas, modernidad, biblioteca, archivo.

Artículo recibido: 7/3/2012

Artículo aceptado: 11/4/2012

## 1. INTRODUCCIÓN

El término “biblioteca”, según la primera edición del *Diccionario de autoridades* de 1726, indicaba: “el parage donde se venden libros”, pero aclaraba que no era ése el uso común, reservando para la venta el nombre de “librería”. Se entendía por “biblioteca” “la librería que junta algún hombre grande y erudito, y por las que hai en las Comunidades Religiosas, y principalmente por las que son comunes para el beneficio público, de que hai varias en Europa y la tiene el Rey nuestro señor en su Palacio”. El mismo *Diccionario* reservaba el vocablo “librería” para la biblioteca privada. En la *biblioteca* se conservaban códices y libros, así como también todo tipo de piezas manuscritas. A diferencia de la biblioteca medieval, que era más bien un depósito en el cual se conservaba un bien patrimonial, la *biblioteca*, en cambio, se coloca en el corazón dialéctico de la primera modernidad. La biblioteca de la primera modernidad se erige entre lo público y lo privado, entre la universalidad de los textos que debe acoger y los mecanismos de selección, entre un estado que absolutiza y a la vez comienza a permitir el acceso a los saberes. Es en este ambiente en el que la Compañía de Jesús va a encontrar una nueva fundación y en él se va a reproducir a través de un cuerpo de escritores. Es a este espacio mixto entre impresos y manuscritos, restos de ora-

lidad y “escrituralidad” plasmados en el libro, al cual dedico mi atención en estas páginas.

En los últimos veinte años he tenido la ocasión de ocuparme de la conservación de bibliotecas y archivos jesuíticos. Estos repositorios fueron una oportunidad para muchas cosas: para peregrinar por un gran número de bibliotecas y archivos de los jesuitas en América hispana y en muchos de los países europeos, para asociar a la tarea de rescate de un patrimonio aún notable tantas manos amigas, para pasar del asombro al desasosiego por la pérdida y el abandono de muchos de ellos, para pensar que su puesta en valor podría ser un motivo de esperanza. Pero, por sobre todo, esta labor sesgó, desde entonces, mi tarea de historiador. A partir de este oficio, el contacto con las bibliotecas y archivos jesuíticos me llevó a asociar los vaivenes de la Compañía de Jesús con la historia de sus acervos, con sus fundaciones y sus impresionantes desarrollos, hasta llegar al descuido y a la imposibilidad para administrar y entender este patrimonio. Desde la perspectiva histórica, que no está llamada ni a indignarse ni a juzgar sino a comprender, consideré que la contemplación de esa materialidad podría historiarse, hacerse escritura para narrar un proceso.

He tenido así la oportunidad de integrar la concepción del investigador como cazador de contenidos con una observación de la materialidad de los códices y de sus marcas para considerarlas como narradoras de una historia y de una temporalidad. Normalmente el discurso historiográfico se alimenta de escrituras. Para la cultura occidental, la historia, plasmada en la escritura, es un camino privilegiado para constituir un pasado donde se puede reflejar el presente. La escritura es capaz de establecer esta diferencia entre el pasado y el presente; es la escritura que trata de establecer una relación con *lo otro*. Hemos aprendido, con Michel de Certeau, cuánto la escritura se mueva por el ausente, su intento es hacer hablar el cuerpo que calla y sólo así otorga, o mejor aún, autoriza. Será en el ámbito de este silencio donde se podrá generar el acto interpretativo que pareciera caracterizar el trajín historiográfico.

La ambigüedad intrínseca de la escritura es la que no permite identificar escritura con memoria ni tanto menos archivos como lugares de memoria. Esta identificación es impropia para la historia y es peligrosa desde el perfil ético porque dará como resultado las historias oficiales, las historias de corte, que no le dicen al rey que ha quedado desnudo: “Ninguno se atreve a decir a los reyes la verdad; todos ponen la mira en sus particulares: miseria grande, y que de ninguna cosa se padece mayor mengua en las casas reales”,<sup>1</sup> se lamentaba Juan de Mariana (1601), aunque su “verdad” no era la del proyecto historiográfico decimonónico sino la verdad moral destinada a reprender tachas y a alabar virtudes. La escritura no necesariamente conduce a una memoria viva (*anamnesi*); puede ser un camino para la memoria artificial, para el recuerdo impuesto.

La memoria basada en el apoyo de la escritura, la *hypomneme*, se aleja del memorar agustiniano que se atreve a entrar en el gran palacio de la memoria, aunque la vastedad de la misma cause horror, así como el mismo Agustín confiesa. Esta memoria viva que va más allá del testimonio confiado al escrito es una fatiga que convierte al que emprende este viaje interior en “tierra de fatiga y de sudor intenso”, según lo asienta en sus *Confesiones* (x, 25).<sup>2</sup> La defensa apasionada del testimonio escrito que comenzara en el siglo XIX quedará suspendida porque quizás no sabremos nunca si del paso de la oralidad a la escritura, el documento se ha convertido en remedio saludable o en veneno para la memoria viva. El Fedro platónico, y la lección que de él nos dejara Jacques Derrida,<sup>3</sup> permiten considerar toda la problemática de la escritura en relación con la memoria. En este sentido, el archivo no podrá nunca sustituir al “palacio de la memoria”; es *arché* (principio) en sentido nomológico y en el sentido de orden pre establecido, en cuanto sistematización y mandamiento, para la memoria.

<sup>1</sup> Juan de Mariana, *Historia general de España*, s. pp.

<sup>2</sup> Una versión digital del texto puede consultarse en <<http://www.sant-agostino.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>>, consultado el 22/5/2012.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, “La Pharmacie de Platon”.

Pero la escritura no sólo está signada por este equívoco de ser *pharmakon* en su doble acepción de medicina y veneno, sino que además el discurso escrito es huérfano y necesita siempre de un padre que lo ampare. La escritura, como la pintura, siguiendo el Fedro, son imágenes que aparecen como vivas, pero si les preguntamos se hunden en el silencio. Esta apariencia le da a la escritura algo de terrible (*deinon*); es inquietante, es cercana y por eso ominosa.

A la ambigüedad de la escritura se sumará su orfandad. Si no puede defenderse sola ante las voces discordantes “y si es vituperada injustamente, necesita siempre la ayuda de su padre, ya que ella sola no es capaz de defenderse ni de salir adelante” (*Fedro*, 275d-e).<sup>4</sup> Este desamparo, sobre todo cuando los padres legítimos del documento –es decir los autores–, hayan desaparecido, querrá ser colmado por los historiadores que adoptarán los papeles y por el archivo que se volverá casa. El “testigo-escritura” recuperará el habla gracias al trabajo del investigador, quien lo someterá a sus propios interrogatorios. Los investigadores, como lo recuerda Marc Bloch, entran a los archivos no sólo armados de sus instrumentos, para copiar, glosar, resumir e interpretar los testimonios escritos, sino que por sobre todas las cosas entran cargados de preguntas. Las hipótesis y sospechas harán que sobre la mesa de trabajo se sopesen la validez de estos testigos escritos, se asuman unos, se descarten otros. La lectura del documento lleva una expectativa que supone una codificación que anuncia lo que se irá a encontrar.

Antes de la biblioteca o del archivo se da el gesto configurador que instaura el repositorio. Como dice Michel de Certeau, en la historia todo comienza con el “gesto de poner aparte, de reunir, de convertir en ‘documentos’ algunos objetos repartidos de

<sup>4</sup> Patricio de Azcárate (ed.), *Obras completas de Platón, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate*, t. II, p. 341.

otro modo”.<sup>5</sup> Esta operación, según Niklas Luhmann, hace que el mundo cobre sentido, el cual no es cualidad del mundo en sí sino que es operación del sistema social que se realiza a través de la comunicación y a de un observar sometido a “distinciones”. Al copiar, transcribir, fotografiar y catalogar aquello que era utensilio, se vuelve pedazo de una colección, se constituye en documento y todo sucede según precisas reglas y teorías. El resto que constituye en archivo, por una parte, se salva, pero, por otra, el conjunto documental es sometido al gesto restaurador y clasificador, que implica necesariamente destrucción ya que algo ha sido excluido o cercenado. El cuerpo documental hace de la disección y de una operación taxonómica para luego ser exhibido como un cuerpo recomposto. Este conjunto constituido por una serie de operaciones complejas puede ser considerado él mismo como fuente y se presta a diversas relaciones.

