

# *La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad*

THE EXTRAORDINARY HETEROTOPY AND THE HISTORY  
OF GOVERNMENTALITY

ALEJANDRO RUIDREJO

Universidad Nacional de Salta

Argentina

## *ABSTRACT*

*In this article we will try to make a new interpretation of the character of extraordinary heterotopia that Michel Foucault granted to the Jesuit missions of Paraguay in his early work, from its framework in the history of governmentality that the French philosopher developed in the Collège de France, in the late seventies, as part of a historical ontology of the present in which the neoliberal governmental rationality unfolds.*

*Key words:* extraordinary heterotopia, governmentality, jesuitical missions, rationality, ontology, history.

## RESUMEN

En este artículo se pretende realizar una nueva interpretación del carácter de *heterotopía extraordinaria* que Michel Foucault otorgara a las misiones jesuíticas del Paraguay en su obra temprana, a partir de su encuadramiento dentro de la historia de la gubernamentalidad que el filósofo francés desarrolló en el Collège de France, hacia finales de los años setenta, como parte de una ontología histórica del presente en la que se despliega la racionalidad gubernamental neoliberal.

Palabras clave: heterotopía extraordinaria, gubernamentalidad, misiones jesuíticas, racionalidad, ontología, historia.

Artículo recibido: 9-9-2016

Artículo aceptado: 16-3-2017

## I. LAS HETEROTOPÍAS Y LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY

**L**a contraposición entre heterotopía y relato utópico que aparece en el prólogo de *Les mots et les choses* (1966) fue retomada por Foucault en una serie de conferencias realizadas entre finales de 1966<sup>1</sup> y 1967.<sup>2</sup> La primera de ellas comienza aseverando que:

Hay países sin lugar e historias sin cronología; ciudades, planetas, continentes, universos, de los que sería imposible realzar la traza en algún mapa, ni en ningún cielo, simplemente porque no pertenecen a ningún espacio. Sin duda, esas ciudades, esos continentes, esos planetas han nacido, como se dice, en la cabeza de los hombres, a decir verdad, en el intersticio de sus palabras, en el espesor de sus relatos, o en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío de sus corazones; para resumir, es la dulzura de las utopías.<sup>3</sup>

Las utopías son puestas del lado de la crítica que conjuga lo ideal y lo irreal, uniendo el relato histórico con la fantasía y el consuelo, donde no era difícil reconocer el componente moralizante de una literatura que no siempre supo separar el deseo de cautivar a sus lectores de la voluntad de gobernar la conducta de los hombres.

<sup>1</sup> El 7 y el 21 de diciembre de 1966 Foucault ofreció dos conferencias radiofónicas en France Culture en el marco de la emisión *Culture française* de Robert Valette, como parte del ciclo “L’Utopie et la Littérature”. Fueron presentadas bajo los títulos de “Les utopies réelles ou ‘lieux et autres lieux’” y “Le corps utopique” como ensayos literarios de Michel Foucault. Las archivó el Institut national de l’audiovisuel, y fueron reunidas en 2004 en un CD de la colección Mémoire vive con el título *Michel Foucault, Utopies et hétérotopies*, publicadas en junio de 2009 en un volumen titulado *Michel Foucault, Le corps utopique*, seguido de *Les hétérotopies*.

<sup>2</sup> En una conferencia en el Cercle d’études architectureles, 14 de marzo de 1967, intitulada “Des espaces autres”, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre 1984, pp. 46-49, reeditada en *Dits et écrits*, t. IV, 752-762.

<sup>3</sup> Foucault, *Le corps utopique*, op. cit., p. 23. Salvo en las ocasiones en que se explice lo contrario, las traducciones de las citas del presente trabajo son de nuestra autoría.

Sin embargo, en estas conferencias Foucault produjo un desplazamiento que desliza la noción de heterotopía desde el espacio literario, al que refería en *Les mots et les choses*, hacia el espacio social,<sup>4</sup> porque “No se vive en un espacio neutro y blanco, no se vive ni se ama en el rectángulo de una hoja de papel”.<sup>5</sup> La vida se despliega sobre espacios y lugares que tienen distintas densidades, claridades, grados de apertura y velocidades que resultan refractarios a todo intento de homogeneización,<sup>6</sup> y sin embargo: “Entre todos esos lugares que se distinguen los unos de los otros, están los que son por completo diferentes [*absolument différents*]; los lugares que se oponen a todos los demás, que son destinados en cierta medida a borrarlos, a neutralizarlos o purificarlos. Son de alguna manera los contra-espacios [*contre-espaces*]”.<sup>7</sup>

Las heterotopías mantienen con los otros espacios una relación de crítica. O bien crean un espacio ilusorio en tanto muestran el carácter arbitrario de los “tabicamientos” de la vida real, como en el caso de las casas de citas. O bien, crean otro espacio real, tan meticuloso, tan ordenado, tan bien dispuesto que señala las carencias de los ya existentes. Para Foucault, ésa ha sido la manera en que funcionaban las colonias, tales como las sociedades puritanas que los ingleses fundaban en América del norte en el siglo XVII, o las colonias francesas de los siglos XIX y XX. Es en el contexto de esa enumeración del carácter heterotópico de algunas

<sup>4</sup> Indicios de este desplazamiento pueden encontrarse en el análisis que Foucault lleva a cabo de la relación entre lenguaje y espacio en algunos miembros de la *nouveau roman*, en 1964, cuando afirma que “La obra entera de Claude Ollier es una investigación del espacio común al lenguaje y a las cosas; en apariencia, ejercicio para ajustar a los espacios complejos de los paisajes y de las ciudades largas frases pacientes, fracasadas, retomadas y espiraladas en los movimientos mismos de una mirada o de una marcha”. Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, p. 409.

<sup>5</sup> Foucault, *Le corps utopique*, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>6</sup> Las terrazas de los cafés, el automóvil, el tren, el avión descritos por Claude Ollier en *Été indien* (1963), tanto como los espacios que pueblan la obra de Blanchot son recuperados como objeto de reflexión en distintos trabajos de esta época en Foucault. Al respecto véase Foucault, *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 524.

<sup>7</sup> Foucault, *Le corps utopique*, *op. cit.*, p. 24.

experiencias coloniales donde Foucault cita un ejemplo de América del sur:

Sin duda la más extraordinaria de esas tentativas fue la de los jesuitas en el Paraguay. En efecto, en Paraguay los jesuitas habían fundado una colonia maravillosa en la que toda la vida estaba reglamentada, en la que imperaba el régimen del comunismo más perfecto, dado que las tierras y los rebaños pertenecían a todo el mundo, y a cada familia sólo se le asignaba un pequeño jardín. Las casas estaban organizadas en filas regulares a lo largo de dos calles que formaban un ángulo recto. En el fondo de la plaza central del pueblo estaba la iglesia, a uno de sus lados el colegio y del otro la prisión. Los jesuitas reglamentaban con meticulosidad, de la noche a la mañana y desde la mañana hasta la noche, la vida entera de los colonos. El ángelus sonaba a las cinco de la mañana para el despertar, después se marcaba el inicio del trabajo, luego la campana llamaba al mediodía a la gente, hombres y mujeres que habían trabajado en el campo, a las seis de la tarde se reunían para cenar, y a la medianoche la campana sonaba de nuevo para aquello que llamaban el “despertador conyugal”, puesto que a los jesuitas les importaba mucho que los colonos se reprodujeran, debido a lo cual todas las noches tocaban alegremente la campana para que la población pudiera proliferar. Lo que en efecto se realizó, porque de ciento treinta mil que había al principio de la colonización jesuita, los indios pasaron a ser cuatrocientos mil a mediados del siglo dieciocho. Éste es un ejemplo de una sociedad por completo cerrada sobre sí misma, y que no estaba ligada al resto del mundo más que por el comercio y las ganancias considerables que obtenía la Compañía de Jesús.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 34.

## 2. HETEROTOPÍA Y GUBERNAMENTALIDAD

Más allá de los desatinos de la caracterización foucaultiana de la vida misional, es posible volver sobre ese fenómeno para enmarcarlo dentro de una historia de la gubernamentalidad occidental al modo en que Foucault la plantea en sus cursos de 1978 y 1979 en el Collège de France, operando con la nueva grilla de intelibilidad de las relaciones de fuerza, que el filósofo francés sintetizaba del siguiente modo:

El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un dominio de relaciones a ser analizadas enteramente y lo que he propuesto llamar gubernamentalidad, es decir: la manera en que se conduce la conducta de los hombres, no es más que una propuesta de grilla de análisis para esas relaciones de poder.

Se trataba, entonces, de poner a prueba esa noción de gubernamentalidad y, en segundo lugar, tratar de ver cómo esa grilla de la gubernamentalidad, que puede suponerse como válida a la hora de analizar el modo de encauzar la conducta de los locos, los enfermos, los delincuentes, los niños, puede valer, asimismo, cuando la cuestión pasa por abordar fenómenos de una escala por completo diferente, como, por ejemplo, una política económica, la gestión de todo un cuerpo social, etc. Lo que quería hacer –y ésa fue la apuesta del análisis– era ver en qué medida se podía admitir que el análisis de los micropoderes, o de los procedimientos de la gubernamentalidad, no está por definición limitado a un ámbito preciso que sería definido por un sector de la escala, sino que debe considerarse sin más como un punto de vista, un método de desciframiento que puede ser válido para toda la escala, cualquiera sea su dimensión. En otras palabras, el análisis de los micropoderes no es una cuestión de escala ni de sector, es una cuestión de punto de vista. Bueno. Ésa era, si quieren, la razón de método.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 191-192.