Para una visión estática, el archivo fuente dispone de un contenido informativo que se agota delante de una andanada de preguntas; la habilidad del historiador consistirá entonces en disponer de los cuestionarios adecuados para extraer el máximo de información para pasar a la fuente sucesiva. El padre Antonio Astrain, autor de la célebre *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, podría ser un ejemplo, entre muchos otros, de este tipo de relación. “Agotado el tesoro de casa, fue necesario salir fuera, para buscar en archivos y bibliotecas públicas los elementos históricos que nos faltaban”.<sup>6</sup> Así comenzó la peregrinación de Astrain por Roma, Madrid, Salamanca, Sevilla, México, Buenos Aires..., después de haber agotado el tesoro de familia, el archivo de la antigua Compañía que desde 1893 se encontraba en Exaten (Limburgo, Países Bajos).

<sup>5</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 84.

<sup>6</sup> Antonio Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. I, p. vii.

A este movimiento acumulativo de información corresponderá una serie de operaciones equivalentes para ordenar los saberes. La peregrinación de Astrain, y la de tantos otros, podría hacer pensar en la “rueda de la lectura” de Agostino Ramelli, precursora del hipertexto. Entre sus *Diversas y artificiosas máquinas* (1588), éste diseñó una rueda donde se colocaban, en la superficie de contacto, una serie de atriles, de manera que el voraz lector pudiera saciar su hambre de letras pasando de un volumen a otro haciendo girar la rueda. A decir verdad, ya en el siglo XII se habían inventado sistemas de lectura que preveían la posibilidad de tener en una mesa giratoria varios volúmenes abiertos al mismo tiempo.<sup>7</sup> La rueda de Ramelli es una solución ante la multiplicidad que pretende ser contenida en un único instrumento. El ideal moderno que impone la revolución de la imprenta supone un pasaje de una lectura medieval intensiva a una lectura extensiva en la cual el criterio de cantidad, antes visto como peligro y vicio, muta ahora en oportunidad y virtud.

El antiguo adagio: *multum non multa scire sapientis est*, era la ley fundamental para la lectura. La invitación a una lectura intensiva ya aparece en Plinio el Joven, a través del ejercicio de la traducción del texto para encontrar analogías y semejanzas y para ver así las cosas que normalmente no reconoce quien lee: “Aquellas cosas que no ve quien lee no pueden escapar a quien las traduce”. El consejo concluye con el adagio ya célebre en su tiempo: *multum legendum ese, non multa*.<sup>8</sup>

El antiguo principio fue retomado en la modernidad incipiente, con nueva insistencia, ante el crecimiento de la información. Para Petrarca, la abundancia de libros es un obstáculo al saber: *ex copia inopia orta est*. Así, razona el gran humanista, “como la mucha gente de guerra impidió a muchos la victoria, así los muchos

<sup>7</sup> En la Herzog August Bibliothek fundada por el duque Julius Brunswick-Wolfenbüttel (1568-1586) se construyó el *Bücherrad-Katalog*, que consistía en seis volúmenes *in folio*, alrededor de 7 000 páginas colocadas en una rueda.

<sup>8</sup> Plini Cæcili Secundi, *Epistularum*, libro VII, 9, p. 186.

libros para muchos fueron estorbo para el aprender, de manera que de la abundancia les sobrevino la falta, como suele suceder". Los muchos libros no sólo no sacian, sino que quien excede en su uso es como aquel que pretende comer más de lo que su estómago le permite: terminará vomitando para quedar más vacío que antes.<sup>9</sup> El conocer como fruto de una actitud meditativa e iterativa, *multum legendum*, se vio amenazado por la cantidad de libros que ahora se ofrecían a la lectura y a la comparación. John Harmar [Harmer] (1594?-1670) retomó en su *Praxis Grammatica* (1622) el antiguo principio: *Legendo multum, non multa, quotidie proficies.*

El sucesor de Ignacio de Loyola en el gobierno de la Orden, Diego Laínez, en carta al secretario de la Compañía Juan de Polanco le advirtió del peligro que corrían las mentes de los estudiantes jesuitas en el "cebarse demasiadamente en cosas de humanidad" [estudios de humanidades] porque los ingenios podían hacerse "tan delicados y regalados, que no saben después ni quieren ahondar en las cosas [...] finalmente los espanta o enoja el tratar cosas en que se hallan las cualidades contrarias de dificultad y de desabrimiento como vemos en las artes y teología escolástica".<sup>10</sup> La preocupación del discípulo de Ignacio de Loyola no hace otra cosa que aplicar uno de los principios basilares del texto de los Ejercicios espirituales (2): "No el mucho saber harta y satisface al alma sino el sentir y gustar internamente de las cosas", adagio que sigue con total fidelidad la tradición medieval del arte de la lectura. Esta máxima conoció, en la historia de los jesuitas, distintas interpretaciones. Las más recientes, en el contexto de la modernidad avanzada, parecieran renunciar a cualquier intento en favor de semánticas más emotivas o francamente antiintelectuales.

<sup>9</sup> Francesco Petrarca, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna. De los muchos libros*, p. 44.

<sup>10</sup> *Lainii Monumenta: Epistolae et Acta*, vol. 1, p. 521.

El modelo de lectura que se irá imponiendo es el de la máquina Ramelli. Así se describe el mismo Montaigne en su biblioteca torre: “En mi vivienda me recojo con mayor frecuencia, en mi biblioteca, donde, teniéndolo todo a la mira, doy órdenes a mis gentes. Me coloco a la entrada y veo por bajo mi jardín, el patio, el corral así como a la mayor parte de las personas de mi casa. Allí hojeo unas veces un libro, otras otro, sin orden ni designio, al desgaire: unas veces fantaseo, otras registro...”.<sup>11</sup>

La lectura extensiva ha generado la ilusión de que, en el pasaje de lo inédito a la edición, se podría traspasar sin más la información del original y que el impreso permitiría leer más y mejor. A decir verdad, el sistema de escritura de los siglos XVI al XVIII se presenta con características que distan mucho de la tecnoescritura de los siglos XX y XXI. Si, en el caso de esta última, se podría suponer un pasaje hacia la edición en el que las pérdidas de información sean reducidas, en el caso de la escritura de la primera modernidad las pérdidas aumentan hasta comprometer una concepción cabal del texto. Ya en los albores de la imprenta no fueron pocas las voces que se levantaron para evidenciar una cierta desconfianza en el medio por los errores que se introducían, a la que se agregaba una percepción de la inutilidad de ciertas publicaciones. La crítica del humanista Niccolò Perotti (1430-1480) respecto de la edición que realizara Giovanni Andrea Bussi (1417-1475) de la *Naturalis historia* de Plinio permite apreciar la dificultad para establecer la equivalencia entre manuscrito y estampa. Perotti, en un primer momento, se alegra del invento de la imprenta –*vere divinum beneficium*–, elogia la velocidad del medio gracias al cual un hombre solo habría podido realizar lo que un amanuense en un mes. Esta aceleración le hace pensar que en breve tiempo se hubiera podido editar todas las obras conocidas. La inicial satisfacción se vio ensombrecida, sin embargo, al ver que, por una parte, se escribe sin excelencia y que aquellas que son

<sup>11</sup> Michel de Montaigne, *Ensayos*, p. 203.

dignas de pasar a la imprenta aparecen desfiguradas y plagadas de errores. Pero la introducción de nuevas series y tipologías de errores no es sólo el desafío que debe enfrentar la edición. Trazos involuntarios, disposición y utilización de la superficie del folio, restos de materiales no escriptorios u objetos no pertenecientes a la arquitectura del códice o del documento, escrituras o diseños aleatorios, *lapsus calami* u otra tipología de parapraxis, montajes censorios o correctivos, escaparán al esfuerzo ecdóctico más atento. La misma digitalización, que ha aumentado la ilusión restitutiva, no podrá fácilmente resolver estas complejidades, y tarde o temprano será necesario que el investigador se confronte con el *unicum* documental. El documento pide una lectura intensiva y de alta complejidad que lleva a buscar modos que la resuelvan y contengan.

La relación estática con las fuentes puede alternarse con una de tipo dinámica que podría estar ejemplificada en el diálogo del inspector Poirot con madame Olivier en uno de los cuentos policíacos de Agatha Christie:

La policía me ha entrevistado muchas veces señores. Me parece muy poco probable que pueda serles de alguna utilidad, ya que no pude ayudarles a ellos.