Bajo el nuevo punto de vista que implica rechazar la concepción represiva del poder, para llegar a analizar el modo en que se configura el juego de las libertades en el seno de las prácticas de gobierno de las conductas de los hombres, aparece la cuestión sobre el modo en que, en torno del siglo XVI, se instala en Occidente la problematización de las formas en que los hombres son gobernados. La inquietud por el gobierno de sí mismo, el gobierno de las almas, el gobierno de los niños y el gobierno del Estado enraizará en una multiplicidad de procesos de orden espiritual, económico, social y político que, abordados a partir de una mirada genealógica,<sup>10</sup> permitirían trazar la serie de continuidades y rupturas, de apropiación, relevo, inversión, trastocamiento y encabalgamientos que, desde la emergencia de la gubernamentalización del Estado moderno y la crisis del arte cristiano de conducción de las almas –producida entre los siglos XIV y XVI– condujeron a la configuración de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea.

Teniendo presente que ese método de desciframiento encuentra en su compromiso con la genealogía nietzscheana una forma de llevar a cabo la crítica del presente a partir de ejercicios histórico-filosóficos, que se oponen tanto a la historia de la filosofía como a la filosofía de la historia, a la vez que no pretenden inscribirse en el campo de los debates historiográficos; si también encuentra en la voluntad de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por las estructuras de racionalidad de los discursos verdaderos, por los mecanismos de sujeción y por el problema del sujeto y la verdad, la genealogía de la problematización del gobierno se concibe como un análisis filosófico con contenidos empíricos diseñados por ella, que se interrogan sobre el modo en que es pensado el gobierno de las conductas, al mismo tiempo en que esas formas de pensar construyen el objeto a ser gobernado.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*.

<sup>11</sup> Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 635.

Con esas salvedades nos es posible volver sobre los recodos en los que se encontraban las tres referencias que el pensador francés hiciera a las misiones jesuíticas del Paraguay, en un periodo de tiempo que va desde 1966 hasta 1973. Esta elección se produce en atención a la ausencia de trabajos que, desde el campo de los estudios foucaultianos, tomen la perspectiva de la gubernamentalidad para abordar la experiencia de las reducciones guaraníes, lo que se corresponde con el hecho de que las investigaciones de los historiadores y etnólogos abocadas a ese fenómeno no se han apropiado de los últimos aportes brindados por Foucault.

Dado que no es posible encontrar en los cursos de 1978 y 1979 ninguna referencia de Foucault a las misiones jesuíticas, la lectura de ese fenómeno en clave de gubernamentalidad supone violentar las periodizaciones didácticas con las que se suele organizar la presentación de las discontinuidades de la obra foucaultiana, y que han resultado de tanta utilidad para la comprensión de sus desplazamientos teóricos y metodológicos. En nuestro caso, el hecho de que Foucault postergara la publicación de la conferencia “Des espaces autres”, de 1967, hasta meses antes de morir, nos indujo a pensar que no renegaba del potencial crítico de la noción de heterotopía, en tanto impugnadora real del orden de los espacios sociales, a diferencia de las críticas ideales que esgrimirían los proyectos utópicos. Esto mismo se evidencia en el hecho de que se propusiera desarrollar estudios sobre la gubernamentalidad que se enfocaran en la experimentación urbana en las colonias.<sup>12</sup>

Para decirlo en pocas palabras, la distinción foucaultiana entre utopías y heterotopías que abre *Les mots et les choses* permanecerá constante cuando, en su conferencia en el Cercle d'études architectureles de París, Foucault desplace las heterotopías desde el espacio literario al espacio social. La apuesta por una ciencia de la *heterotopología* era indicadora de la necesidad de llevar adelante una crítica política de los espacios en que se da forma a

<sup>12</sup> *Ibidem*, t. I, *op. cit.*, p. 63.

la existencia humana. Y si la impugnación al orden establecido era la propiedad distintiva de las heterotopías, el carácter de extraordinarias se ajustaba con precisión a las que se constituyeron en las colonias jesuíticas del Paraguay. Sin embargo, esa primera exaltación invitaba a la revisión crítica que terminó por concretarse en el curso dictado en el Collège de France en 1973, que lleva por nombre *Le pouvoir psychiatrique* (2003), mientras él realizaba una especie de rastreo histórico de los dispositivos disciplinarios. En esa ocasión las reducciones jesuíticas perderían parte de su encanto, dado que en ellas se observaba el entrelazamiento de la clara resistencia a los dispositivos de las sociedades de soberanía con el hecho de haberse constituido en un espacio de vigilancia permanente, alineado a las fuerzas que conducirían a la emergencia de las sociedades del panoptismo. Con esa última caracterización se agotan las referencias a las reducciones en lo que respecta a la obra publicada de Michel Foucault. Sobre los silencios y vacíos, es posible poner a prueba la perspectiva de la gubernamentalidad, dando cuenta del modo en que las crisis del poder pastoral y la emergencia de la razón de Estado en torno al siglo XVI, forman parte de las condiciones de posibilidad de la aparición y el desarrollo del jesuitismo en Europa. Para ello es preciso analizar las tecnologías de gobierno de sí y de los otros que conformaron lo que denominamos la *ratio gubernationis* jesuita,<sup>13</sup> suponiendo que en ella se pondría de manifiesto una de las complejas formas en que se produjo la articulación entre poder pastoral y razón de Estado en la modernidad temprana.

<sup>13</sup> Alejandro Ruidrejo, *La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad*.

### 3. LA RATIO GUBERNATIONIS JESUITA Y EL GOBIERNO DIFERENTÍSIMO

En su lección del 25 de marzo de 1981 del curso en el Collège de France, *Subjetivité et vérité*, Foucault hace las siguientes precisiones: “Las técnicas son procedimientos reglados, maneras de hacer que han sido reflexionadas y están destinadas a operar sobre un objeto determinado un cierto número de transformaciones. Esas transformaciones están orientadas a ciertos fines que se procura alcanzar a través de dichas transformaciones”.<sup>14</sup>

En ese sentido es posible interpretar como técnicas de gobierno, aquellas que el jesuitismo fue desarrollando, desde sus orígenes, para lograr la obediencia de sus miembros y ensayar la conducción de quienes entraban en la esfera de sus influencias. Tanto los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, como el sistema de gobierno epistolar, las *Constituciones*, la *Ratio studiorum*, los manuales de confesores y la apropiación de los saberes médicos para facilitar la docilidad de los cuerpos, junto a los tratados sobre razón de Estado escritos por los miembros de la Compañía, conformaron una racionalidad de gobierno de enorme magnitud y eficacia, a la que hemos denominado *ratio gubernationis jesuita*.<sup>15</sup>

Articulado con ello se encuentran las tecnologías de poder que penetraron los distintos niveles de la existencia de las comunidades guaraníes en el espacio de las reducciones. Para el análisis de las mismas es posible operar con las nociones de *fisiología moral de la carne, anatomapolítica y biopolítica* de cuño foucaultiano, que sirvieron para caracterizar la configuración de los diferentes dispositivos de poder en la historia de la Europa moderna, y que fueron trasladados al espacio colonial. Esta opción nos enfrentaba a la siguiente cuestión: ¿Hasta qué punto esas categorías foucaultianas

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Subjetivité et vérité*, p.11.

<sup>15</sup> Ruidrejo, *La heterotopía, op. cit.*

tianas utilizadas para explicar el proceso de gubernamentalización de la Europa occidental, resultaban de utilidad para describir el modo en que se conjugó la singularidad de una experiencia colonial en suelo sudamericano?

A nuestro entender, la *ratio gubernationis* jesuita, articulada con las tecnologías descritas por Foucault, permite dar cuenta del modo en que en el Paraguay se gestó el *gobierno differentísimo* de las reducciones jesuíticas. Esa forma de conducir la conducta de los miembros de las misiones iba cobrando cuerpo a partir de la experiencia acumulada en las prácticas cotidianas, en las formas reflexionadas de gestión que terminaron por registrarse en los *libros de órdenes*.

La primera versión del Reglamento de Doctrinas del Paraguay fue hecha por la sexta Congregación Provincial del Paraguay y aprobada por el padre general Mucio Vitelleschi. El texto comienza citando un memorial que el padre Juan Bautista Ferrufino le llevara a Vitelleschi, y en el cual le señalara la necesidad de “Que siendo el gobierno de las Reducciones differentísimo que el de los colegios y demás casas de la Compañía, se hagan reglas e instrucciones comunes que todos hayan de guardar”.<sup>16</sup> El General de la Orden propone que en la primera Congregación provincial se nombren dos o tres padres diputados de los más experimentados en las misiones de las reducciones, y que con base en su prudencia y celo dispongan las órdenes que sean convenientes, reservándose la facultad de aprobarlas. Hasta que ello sucediera, deberían obedecerse las órdenes que los padres provinciales habían dejado tras las visitas a las misiones del Paraguay.

Siguiendo las prescripciones de Vitelleschi, en 1637, los padres Antonio Ruiz, Claudio Ruyer, Miguel de Ampuero y Francisco Díaz Taño, dieron origen a un sistema de reglas singulares para hacer posible el gobierno differentísimo de las reducciones.

<sup>16</sup> Apud Pablo Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes*, p. 589.