—Madame, es posible que no le haga las mismas preguntas.<sup>12</sup>

Si la pregunta es la llave de la investigación, bastaría cambiar las preguntas para progresar en el saber. La invitación a considerar el repositorio como fuente es estar dispuesto a caminar por su superficie más que a perderse por sus contenidos. Se trata de ejercitar la actitud del viajero que, a diferencia del turista, sabe sorprender, conocer y gustar de la ciudad por caminos no trillados, no previstos en las guías. La relación estática y unívoca con

<sup>12</sup> Agatha Christie, *Los cuatro grandes*, cap. vi, apud Jerzy Topolski, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, p. 52.

archivos y bibliotecas ha sido sólo consignada a los técnicos y expertos que se ocupan de la conservación y restauración, los cuales difícilmente dialogan con los historiadores quienes, a su vez, están concentrados en otros desafíos. Los criterios materiales que podrían deducirse de este tipo de observación encuentran graves inconvenientes para imponerse aun en los ambientes bibliotecarios, por ejemplo, en el momento de decidir acerca de los criterios de colocación en un depósito aún imperan las razones de los contenidos y de los temas más que las de los materiales y formatos; si estas últimas fueran tomadas en consideración se resolverían no pocos problemas prácticos de espacio y conservación.

“El buen historiador se parece al ogro de la leyenda. Ahí donde olfatea carne humana, ahí sabe que está su presa”.<sup>13</sup> Siguiendo la metáfora de Marc Bloch he tratado de leer en la superficie y en los márgenes; siguiendo la historia de los daños he pretendido deducir el abandono o el uso continuado de los volúmenes, las muertes prematuras o las sucesivas resurrecciones. En la arqueología compleja del códice, a través de sus mutilaciones o agregados, pueden rastrearse censuras, arrepentimientos, correcciones, precisas voluntades y gestos espontáneos, así como otros vaivenes de los saberes. En las heridas del pergamo y del papel merodea, quizás como lugar privilegiado, la “carne humana” que, en la metáfora de Bloch, significa el esfuerzo de la historia por “captar a los hombres”.

Quisiera proponer, junto al camino que abre la escritura, como modo para constituir el discurso historiográfico, considerar otro que pueda presentar a los repositorios documentales como parábola. La parábola, según Jean Luc Nancy,<sup>14</sup> no está destinada a abrir los ojos a través del ejercicio de una forma figurada. La parábola, y en la literatura neotestamentaria abundan los ejemplos, tiene el objetivo de mantener la ceguera de los que no ven. Ella

<sup>13</sup> Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, p. 57.

<sup>14</sup> Jean Luc Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*.

no nace de la pedagogía de la *figurabilidad*, emparentada con la alegoría, sino que se opone al rechazo de la pedagogía, del ser conducido por mano, actitud propia de aquel que reconoce que en ciertos momentos es necesario volver a la escuela. La parábola no habla sino a aquellos que de alguna manera ya han comprendido, no muestra sino al que ha visto. La parábola exige enseguida una visión, no traspone desde un sentido provisorio a otro definitivo, no implica una gradación de figurabilidad. En ese sentido, la parábola en sí o es cegadora o tiene la fuerza de dar la vista. La parábola no muere en la fórmula de la alegoría ni se ahoga en la interpretación; se promete vida más allá del “significa que”. Los motivos de su incomprendición no deberán buscarse en la incomprensibilidad del texto sino en el ojo observador y constructor. La parábola es una invitación para ver aquello que al mismo tiempo abre el ojo a la visión y lo eclipsa. La *bibliotheca*, para quien tiene ojos para ver, es visión inmediata que aumenta la comprensión e invita a ir más allá. Los nuevos cuestionarios deberían considerar la arqueología del códice, la atención a la integridad de los materiales, la constitución del espacio del repositorio, los sistemas de catalogación y los procesos de digitalización. La posibilidad de preguntar a la materialidad del códice, que sostenemos en nuestra mano, nos podría poner en una relación de alteridad que no siempre se da cuando ansiamos “descubrir” los contenidos que ya conforman nuestras hipótesis. Es siempre desafiante la advertencia de Bartolomé de Las Casas, referidas al “descubridor” Cristóbal Colón empecinado con sus Indias: “Cosa maravillosa cómo lo que el hombre mucho desea y asienta una vez con firmeza en su imaginación, todo lo que oye y ve, ser en su favor a cada paso se le antoja”.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, p. 44.

## 2. EL ESPACIO DE LA BIBLIOTECA

En la modernidad se instaura la tarea sisífica de acumular, por un lado, un número cada vez más impresionante de informaciones, potenciado a partir del siglo XVI por la tecnología de la imprenta, y por otro, a seleccionar, catalogar, indexar, anotar. Estas acciones conllevan el contrario de lo que realizan. En sistemas con predominio de la oralidad, las operaciones de selección, con sus necesarios soportes tecnológicos, eran controladas y propias de “sociedades frías”, al decir de Lévi-Strauss. Para poder garantizar y disponer de una reserva de contenidos semánticos de manera que la comunicación, operación discriminante del sistema social, pudiera actuarse, se había consolidado una serie de *loci comunes*. Dichos *loci*, establecidos por las *auctoritates*, permitían afrontar la aparente variedad de situaciones. Si en la premodernidad, donde la oralidad era el vehículo privilegiado de la comunicación, se desarrollaban las técnicas del *ars memoriae* y la escritura era soporte para la memorización, con la modernidad la escritura, a través del libro, de ayuda para la reminiscencia, tenderá a sustituir a la memoria para convertirse en un instrumento autónomo de comprensión.

Las bibliotecas del XVII se colocan con libros que incluyen en sus títulos el adjetivo *novus*. Llama la atención la cantidad de títulos que llevan la palabra *novus*, la cual comenzará a ejercer, no sin resistencia, su poder de atracción. La *curiositas*, que desde la Antigüedad hasta el Medioevo es vista como vicio y peligro (piénsese en *Amor y psique* de Apuleyo, poco a poco se convierte en virtud de la modernidad.<sup>16</sup> El aumento de las publicaciones ayudó a considerar la *novedad* a expensas de la repetición, que antes había sido garantía del aprendizaje. La novedad, de todas maneras, no

<sup>16</sup> No dejan de aparecer restos de resistencia ante los libros nuevos: “Apenas leo los nuevos, porque los antiguos me parecen más sólidos y sustanciosos”. Montaigne, *Ensayos, op. cit.*, p. 350.

tendrá una correspondencia con lo real sino que es algo que está colocado en la línea del tiempo, es un artilugio de un sistema en el que, aumentando la complejidad y no logrando comprenderse, exalta lo nuevo por sobre lo antiguo. En el sistema premoderno predominaba la confrontación entre *tempus* y *eternitas*, el saber se des-historizaba para asegurar su continuidad, su univocidad y permanencia. De esta manera, el conocimiento podía pretender una extensa durabilidad en la línea del tiempo. La variedad se verificaba bajo la mirada eterna de Dios en el que todos los opuestos coincidían<sup>17</sup> La historia misma participaba de este sistema de conocimiento y acumulaba los *exempla* que, prescindiendo de cuándo y por quién hubieran sido escritos, eran establecidos como hitos de una verdad atemporal. La historia fue concebida como el arca de la cual se podían obtener los “ejemplos”, para así cumplir su función de *magistra vitæ*. En la modernidad, en cambio, por la revolución de la imprenta y por la creciente difusión de los libros, la redundancia y la repetición se percibirán con hastío y se afirmará cada vez más la novedad.<sup>18</sup>

El antiguo *ars excerptendi* se coloca de esta manera dentro de un sistema con una creciente complejidad que conlleva aparejada una progresiva contingencia. Será por tanto necesario desarrollar y aumentar cada vez más la habilidad de organizar el contenido mismo del libro, numeración de páginas, división en párrafos, notas a pie de página, anotaciones marginales. Nace la biblioteca moderna. Para ser tal necesitará de los catálogos que seleccionen,

<sup>17</sup> Nicolás de Cusa en su doctrina de la *Docta Ignorantia* (1440) sostuvo que si bien el conocimiento humano se funda en una comparación entre elementos relativos, la divinidad se encuentra más allá de todo relativismo. Siendo Dios infinito puede ser cualquier cosa y su contrario de modo que se lo puede llamar *coincidencia de los opuestos*. Marsilio Ficino, entre otros, será uno de los mayores divulgadores de la doctrina de la *Coincidentia oppositorum* durante el Renacimiento más allá del ámbito teológico para aplicarla al hombre en cuanto *copula mundi*. Ubaldo Nicola, *Atlante illustrato di Filosofia*, pp. 220.

<sup>18</sup> A este respecto véase Alberto Cevolini, *De arte excerptendi. Imparare e dimenticare nella modernità*, pp. 56 y ss.

ordenen la materia y guíen al lector por sus anaqueles, ya que cada vez será más huérfano en su peregrinar por el saber. En definitiva, para algunos, será esta soledad e individualidad en el acto de leer lo que llevará al “error” y a la “herejía”. El libro mismo será considerado por los tribunales inquisitoriales como el “hereje mudo”.<sup>19</sup> El libro como metonimia del hereje aparece magníficamente representado en el arte en el altar de Ignacio de Loyola en la iglesia del Gesù de Roma. Al lado de la imagen triunfante del santo fundador se hallan dos grupos marmóreos: a la izquierda, *El triunfo de la fe sobre la idolatría* de Jean Baptiste Théodon; a la derecha, *La religión aplasta la herejía* de Pierre Legros. En este último grupo pueden observarse tres libros. Uno se encuentra entre las manos de un pequeño ángel que lo destruye con particular esmero. Casi imperceptible para un ojo no atento, en la parte superior del lomo se lee: “Hulderic Zwingli”, en el cuerpo humillado por la Religión y torturado por una serpiente demoniaca se hallan otros dos volúmenes. Uno de ellos lleva inscrito el nombre de “Martin Luther” y el otro el de “Ioann Calvin”. A pesar de todos los riesgos que implica la biblioteca, no se podrá ser erudito sin la ayuda del libro. Con el aumento cada vez mayor de impresos, el *ars excerptendi* se transformará en una práctica que dio la posibilidad de seleccionar y a la vez de olvidar para poder seguir leyendo.<sup>20</sup> El *ars excerptendi* funcionará como un antídoto para la complejidad, entendida como posibilidades de relación, creando selecciones de sentido que logren restringir dichas posibilidades.

*L'ars memoriae* enseñaba a colocar en la imaginación la imagen de las cosas en determinados lugares y en un preciso orden. La

<sup>19</sup> Virgilio Pinto, “La censura: sistema de control e instrumento de acción”, p. 271.

<sup>20</sup> Nuevos problemas respecto a la adquisición de conocimiento y su relación con el olvido, en la modernidad avanzada, se plantean con el almacenamiento de datos en soportes digitales. Es interesante en este sentido la obra de Viktor Mayer-Schönberger, *Delete: the virtue of forgetting in the digital age*, Princeton University Press, 2009.

topografía mnemónica se vuelve, en la biblioteca moderna, nuevo espacio de memoria, trama arquitectónica construida por estantes identificables por números y letras, con precisas correspondencias en un catálogo. Del depósito donde se conservaban los libros se pasa a un espacio que sustituye al “palacio de la memoria”. Para algunos, este desplazamiento no fue indiferente.

La biblioteca moderna se concebirá como baluarte y como templo; por ello deberá estar en las manos de aquellos que le pueden sacar el mayor fruto. El deseo de los jesuitas por administrar la biblioteca que fundara Felipe II es índice de un cambio interno de rumbo que fue expresado en un memorial anónimo al monarca que había querido fundar palacio para sus últimos días, panteón real, monasterio y biblioteca en las soledades de San Lorenzo de El Escorial.<sup>21</sup> En el memorial se sugería la fundación de un colegio a cargo de la Compañía, en el complejo herreriano, donde se podrían formar “quinientos estudiantes de la Compañía y sacar de allí gente para conquistar todas las Indias de Castilla y Portugal [...] Podríamos emprender el conquistar con esta gente a Inglaterra y Alemania”. El jesuita anónimo se pregunta de qué manera los monjes jerónimos podrían hacerse cargo de una biblioteca monumental como la había concebido el rey si “el oficio de monje no es enseñar, sino llorarse a sí mismo y al mundo, esperando la venida de Jesucristo”. Por el contrario, los jesuitas “fueron fundados para enseñar, predicar y confesar; por esta razón no tiene coro, ni cosa que les ocupe este ejercicio, ante todas sus ocupaciones y ejercicios van encaminados a estas cosas; por el contrario, los de los jerónimos son todos contrarios al estudio”.<sup>22</sup>

El jesuita Juan de Mariana en su *De Rege et regis institutione* (1599), cuando describe la biblioteca del monasterio de El Escorial bajo la administración de los monjes jerónimos, también se

<sup>21</sup> Aurora Miguel Alonso y Asunción Sánchez Manzano, “La biblioteca de El Escorial según la descripción del P. Claude Clement”, pp. 619-647.

<sup>22</sup> “Memorial a Felipe II, pidiéndole San Lorenzo el Real para la Compañía de Jesús”, pp. 166-169.

lamentó de los “libros cautivos”: “joyas más preciosas que el oro [...] libros todos dignos de ser leídos y estudiados, que convendría que los reyes facilitasen mucho más a los hombres eruditos. ¿Qué provecho podemos sacar de libros que están, por decirlo así, cautivos y sujetos?”<sup>23</sup> No habría que ver en Mariana un reclamo por la existencia de una biblioteca pública, como recién se concebirá a fines del siglo XIX, sino la centralidad que había cobrado en una orden como la Compañía de Jesús que en la biblioteca se va a reproducir y a representar. Libros, según Mariana, todos dignos de ser leídos y estudiados, cuyo manejo y consulta convendría que se facilitase a los hombres eruditos. Los eruditos, para Mariana, son fundamentalmente los jesuitas. Así también lo entendió fray Lucas de Alaejos, bibliotecario de El Escorial: “Yo no hallo aquí cadenas, ni grillos en que estén captivos estos libros [...] si ya no entiende [Mariana] por cautivos el no estar en su poder, o no tenerlos más a mano [...] Pues si esta Librería se hizo para frailes jerónimos y no para la Compañía, ¿de qué le pesa a Mariana porque los libros estén recogidos como sus dueños?”<sup>24</sup> La biblioteca en el mundo antiguo y medieval implicaba una serie de significados y seguía distintos modelos; era provocada por un diseño que la sostenía y la provocaba.<sup>25</sup> La biblioteca del monasterio custodiaba celosamente sus códices, constituía un verdadero tesoro y como tal se lo preservaba. El libro, más que instrumento de saber, era reliquia y signo del saber. La biblioteca moderna lentamente se abre y necesitará permanentemente perfeccionar sus guías para encontrar lo que se busca. Si el tesoro medieval de la biblioteca aumenta por repetición, el acervo de la biblioteca moderna se acrecentará porque promete recoger siempre la novedad. La biblioteca moderna existirá y sobrevivirá en el inventario

<sup>23</sup> Juan de Mariana, *Obras*, p. 553.

<sup>24</sup> Apud Julián Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real biblioteca del Escorial*, p. xxi, p. 622.

<sup>25</sup> Véase a este respecto Guglielmo Cavallo, *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, p. vii.

y en el catálogo topográfico;<sup>26</sup> solamente el orden más que los volúmenes la constituyen. El catálogo favorecerá la ilusión de que se poseen los datos, siendo en verdad la indicación de dónde se pueden encontrar a fin de cuentas éstos. La colección, por su cantidad y variedad, se vuelve cada vez más opaca; precisamente esa opacidad hará posible navegar en un conjunto que aumenta de modo incesante. La masa ingente de información y sus relaciones deberá quedar oculta para que el catalogador pueda reducir la complejidad. Crece más y más la sensación de que un libro fuera de lugar es una obra perdida. El aumento de la cantidad de obras y la constitución de la biblioteca moderna implicó controlar y disminuir los tiempos de búsqueda y cambió la figura misma del bibliotecario. Un reglamento para la biblioteca del duque de Urbino exigía que el bibliotecario fuese docto, de buen aspecto, educado, “de palabra buena y fácil”. Debía mantener el inventario de la biblioteca siempre actualizado y “de suerte que se pueda encontrar pronto [el libro] que se quiera buscar”.<sup>27</sup>

El tratado del jesuita francés Claude Clement, *Musei, sive Bibliothecæ tan private quam publicæ extuctio, instructio, cura, usus [...]* (Lugduni, 1635)<sup>28</sup> es representativo de la centralidad de la biblioteca en el diseño de la Contrarreforma. Llamado por Felipe IV a la cátedra de retórica del Colegio Imperial de Madrid, es posible que Clement haya escrito este tratado durante su estadía en España. La biblioteca ideal de éste de alguna manera remeda el dicho medieval: “Clastrum sine armario castrum sine armamentario” del monje Gofredo del monasterio de Sainte-Barbe-en Auge. En la planta de Clement, la biblioteca colocaba al occidente la puerta de ingreso y en la pared oriental se destacaban las imágenes del Crucificado y de la Virgen y junto con ellas dos ventanas por

<sup>26</sup> Cevolini, *De arte, op. cit.*, pp. 78 y ss.