Los libros de órdenes que existían en cada una de esas reducciones reunían una serie de preceptos que definían el modo de gobernar de los jesuitas, ordenando tanto lo temporal como lo espiritual. Dentro del conjunto poco sistematizado de prescripciones, se encontraban las que prohibían sacar a los indios de manera forzada hacia otras tierras, como los servicios personales, las que organizaban el cobro de tributo y la limosna, los horarios de trabajo, el cultivo de la tierra, el mantenimiento de los caminos, el control de las canoas, el ingreso y egreso de mercancía, la ornamentación de las iglesias, las fiestas, los momentos de ejecución de la música, el uso de la yerba mate, la construcción y derribo de edificios, la disposición de las casas, el cuidado de las llaves, la comida, la prohibición de recibir seculares en la reducción, la administración de la armería, el ejercicio de armas y la educación de los niños. Estaban también las que imponían la prohibición de que los muchachos durmieran en las casas de los jesuitas, que los indios mayores lo hicieran con los niños, que los misioneros visitaran fuera de los horarios decentes a los indígenas, a la vez que se prescribía el recato que debía tenerse con el otro sexo, el modo de hablar con mujeres, la edad de los casamientos, la visita y el cuidado de los enfermos. En el mismo libro se regulaban las salidas hacia tierras en las que habitaran indios fugitivos y montaraces, con el propósito de capturar a los que se pudiese y espantar a los demás. Se recomendaba la moderación de los castigos corporales, el uso de la prisión y del *cotiguazú*,<sup>17</sup> a la vez que se condenaba el pecado nefando y la bestialidad, el incesto, los abortos, la hechicería, el adulterio, el robo y el homicidio. En lo que hacía a la dimensión espiritual se realizaba la importancia de la realización de los ejercicios espirituales, mientras que se regulaba la práctica de las confesiones, los bautismos, las confirmaciones,

<sup>17</sup> El *cotiguazú* es un vocablo guaraní que se traduce al español como “habitación/aposento grande”. Esta construcción era utilizada para la reclusión de viudas, mujeres cuyos esposos estaban fuera y para las “mujeres fáciles”.

los casamientos, y se determinaba el catecismo a utilizar y las formas de realizar los rezos, entre otras tantas cosas.

En gran medida primaban en ello las consideraciones que surgían de las visitas obligatorias que los padres superiores<sup>18</sup> debían realizar a cada una de las misiones. Como resultado de la inspección se enviaba una circular que debía ser incorporada al Libro de órdenes y releída periódicamente por los responsables del gobierno de las misiones.

Hay un libro de Órdenes hecho por los Provinciales, que fueron Misioneros muchos años, y por eso muy prácticos en el asunto: en él se trata de nuestro porte religioso y del gobierno de los indios en lo espiritual, político y económico y militar; y se ordenan y mandan en él las cosas menudas y particulares. Este libro lo tienen los Curas y Compañeros, y se lee por media hora cada semana en presencia de los dos o tres, o más, que hubiere en el pueblo. El Superior anda con frecuencia visitando los pueblos todos, y examinando con suavidad si se cumplen; y si eso no basta, con penitencia y rigor. Como todos obran según ese libro, y ninguno puede por su cabeza hacer otra cosa distinta, sin que haya reprensión o penitencia, todo anda uniforme.<sup>19</sup>

La escritura reguladora de la vida misional resultó central para el objetivo de moldear sobre la heterogeneidad étnica una identidad cristiana, operando con una eficaz economía de los castigos y las culpas. Podríamos sostener, a partir de ello, que el poder pastoral habría encontrado su punto culminante en el régimen de vida misional jesuítico guaraní. Sin negarlo del todo, creemos que la

<sup>18</sup> El *Reglamento general de Doctrinas* aprobado por el general Tirso en 1689 establece en la regla núm. 3: “El Superior de las Misiones visitará todas las Reducciones una vez al año: si no es que ocurra algún caso urgente: y ésta basta no más”. Hernández, *Organización social, op. cit.*, p. 590. El hecho de que los superiores residieran en la misión de Candelaria obedecía en gran medida a la importancia de encontrarse equidistante de todos los pueblos.

<sup>19</sup> Apud José Cardiel, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, p. 103.

singularidad de las misiones no puede quedar acotada al éxito en la aplicación de las técnicas de conducción de las almas forjadas por el cristianismo.