<sup>27</sup> Hipólito Escolar, *Historia de las bibliotecas*, p. 205-206.

<sup>28</sup> Una edición digital en formato PDF, con índice, puede consultarse en <<http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/document-48842>>, consultado el 5-3-2012.

donde entraba la luz. Es muy probable que esta disposición, que contradecía la fórmula esencial de Vitrubio para las bibliotecas, la cual garantizaba la buena luz y la disminución de la humedad,<sup>29</sup> haya sido establecida por Clement pensando formar un ámbito sagrado en el que el altar está dirigido hacia oriente y domina el espacio del saber representado por la biblioteca. La biblioteca concebida como templo. No fue sólo una solución ideal la de Clement. El espacio sacro se realizó también en la *biblioteca maior* del Colegio Romano, en la así denominada Sala del Crucero. Aún hoy en la Biblioteca Casanatense (Roma) campea un monito para el lector: “Mille libros hospes quid quaeris cernere? Thomam suspice, maior enim bibliotheca fuit” [“Forastero, ¿quieres ver mis libros? Contempla a Tomás y a la que fuera su más grande biblioteca”]. Por sobre el letrero, Tomás de Aquino ostenta, entre sus manos, toda su mayor biblioteca, un texto abierto en el que se lee: “Biblia Sacra”. La *bibliotheca*, espacio que indica el tránsito de la premodernidad a la modernidad, incluye la novedad, pero a la vez inventará mil artilugios para ocultarla. Entre los acervos se conservarán los libros prohibidos, censurados y considerados heréticos; la posibilidad de que en ella anide el conflicto implica al mismo tiempo la presunción de contenerlo y reducirlo. No se abandonará fácilmente el concepto de que las crecidas posibilidades de variación puedan ser conducidas hacia los universales: *unum, verum, bonum, pulchrum*. Los esfuerzos por mantener la confianza en la posibilidad de establecer una selección que sea la única justa y que produzca estabilidad son los contrafuertes que rigen la estructura de la *bibliotheca* que indicará el camino hacia

<sup>29</sup> “Los dormitorios y las bibliotecas deberán orientarse hacia el este, ya que el uso de estas estancias exige la luz del amanecer y, además, se evitara que los libros se pudran en las estanterías. Si quedan orientadas hacia el sur o hacia el oeste, los libros acaban por estropearse como consecuencia de las polillas y de la humedad, ya que los vientos húmedos, que soplan desde dichos puntos cardinales, generan y alimentan las polillas y al penetrar su aire húmedo enmohece y echa a perder”. Marco Vitruvio Polión, *De architectura opus in libris decem*, libro vi, iv, 1, p. 155.

lo universal entendido como *versus ad unum*: todo hecho uno, todo convertido en uno.

En la biblioteca ideal de Clement, que remeda en parte la biblioteca de El Escorial, las paredes norte y sur estaban ocupadas por estanterías que contenían las distintas materias. La biblioteca de Clement, como él mismo lo afirma en el prólogo, es un Museo-Biblioteca. El Museo es, para el jesuita, el lugar donde se reúnen las musas en cuanto encargadas de “musitar” a los hombres los misterios. Una vez más el misterio que era consignado a la oralidad de la musa pasa ahora por el volumen: “in librorum lectionem, vel inscriptionem”. Para Clement existen doce fuentes de erudición: la primera de ellas es el Cristo crucificado y la segunda es la virgen María en cuanto sede de la sabiduría, para pasar luego a los profetas, la Iglesia cristiana, las sibilas, Egipto, Grecia, Roma, los magos persas, los caldeos, los druidas y los bramanes.

Si el inventario y el catálogo fueron los elementos constitutivos de la biblioteca, la biblioteca misma en su contingencia e indeterminabilidad de sentido necesita, como diría Niklas Luhmann, “fórmulas de contingencia” que repriman otras posibilidades que también se encuentran dadas.<sup>30</sup> La religión, en este sentido, ha funcionado como fórmula de contingencia, que en la arquitectura de Clement estaría representada en el emblema de la Cruz como abarcador de los saberes, a la vez como principio ordenador; punto de fuga donde converge la amenazadora multiplicidad. El Crucificado presupone la existencia de un observador invisible entre los lectores. Observador peculiar, de rango privilegiado, ya que trasciende la inmanencia y con su observación sustenta y crea sentido. Al mismo tiempo, este “observador” último queda colocado en un ámbito sagrado sustraído a una observación exhaustiva. El “altar” de la Biblioteca de Clement es una afirmación que rechaza cualquier tipo de refutación; se propone como núcleo axiomático y cognitivo. En el citado reproche de fray Lucas de Alaejos a Ma-

<sup>30</sup> Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, p. 131.

riana, el jerónimo recuerda al jesuita la sacralidad del espacio de la biblioteca y la capacidad semiófora de los códices:

Debe ser este Padre [Mariana] de la opinión de los que quieren que los libros anden siempre maltratados, rotos, fuera de sus lugares, echados por los suelos: todo sucio y desaliñado, como de ordinario andan muchas libreras. Por acá tenemos otro estilo y veneramos esta pieza como iglesia; y si las imágenes de los santos están en los altares, ¿por qué han de estar menos limpios los estantes adonde están sus obras?<sup>31</sup>

### 3. LOS TIEMPOS DEL ARCHIVO

En el divagar del *flâneur*, Walter Benjamin ha sabido poner en relieve los anacronismos por los que fluctúa este personaje que viene de lo de antes y se adentra en la modernidad, perspicaz y distante, pero sobre todas las cosas, como lo describiera Charles Baudelaire, es un observador apasionado. Busca nombrar lo moderno pero en su camino atraviesa objetos, rastros, arquitecturas que vienen del pasado. La *flânerie* puede, por eso mismo, asociarse con la actividad del historiador que no sólo debería aprender a no sortear el fantasma del anacronismo sino a sacar fruto de sus epifanías en el presente.

En su caminar, el *historiador-flâneur*, así como lo presenta Benjamin en *Das Passagen-Werk*, podría encontrar en el depósito de la *bibliotheca* la heterogeneidad de los tiempos. Él también, como el caminante de la ciudad, se coloca en un tejido onírico, sube y baja por la montaña del tiempo; la sala de consulta podría ser el punto culminante donde convergen “las corrientes de la historia”.<sup>32</sup> La observación material de archivos y bibliotecas, la descripción pormenorizada de su historia conservadora y la catalogación del estado actual pueden ser indicios, entre otros, para

<sup>31</sup> Zarco Cuevas, *Catálogo*, op. cit., p. xxvi.

<sup>32</sup> Walter Benjamin, I “passages” di Parigi, vol. I, p. 486.

considerar la conjugación de los tiempos históricos. A partir del interés que se ha despertado, en los últimos veinte años, alrededor de la conservación y restauración de los materiales antiguos en los acervos, aunque con criterios y resultados altamente contradictorios, podría suponerse que esta atención hacia la materialidad llega de lejos. Esta suposición implicaría admitir que los regímenes de temporalidad serían inmutables. Por el contrario, los movimientos conservadores de hoy día bien podrían asociarse a una concepción de un presente en el que nada pasa, donde se acumula un pasado conmemorativo que resiste a transitar a través de la operación historiográfica y para el cual el futuro se cierne como una amenaza. La consideración de ciertos gestos, en cambio, realizados en aquel pasado que hoy se pretende conservar, testimonian otros regímenes de temporalidad. Las numerosas ventas que se hicieron en los siglos XVI y XVII de algunos elementos de los códices medievales de la citada biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, como cantoneras, broches y manezuelas, para unificar la vista de las encuadernaciones y para que “con el precio dellos se compren otros [libros] que faltan de autores graves y modernos” evocan otra relación con el pasado y con un futuro que aún se abre con grandes posibilidades.<sup>33</sup> Es frecuente observar en muchas de las bibliotecas históricas que algunos códices o cartapacios de los siglos XVI y XVII destinados a la enseñanza fueron encuadrados con restos de pergaminos medievales. Este gesto, que sería inaudito en la actualidad, podría significar que el conocimiento sobrevivía en la repetición y no estaba ligado al soporte material.

El jesuita Gracián, en *El criticón*, presenta a la biblioteca con su carga de humanidad. El buen olor de sus papeles y pergaminos es anuncio, para los viajeros Critilo y Andreino, de hallarse en buena compañía. Los libros tiene el poder de convertir a las casas en moradas de personas. Más aún, la lectura “es empleo de perso-

<sup>33</sup> Unos años más tarde (1614) se vendieron a peso más de tres mil pares de manezuelas de latón de “hechura antigua”. Zarco Cuevas, *Catálogo*, *op. cit.*, p. LIII.

nas que si no las halla, las hace". Por el contrario, la ausencia de las buenas lecturas reduce al hombre, aunque fuese poderoso y rico, a convertirse en un borrego ignorante. Para Gracián, los libros eran los vestigios de la discreción humana; gracias a ellos se "enriquece la memoria, se alimenta la voluntad, se dilata el corazón y el espíritu se satisface".<sup>34</sup> En el pesimismo *graciano* son los buenos libros los que permanecen y superan la figura y la apariencia. Aunque si Gracián hubiera tomado distancia del poder de la biblioteca, el diálogo de los dos viajeros representaba esta idea. La Compañía de Jesús fue una institución que se reprodujo en la escritura y, de manera particular, en el libro. La Biblioteca de Clement queda como un ejemplo de esta vocación.

El mundo de la biblioteca y su indecibilidad, ámbito de novedad y de curiosidad, de desviación y confronto en oposición a la *repetitio*, ofreció más de una locución para cifrar en las cartas jesuitas aquellas cosas que debían quedar secretas. La vida toda en la Compañía era equivalente a la acción de leer. La Compañía era la "Biblioteca común", el colegio era la "casa de imprenta", abandonar la Compañía se traducía como "dejar la lectura", los votos eran "los instrumentos de la imprenta", absolver de los votos se equivalía a "quitar la obligación de leer". Cuando un jesuita había ocultado algún impedimento canónico para entrar en la Compañía se decía: "no vio el catálogo de los libros prohibidos", o si "trataba con dineros" el equivalente en cifra era "trata con moldes". Muchas de las faltas graves eran también representadas por elementos del mundo de los libros. La "sollicitatio ad turpia" se identificaba con "leer de cathedra", el indiscreto era un "libro mal encuadrado", tener relaciones con muchachos era un "error de estampa".

Para la Compañía restaurada en su creación de identidad y búsqueda de continuidad, la biblioteca tuvo un papel central. Rehacerse con parte de su patrimonio daba la ilusión de reapropiarse

<sup>34</sup> Baltasar Gracián, *El criticón*, IIa Parte, Crisis 4a.

del espacio más sagrado y constitutivo. En muchas ocasiones los deseos de reapropiación no lograron madurar. Las vicisitudes de la *Bibliotheca Maior* del Colegio Romano es emblemática y narra la historia de tantos otros repositorios antiguos que cobran vida en el siglo XIX. Suprimidos los jesuitas en 1773, debieron abandonar las instalaciones de aquel colegio que representaba en Europa el fulcro de su actividad intelectual. El Colegio Romano se convirtió por entonces en sede del Seminario Romano e inició sus actividades académicas en 1774. Es muy probable que las bibliotecas quedaran en gran parte íntegras y en funciones para garantir la enseñanza y el estudio. La puerta, en cambio, que daba a la pequeña sala donde se encontraban los manuscritos, que testimoniaban trescientos años de enseñanza continua y otros objetos considerados preciosos, fue emparedada. El desván fue descubierto sólo luego de la segunda expulsión de los jesuitas en 1877, cuando se decidió hacer una serie de remodelaciones en los ambientes de la recién fundada Biblioteca Nacional de Roma que había instalado sus reales en el antiguo Colegio.<sup>35</sup> El primer director de la recién fundada Biblioteca Nacional de Roma consideró que dicho material, que no había sido en un siglo ni catalogado ni ordenado, difícilmente podía pensarse que hubiese sido utilizado por los jesuitas que, a partir de 1824, habían vuelto al Colegio. No deja de ser significativo que las piezas más valiosas, junto con aquellas más cotidianas, en las que las manos de los maestros habían dejado una serie de huellas vivas, hubiesen quedado sepultadas para la Compañía “restituta” del siglo XIX, para llegar a manos de los jesuitas en 1930 cuando los tiempos habían cambiado. La aceleración del tiempo había aumentado. La fórmula medieval: *motus in fine velocior* podría aplicarse para indicar el final de una época, entendida como una dimensión de tiempo que se recoge en sí, se incurva, adquiere una calidad nueva, según el decir de

<sup>35</sup> Costanzo Bizzocchi, “Il ‘ripostiglio’ della Biblioteca del Collegio Romano”, p. 20.

Salvatore Natoli.<sup>36</sup> Se trata de un tiempo con una tal densidad que se pueda estar en él, no es solamente algo que simplemente fluye hacia delante o hacia atrás, no coincide con el siglo ni con otras dimensiones de mensurabilidad. El traspaso del patrimonio de la antigua Compañía a la así llamada “nueva Compañía” implicará la intervención de nuevos observadores que a las antiguas cosas darán nuevas atribuciones.

Los tiempos del padre Luis Martín, superior general de los jesuitas a finales del siglo XIX y principios del XX indican algo que se consuma y algo que adviene. Martín vive en tiempos donde la aceleración hacia la pérdida, según el adagio medieval, imprime velocidad. Son precisamente esos tiempos de riesgos de archivos y bibliotecas los que lo llevaran, como superior general de la Orden, a concebir la obra de *Monumenta*, entre otras razones para salvar materialmente los restos documentales de la antigua y naciente Compañía. En un capítulo de su vida narra lo que será el destino de muchos archivos jesuíticos: se volverán como los jesuitas mismos, peregrinos, fragmentados, en movimiento y frágiles como no lo habían estado nunca.

Martín recuerda, en sus Memorias, su época como estudiante jesuita en el Colegio Máximo de San Marcos en la ciudad de León. Eran los días de la revolución llamada la “gloriosa” o la “septembrina”, que acabó con el reinado de Isabel II. El rector de la casa reunió a toda la comunidad, en la que se encontraba también Martín, y anunció los días trágicos que estaban por vivir: una nueva expulsión que renovaba las antiguas heridas. El joven estudiante jesuita recuerda en su diario el miedo de aquellas horas: “los nervios se excitaron, hasta las necesidad naturales se hicieron sentir. No se preocupen –dijo el P. Rector–, yo me cambié los pantalones por lo menos seis veces esta mañana y esta será la séptima. Si alguien siente miedo ya sabe dónde se encuentran

<sup>36</sup> Pietro Barcellona Raffaele de Giorgi y Salvatore Natoli, *Fine della Storia e Mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, pp. 14 y ss.

los servicios”. Días más tarde, grupos armados tomaron la ciudad de León y se decidió la expulsión de los jesuitas de San Marcos. Algunos estudiantes se quedaron en el colegio para salvar algunas cosas; dice Martín en su *Diario*:

el laboratorio de física y las biblioteca fueron las dos cosas que en primer lugar atrajeron nuestra atención [...] Muchísimas cajas llenas de libros fueron transportadas desde la biblioteca a la portería a través de una cadena humana conformada por hermanos estudiantes que fueron luego llevadas a una serie de casas amigas de la ciudad... No olvidaré nunca –continúa Martín– qué triste nos parecía San Marcos, el miedo que los revolucionarios entraran al día siguiente y se llevaran todo aquello que habrían encontrado a su paso nos daba la fuerza para salvar de sus garras cuento era posible.<sup>37</sup>

Sería interesante preguntarse qué salvaría hoy un jesuita en una situación de emergencia semejante a la de aquellos días aciagos.

Más de una vez he sentido la necesidad de reflexionar sobre la experiencia que significó haber rescatado y puesto en valor una parte de lo que fuera la biblioteca jesuítica de los siglos XVII y XVIII de la antigua provincia del Paraguay. Con una colección de alrededor de quince mil volúmenes se constituyó el Fondo Antiguo de la Compañía de Jesús en Argentina, que implicó la reunión de todo el material de los siglos XV a la primera mitad del XIX anteriormente depositado en las bibliotecas jesuíticas de las ciudades de Mendoza, Santa Fe, Córdoba y Buenos Aires junto con los documentos existentes en el Archivo de la Provincia Argentina. Cuando comencé con esa tarea no tuve conciencia del mensaje que sólo pude recoger años más tarde. A decir verdad, desde las primeras visitas a los libros antiguos que estaban arrumbados en un depósito del colegio del Salvador (Buenos Aires), el sentimien-

<sup>37</sup> José Ramón Eguillor, Manuel Revuelta y Rafael Sanz de Diego, *Memorias del P. Luis Martín*, vol. I, p. 252.

to de sorpresa osciló desde el asombro ante la calidad de las piezas hasta el estupor por el lamentable estado de conservación en el que se mostraban. Sólo años más tarde entendí los tiempos que se aglomeraban en ese conjunto de libros. Los restos de las antiguas librerías jesuíticas que habían sobrevivido en manos de la Compañía de Jesús en su estado crítico de conservación testimoniaban, entre otras cosas, la pérdida de su centralidad.