La confesión auricular, el examen o la dirección de conciencia estaban orientados fundamentalmente hacia la individuación, la producción de una conciencia cristiana, pero su aplicación entre los guaraníes estuvo plagada de dificultades. El escaso éxito de esas técnicas pastorales fue compensado, en gran medida, por la eficacia de un régimen disciplinario particular, que no admitiría ser reducido a una simple anticipación de la sociedad del panoptismo descrita por Foucault. Tampoco es posible identificar, por completo, ese régimen misional con otras experiencias de resistencia religiosa al orden de las sociedades de soberanía. Una característica distintiva se encuentra en el modo en que se asumió el problema de la reproducción del cuerpo biológico y la gestión de la salud de la población guaraní. Con relación a esto ha ocupado un lugar central la extensión del matrimonio a todos los miembros de la población, el control ejercido sobre las mujeres sin marido y las referencias del jesuita Pedro de Montenegro<sup>20</sup> a las sustancias que regulaban el rendimiento sexual, la lujuria y la fertilidad en los amores guaraníes. No hemos encontrado elementos que permitan conectar todo ello con las propuestas eugenésicas de Huarte de San Juan,<sup>21</sup> quien, al igual que su obra sobre los ingenios, ha tenido un notable influjo en los tratados jesuíticos que reunían las reflexiones en torno del mejor modo de gobernar a los miembros de la Compañía. Sin embargo, es posible sostener que en las misiones de los guaraníes se hallan ciertas prácticas que, aun en su particularidad, remiten al conjunto de las reflexiones mediante las cuales Occidente, a lo largo de miles de años, ha planteado la cuestión de la regulación de la vida biológica de los hombres. Los aportes de Platón sobre el te-

<sup>20</sup> Pedro de Montenegro, *Materia médica misionera*.

<sup>21</sup> Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*.

ma,<sup>22</sup> tras ser retomados en primera instancia por el cristianismo primitivo, como es el caso de Clemente de Alejandría, y luego por el pensamiento utópico renacentista, al que en gran medida se adscribe Huarte, llegarán hasta nuestros días vía el neoliberalismo y la genética.<sup>23</sup> Nos hemos limitado a señalar su dispersión, sospechando que bajo lo que aparenta ser la misma y milenaria utopía de dar forma al animal humano, se hallan las prácticas singulares que indican los modos discontinuos de su problematización.

Pero más allá de la singular configuración de las prácticas que dieron lugar al gobierno misional en el Paraguay, una historia de la gubernamentalidad incita a indagar sobre las resonancias que la *heterotopía extraordinaria* y la *ratio gubernationis* jesuita tuvieron en el escenario europeo de la segunda mitad del siglo XVIII. Con ello es posible poner de relieve la importancia que el divino experimento adquirió en el contexto de las reflexiones sobre la cuestión de cómo y cuánto se debe gobernar, que terminaron por configurar la racionalidad política liberal.

<sup>22</sup> Platón, *República*; *Id.*, *Leyes*; *Id.*, *Política*.

<sup>23</sup> Foucault asocia la teoría del capital humano con el desarrollo de la genética en el marco del neoliberalismo norteamericano y afirma: “¿De qué está compuesto ese capital humano? Pues bien, está compuesto, dicen, de algunos elementos innatos y otros adquiridos. Hablemos de los elementos innatos [...] Ahora bien, es muy evidente que no debemos pagar por tener el cuerpo que tenemos o que no tenemos que pagar por tener el equipamiento genético que es nuestro. No cuestan nada. [...] Dicho de otro modo, uno de los intereses actuales de la aplicación genética a las poblaciones humanas radica en permitir reconocer a los individuos en riesgo y el tipo de riesgo que corren a lo largo de toda su existencia. [...] Para ser más claro, esto querrá decir que, dado mi equipamiento genético, si deseo tener un descendiente cuyo equipamiento genético sea por lo menos tan bueno como el mío o mejor, de ser posible, es preciso que procure una esposa cuyo equipamiento genético también sea bueno”. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, pp. 233-234.

#### 4. LA HETEROTOPÍA EXTRAORDINARIA Y LAS MUTACIONES DE LA GUBERNAMENTALIDAD

Más allá de las querellas entre la *Encyclopédie* y el *Dictionnaire de Trévoux*,<sup>24</sup> en el seno de la empresa de Diderot y D'Alembert (que desde sus comienzos militó en un marcado antijesuitismo), es posible reconocer la proyección de las misiones jesuíticas del Paraguay.

Si la heterotopía extraordinaria mantiene un estrecho vínculo con el espacio de la utopía,<sup>25</sup> ello se debe en gran medida a la obra *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, de Ludovico Muratori. El carácter apologético de ese libro, escrito por uno de los hombres más eruditos de su tiempo, que se había formado con los jesuitas, entra en consonancia con su trabajo sobre la felicidad pública, de gran impacto en el mundo ilustrado. A través de esa filiación, las reducciones jesuíticas del Paraguay penetran en el cuerpo de la *Encyclopédie*, en el marco general de las voces que la obra recoge para alimentar el debate sobre la mejor forma de gobierno. Cabe destacar que M. de Jaucourt, autor del artículo sobre Paraguay, fue también quien asumió la redacción de la voz *gouvernement* en el gran *Dictionnaire*. El proyecto enciclopédico de los ilustrados mantuvo una intensa querella con los jesuitas, y las críticas recaían tanto sobre el plano de las ideas, como sobre lo que aparecía como el ejemplo más acabado de que la aplicación de la *ratio gubernationis* jesuita sólo era eficaz sobre menores de edad, pero nunca sobre hombres libres.