Si es verdad que en la creación de la *librería grande* se había colocado una poderosa carga de humanidad, era necesario preguntarse sobre el porqué de su abandono y parcial destrucción. Fue en este sentido que necesité construir un punto de observación que diera explicación de lo que parecía una destrucción lenta y sistemática de los fondos antiguos. La impresión de desolación creció y se confirmó en la medida en que pude conocer distintos archivos y bibliotecas de la Compañía de Jesús. A decir verdad, la destrucción se hace presente en muchas bibliotecas y archivos nacionales y provinciales. Pero resultaba paradójico que la institución que había custodiado tal cantidad de libros y que había generado tal cantidad de documentación hubiera hecho algo parecido a erradicar ese pasado.

Lo primero que entendí fue que esta destrucción no tenía que ver con lo económico, ni con el simple paso del tiempo que recuerda que todas las cosas están destinadas a morir. Aun en el momento de las peores crisis económicas se hacen cosas, se destinan fondos, hay una jerarquía de criterios para distribuir el presupuesto, y esta distribución no siempre se hace de acuerdo con las necesidad más elementales ni del modo más racional posible. Normalmente una institución, una sociedad, un país, tiende a justificar el estado desastroso del patrimonio que posee, aduciendo la incuria o a la falta de recursos. Creo que estas explicaciones no sólo son someras y parciales sino que tienden indefectiblemente a perpetuar un estado de cosas. Pienso que cierta degradación de los archivos se debe a un proyecto institucional que lleva a la destrucción, proyecto que serpentea bajo discursos escondidos

e implícitos y que no aparecerá en la retórica institucional. Al contrario, el discurso oficial tenderá a exaltar el patrimonio pero no encontrará en los administradores ni en las opciones de la planificación económica y estratégica una acción vigorosa y decidida como los tonos con los cuales es declamado.

El concepto de destrucción que fue creciendo en mí correspondía a la percepción de una determinada “proyectualidad”, a una cadena casi imperceptible de pequeñas pero dañinas decisiones u omisiones que llevaban al aniquilamiento. Esta proyectualidad destructiva correspondía además a un modo de concebir y enfrentar la vida misma. Pero, precisamente por ser tan pequeñas y cotidianas, era difícil superar el análisis superficial de que se trataba simplemente de descuido o desconocimiento. Podría aplicarse a los códices y a los libros antiguos la distinción que estableció Krzysztof Pomian.<sup>38</sup> En lo que él llama el “visible” se encuentran los objetos útiles, que son consumidos o que sirven, que se prestan a la manipulación y que son modificados físicamente. Hay otros objetos a los cuales un sistema social les otorga la capacidad de representar el “invisible”; a éstos, Pomian los denomina “semióforos”. La atribución de utilidad o significado presupone siempre un observador. Los semióforos no tienen utilidad alguna, más aún, cuanto menos utilidad tienen, cuanto más se los sustrae de la manipulación cotidiana, más aumenta su posibilidad de transmitir un significado. Puede darse el caso extremo de un objeto que participe de las dos dimensiones, pero no contemporáneamente; para el observador que lo considere en relación con el invisible, la dimensión de uso será virtual; si se lo usa, no se abrirá el discurso sobre su significado. La mano concede la utilidad, el semióforo accede a la plenitud de su estatuto cuando se lo expone “ampliamente a la mirada”.<sup>39</sup> De esta manera quedarían

<sup>38</sup> Krzysztof Pomian, *Collezionisti, amatori e curiosi. Parigi-Venezia XVI-XVIII secolo*, pp. 15-60.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 42.

delimitadas las tres posibilidades de los objetos: o son útiles, o son semióforos, o si no son ni lo uno ni lo otro, son residuos, se trata de material descartable. Podría pensarse que en la modernidad avanzada el material de bibliotecas y archivos ha entrado a formar parte de esta última categoría.

Esta capacidad de significación también la consideró por Remo Bodei, quien establece una distinción entre objeto y cosa.<sup>40</sup> Si el objeto es consignado a la manipulación, las cosas se cargan de ideas, afectos, dimensiones simbólicas, representan nudos de relación con la existencia y con los otros, se les otorga poder para establecer una continuidad entre las generaciones, para ser puntos de contacto entre las historias individuales y colectivas. Etimológicamente, la cosa se refiere a la *causa*, esto es, aquello por lo cual nos movilizamos. Este concepto ha de ponerse en relación con *pragma*, que no tiene tanto que ver con el objeto en cuanto tal sino que contiene un nexo ineludible con la esencia de aquello de lo cual se habla, se discute, porque nos implica y concierne. El *auto to pragma* de Aristóteles (*Tópicos*, 108a, 20-25) designa sea los hechos así como son, más allá de los nombres que se utilizan en la argumentación, que la verdad misma que obliga al pensamiento a indagar en una determinada dirección: “cuando los hombres llegaron hasta ese punto, las mismas cosas [*auto to pragma*] le abrieron el camino, y le obligaron a proseguir la búsqueda” (*Metafísica*, Lib. I, 984b, 9; 984<sup>a</sup>, 18).

La cosa es más que su materialidad; es relación, y la relación es sentido. La relación, como se verá, puede dar sentido al pasado y al futuro, nos coloca en el tiempo, en una determinada temporalidad. La posibilidad de significación de algunas cosas es de natura ambigua, no sólo puede asegurar su preservación sino que también puede poner en riesgo su existencia. La capacidad de significación puede llevar a eliminar el testimonio que se concede a la cosa. Es posible que la suerte dramática de muchas bibliotecas

<sup>40</sup> Remo Bodei, *La vita delle cose*.

y archivos jesuíticos hayan sido enmudecidos por un régimen de temporalidad que no quiere o que no puede recibir el testimonio. La selección de aquello que se conserva o que se destruye es siempre una operación historiográfica y a menudo presupone ejercicio de poder; normalmente es una autoridad que toma decisiones en este sentido.

La hipótesis destructiva respecto a la biblioteca y al archivo conlleva la ilusión de que a través de la catástrofe podría venir a la luz no sólo lo nuevo, sino un nuevo origen. La historia de la humanidad presenta distintos momentos en los que se quiso anticipar la apocalipsis, esto es, el deseo ferviente de volver a un estado feliz y originario (*restitutio in pristinum statum*). Este establecimiento, según la concepción original (*Hechos de los Apóstoles* 3, 21) sucederá al final de los tiempos. Pero cuando la iniquidad se perpetúa, cuando la espera mesiánica se dilata y no se ven signos claros de “cielo nuevo y tierra nueva” (*Apoc.* 21, 1), la tentación es apurar los tiempos, destruir para recomenzar. El fuego encontró los libros ya en las primeras conversiones realizadas por Pablo en Éfeso. A sus pies se quemaron manuscritos de artes mágicas equivalentes a 50 000 dracmas de plata (*Hechos de los Apóstoles* 19, 19). De las numerosas ediciones del *Index Librorum Prohibitorum* sólo las correspondientes a los años 1849 y 1852 representaron en sus frontispicios esta hoguera. Son los años de la *Restauratio* de la Iglesia y de la Compañía, en los que la censura del tiempo es una herida a través de la cual no se piensa el presente en clave de continuidad sino que se tiende un nuevo “origen originante” que encontró inspiraciones en el oxímoron de lo neomedieval. La destrucción de los repositorios antiguos en la Argentina también puede ser puesta en relación con la furia apocalíptica que se desató en ese país desde los años 1970 hasta los 1980. Esa destrucción circunscrita se inscribe en una destrucción mucho más dramática y radical. Silenciar las voces que venían del pasado, de todo pasado, también se puede leer como una *restitutio in pristinum statum*.

La *bibliotheca* viene del pasado y con su carga de tiempo obliga al presente a reconfigurarse. Esta materialidad se vuelve intrusa en nuestro presente. Como toda ruina, es resto anacrónico. Siguiendo, a este respecto, las posiciones de Jacques Rancière<sup>41</sup> y Nicole Loreaux,<sup>42</sup> el historiador podría descubrir en el presente la *heterocronía*, esto es, la convivencia de distintos regímenes de temporalidad. Estas “acronías” son, según Rancière, una secuencia significante que migra desde el propio tiempo, un desvío que pone en relación una línea de temporalidad con otra. Este desbordarse del tiempo puede encontrar una representación literaria en el “time out of joint” del *Hamlet*.<sup>43</sup> Esta disyunción que provoca el artefacto del pasado puesto en el presente se vuelve ominosa y por tanto debe ser consignada a una nueva consistencia o la destrucción.

La memoria, según el pensamiento de Niklas Luhmann,<sup>44</sup> es una operación por la cual se verifica, a través de una selección que se realiza siempre en el presente, la consistencia entre “lo que fue” y “lo que es”. La memoria, así concebida, no es un simple regreso al pasado ni un “lugar”, como el que prometía la *bibliotheca*, donde se conservan los datos que podrían responder a las preguntas. Es el presente el que debe ser consistente, como recuerda Loreaux: el presente es el motor más eficaz de la pulsión de entender. Para que esta operación pueda llevarse a cabo es necesario olvidar para permitir así nuevas elaboraciones, de modo que el sistema no se paralice por la extrema abundancia de observaciones precedentes. Ante la persistencia del pasado que invade prepotentemente el presente, que es percibido como otro y por tanto altera el curso

<sup>41</sup> Jacques Rancière, “Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien”, pp. 67-68.

<sup>42</sup> Nicole Loreaux, “Eloge de l'anachronisme en histoire”, p. 32.

<sup>43</sup> La dificultad de la traducción de esta frase fue enfrentada por Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, p. 42.

<sup>44</sup> Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, pp. 457 y ss.

normal de las cosas, la memoria puede verse impedida a procesar las distinciones con las cuales el sistema social en general, y las organizaciones en particular, se sirven para caracterizar la diferencia con los estados anteriores colocados en la línea del tiempo. La sobreabundancia de pasado puede ser un obstáculo para que la memoria realice su operación de consistencia identitaria. Así también lo había notado Nietzsche cuando describía el insomnio antihistórico de quien rechaza el necesario olvido: “Imaginemos el caso extremo de un hombre que careciera de la facultad de olvido y estuviera condenado a ver en todo un devenir: un hombre semejante no creería en su propia existencia, no creería en sí, vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles, perdería pie en ese fluir del devenir; como el consecuente discípulo de Heráclito, apenas se atreverá a levantar el dedo”.<sup>45</sup> Si del *resto* que llega a nuestras manos no se hace “duelo” y no se reconoce que la “totalidad” en la que el fragmento se colocaba ya no nos pertenece, se emboca el camino de la “melancolía” donde toda la energía será puesta en la imposible reconstrucción de un pasado que llevará a una indiferencia y desatención por lo actual.<sup>46</sup> Esta actitud, más allá de su aparente intención conservadora, pone en movimiento la paradoja de la destrucción del resto, ya que eso evoca la perdida que no se quiere o no se puede asumir. Tradicionalmente la melancolía ha sido asimilada a la acedia, parálisis que excluye todo gesto creativo de cara al futuro.

La barbarie conservadora fue representada por Walter Benjamin en el hombre-estuche,<sup>47</sup> que en su afán de colecciónar arranca el resto de su contexto, traiciona la tradición que pretende salvar. Si la tradición exigiría el pasar de mano en mano cosas y valores, el coleccionista se concentra en algunos objetos, a los que hace

<sup>45</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, p. 38.

<sup>46</sup> Esta alternativa entre el “duelo” y la “melancolía” ha sido ampliamente expuesta en Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 96-109.

<sup>47</sup> Walter Benjamin, “El carácter destructivo”, *Discursos interrumpidos*, p. 160.

hablar imponiéndoles su semántica y lenguaje. En “Experiencia y pobreza”,<sup>48</sup> Benjamin presenta otros rasgos de la barbarie destructora. Existe una *barbarie* que implica una condición positiva que lleva a comenzar de nuevo, a construir con poquísmo. Esta destrucción es una construcción que procede en sentido inverso, desmonta pero preserva los fragmentos. El resto, la ruina, dejan de ser tal en cuanto que la raíz del sentido no está en la “totalidad” y en el poder que la sostenía, sino que el sentido se lo concibe como parte fundamental de la operación constructora: “¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísmo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra”.<sup>49</sup>

Este construir con lo “poco” podría ser una invitación a dirigir nuestra mirada a ese resto alojado en la *bibliotheca*. La contemplación de la materialidad de los acervos históricos ofrece un campo vasto para enriquecer nuestras narraciones con nuevas preguntas y para pensar en la condición de nuestra propia temporalidad. La pobreza de nuestros tiempos que han puesto en jaque no sólo la posibilidad de transmitir experiencia sino de tenerla, exigen una atención al testimonio de este materialidad, que puede ser una alternativa a la acedia melancólica que ni acepta la ausencia ni se anima a ponerse en camino. ┌

## BIBLIOGRAFÍA

- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1902-1925, 7 vols.
- Azcárate, Patricio de (ed.). *Obras completas de Platón, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate*, Madrid, Medina y

<sup>48</sup> Benjamin, “Experiencia y Pobreza”, en *ibidem*, pp. 165-173.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 169.

Navarro, 1871, t. II. Una edición digital de esta obra se encuentra en <<http://www.filosofia.org/cla/pla/azc02261.htm>>, consultado el 22-05-2012.

Barcelona, Pietro, Raffaele de Giorgi y Salvatore Natoli. *Fine della Storia e Mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, Bari, Dedalo, 2003.

Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_. *I "passages" di Parigi*, Turín, Einaudi, 2010.

Bizzocchi, C. "Il 'ripostiglio' della Biblioteca del Collegio Romano", *Gesuiti della Provincia Romana*, núm. 2, 1971.

Bloch, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Madrid, FCE, 1996.

Bodei, Remo. *La vita delle cose*, Milán, Laterza, 2009.

Cavallo, Guglielmo. *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Milán, La-terza, 2004.

Cevolini, Alberto. *De arte excerptendi. Imparare e dimenticare nella modernità*, Olschki, 2007.

De Certeau, Michel. *L'écriture de la histoire*, París, Gallimard, 1975.

Derrida, Jacques. "La pharmacie de Platon", en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París, Galilée, 1993.

Eguillor, José Ramón, Manuel Revuelta y Rafael Sanz de Diego, *Memorias del P. Luis Martín*. Roma, IHSI, 1988.

Escolar, Hipólito. *Historia de las bibliotecas*, Madrid, Pirámide, 1985.

Gracián, Baltasar. *El criticón*, Madrid, en la imprenta de Pedro Marín, 1773  
*Lainii Monumenta: Epistolae et Acta*, Madrid, IHSI, 1912-1917.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, ed. de Agustín Millares Car-  
lo, estudio prel. de Lewis Hanke, México, Fondo de Cultura Económica,  
ca, 1951.

Loreaux, Nicole. "Éloge de l'anachronisme en histoire", *Le genre humaine*, 27, 1993.

Luhmann, Niklas. *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *La sociedad de la sociedad*, México, Herder/Universidad Ibero-  
americana, 2006.

Mariana, Juan de. *Del rey y de la institución real*, Barcelona, 1880.

\_\_\_\_\_. *Historia general de España*, Madrid, vda. de Alonso Martín,  
1617, t. I.

- Mayer-Schönberger, Viktor. *Delete: the virtue of forgetting in the digital age*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- “Memorial a Felipe II, pidiéndole San Lorenzo el Real para la Compañía de Jesús”, en J. Zarco Cuevas (coord.), *Los jerónimos de San Lorenzo el Real de El Escorial*, El Escorial, 1939.
- Miguel Alonso, Aurora y Asunción Sánchez Manzano. “La biblioteca de El Escorial según la descripción del P. Claude Clement”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), *La ciencia en el monasterio del Escorial*, Madrid, Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1993.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos*, París, Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912.
- Nancy, Jean Luc. *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, París, Bayard, 2003.
- Nicola, Ubaldo. *Atlante illustrato di Filosofia*, Milán, Giunti, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000.
- Petrarca, Francesco. *De los remedios contra próspera y adversa fortuna. De los muchos libros*. Zaragoza, 1553.
- Pinto, Virgilio. “La censura: sistema de control e instrumento de acción”, en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, de Ángel Alcalá, Barcelona, Ariel, 1984.
- Plini Cæcili Secundi. *Epistularum*, Lipsiae, Teubneri, 1870.
- Pomian, Krzysztof. *Collezionisti, amatori e curiosi. Parigi-Venezia XVI-XVIII secolo*, Milán, Il Saggiatore, 2007.
- Rancière, Jacques. “Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien”, *L'Inactuel*, núm. 6, 1996.
- Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- Topolski, Jerzy. *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Milán, Mondadori, 1997.
- Vitruvio Polión, Marco. *De architectura opus in libris decem*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Zarco Cuevas, Julián. *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1924.