Cuando la *Encyclopédie* recogió las consideraciones de Rousseau sobre *Économie politique*, o los artículos de Quesnay y sus colaboradores sobre la fisiocracia, dio muestras de ser el lugar que

<sup>24</sup> *Dictionnaire Universel François et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, París, 8 t., 1704-1771.

<sup>25</sup> Véase al respecto el valioso análisis de Girolamo Imbruglia en *L'invenzione del Paraguay*.

nucleaba los elementos más importantes sobre la relación entre economía y buen gobierno. Sin embargo, la experiencia de las misiones jesuíticas del Paraguay sirvió para que figuras como el Abbé de Mably, en 1768, pusieran en cuestión el postulado de los fisiócratas de una estrecha relación entre el orden natural económico y la propiedad privada de la tierra. En *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1768, Mably retoma la experiencia jesuítica en el Paraguay para contradecir los postulados fisiócratas en lo que respecta a la centralidad de la propiedad de la tierra para el desarrollo económico. El texto constituye una crítica dirigida a la obra del fisiócrata Le Mercier de la Rivière, titulada *L'Ordre essentiel et naturel des sociétés politiques*, a quien le dice que los jesuitas:

Se dan la licencia, en Paraguay, de romper impunemente la Ley esencial de su Orden natural. Sabe [la Orden] que sus misioneros reunieron a los indios dispersos en la selva, formando una sociedad en la que todos los bienes son comunes. Cada habitante está destinado, según sus talentos, sus fuerzas y su edad, a una función útil; y el Estado, propietario de todo, distribuye a los particulares las cosas que necesitan. He ahí, lo confieso, una economía política que me agrada, incluso tanto como si no hubiera leído lo que nuestros filósofos han escrito sobre la propiedad de la tierra. Se dice que los jesuitas han volcado a su favor todas las ganancias de la República, y que sólo soñaban con hacer esclavos que brutalizaban bajo el yugo de la devoción supersticiosa, pero si se limitaran a ser misioneros y a proporcionar las costumbres a los indios, ellos habrían aprendido a gobernarse a sí mismos, y a hacerse Magistrados que serían Ecónomos de la República; ¿quién no desearía vivir en esa sociedad platónica?, ¿qué ciudadano creería haber perdido la propiedad de su persona, porque no tuviera un patrimonio que le fuera propio?<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Abbé de Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, pp. 9-10.

La imagen idealizada de la reducción emergía motorizando la crítica social y, en particular, la impugnación a ciertas formas de conducir a los individuos que se ensayaban junto a la emergencia de la economía moderna. Sobre todo lo que aparece en las figuras del socialismo del siglo XVIII como las de Mably, Meslier o Linguet, es el ideal de felicidad pública, y con ello un implícito reconocimiento a la felicidad temporal de los guaraníes descrita por Muratori.

Sin salir de Italia, Muratori intenta dar cuenta de la vida de guaraníes y jesuitas en el Paraguay, procurando establecer en qué consistía su felicidad. Para ello hace la distinción entre *felicidad espiritual* y *felicidad temporal* definiendo a esta última del siguiente modo: “La libertad bien regulada, una suficiente provisión de alimentos, vestido y albergue, la paz pública y la tranquilidad de ánimo son a mi entender los ingredientes verdaderos y firmes que forman la felicidad de un pueblo”.<sup>27</sup>

Esta *felicidad temporal*, basada en la austerioridad y el disfrute exclusivo de los placeres naturales, será esgrimida como crítica a la sociedad europea que asocia el lujo con la buena vida. Pero sin agotar el tema en esa obra, siete años después Muratori destinará un nuevo tratado al asunto titulándolo *Della Pubblica Felicità*<sup>28</sup> y allí dirá:

<sup>27</sup> Antonio Muratori, *Della Pubblica Felicità. Oggetto De' Buoni Principi*, p. 146.

<sup>28</sup> Este texto, que es una especie de manual destinado al Príncipe y el más representativo de la reflexión política y social de Muratori, fue traducido al español en 1790 por Pascual Arbugech. “A quarantun anni di distanza dall’edizione veneziana, la traduzione spagnola appare come una difesa dell’assolutismo illuminato e delle sue iniziative riformatrici, un sostegno a quella politica ch’era stata di Carlo III e che si vorrebbe continuasse, ponendo a modello l’autorità ormai riconosciuta del Muratori, anche contro l’avanzare di piú radicali posizioni ideologiche, fra queste un concetto di felicità strettamente legato a istanze d’utilitarismo individualístico sfiorato d’edonismo, conseguenza di una morale e di una economía che tendono a conquistarsi un proprio spazio autónomo”. Véase también: Antonio Maravall, “La idea de felicidad en el programa de la Ilustración”, pp. 425-462.

Entiendo, pues, por Pública Felicidad, no otra cosa que la Paz y Tranquilidad que un Príncipe o Ministro sabio y amante del bien, procura a su pueblo en cuanto le sea posible, previniendo y alejando de él los desórdenes que teme, y remediando los sucedidos; manteniendo no sólo a salvo, sino en paz la vida, el honor y las haciendas de cualquier súbdito, por medio de una puntual y exacta justicia; cobrando tan discretamente los tributos, que se contente con el vellón de su rebaño, sin arrancarle la piel y despojarle de ella; y sobre todo esto, proporcionando al pueblo toda la comodidad, ventajas, y bien que le sea dable.<sup>29</sup>

Aun cuando Muratori parece centrar la cuestión del gobierno en la figura del Príncipe,<sup>30</sup> que es concebido también como pastor<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Muratori, *Della Pubblica Felicità*, *op. cit.*, pp. 6-7.

<sup>30</sup> Para Muratori, el ideal de monarca era Luis XIV, justo por el modo en que se rodeó de valiosos asesores, como Colbert, para gobernar. La importancia de los mismos estaba vinculada al proyecto del bibliotecario de Módena de crear una escuela que enseñase el arte de gobernar. *Ibidem*, pp. 59-61. El mercantilismo de *Della Pubblica Felicità* es muy claro en su enunciación: “Es menester advertir ante todo, que todo el Gobierno económico de un país, se reduce a una sola máxima muy importante, esto es, a hacer que salga del Estado la menor cantidad de dinero que sea posible, y que se introduzca en él todo el que se pueda”. *Ibidem*, p. 172.

<sup>31</sup> “Por esta razón se dio a los buenos Príncipes el título de Pastores y padres del pueblo. Todos advertimos la utilidad que dan los ganados al pastor: pero ¿qué no hace el pastor por su parte para el bien de ellos? Los defiende animosamente de quien puede ofenderlos: solicita, y busca para sustentárselos, pastos de buena sustancia; cura los enfermos, y a todos los ama como su único apoyo y tesoro. Los súbditos en verdad no hacen menos en utilidad del Príncipe, que el ganado en la del pastor. Justo pues es, y muy justo, que el Príncipe en recompensa ame con intensidad a sus súbditos, y solicite para ellos cuanto bien y utilidad le sea dable. Y por lo que mira al título de Padre, ¿quién ignora los afanes, cuidados y desvelos que toma y sufre el que lo es, para engrandecer a sus hijos y proporcionarles cuanto bien puede ordinariamente sin esperanza de recompensa, sino en la vejez o en caso de necesidad? Los vasallos, empero, suministran de continuo bienes y comodidades al Príncipe y por lo que ellos hacen, obtiene y sustenta esta dignidad. Pide, pues, la justicia, que el Príncipe se interese en las ventajas de sus súbditos (que son sus hijos) y los remunere con su amor y beneficencia. Muy horrible fuera el retrato de un Príncipe, que comprase su felicidad a costa de la desventura de quien lo hace feliz”. *Ibidem*, p. 12.

y como padre, en continuidad con la tradición tomista, su concepción de felicidad pública parece contrastar con lo afirmado por Tomás de Aquino<sup>32</sup> en *De regimine principum ad Regem Cypri*, cuando indicaba que “La felicidad, pues, constituye la perfección final y el bien completo del hombre, al que todos desean llegar; y no hay nada terreno que pueda hacer feliz al hombre y, por lo tanto, el premio digno de un rey tampoco es algo terreno [...] Luego, nada hay que pueda hacer feliz al hombre saciendo su ansiedad, más que Dios”.<sup>33</sup>

Esta discontinuidad con Tomás de Aquino se expresa también en el modo en que concilia la tradición de los *speculum principi*, con los aportes de los teóricos de la razón de Estado,<sup>34</sup> dado que si bien Muratori no deja de tener presente la educación del príncipe y la importancia de la acumulación de riqueza por parte del Estado, propia del mercantilismo, al replantear en términos económicos el tema de la felicidad pública anticipa en

<sup>32</sup> “Recuerden la manera en que Santo Tomás hablaba de lo que eran la república y el gobierno real. El gobierno real suponía cierto arte terrenal, pero su objetivo final consistía en hacer que los hombres, despojados de su estatuto terrenal y liberados de la república humana, pudiesen llegar a algo que era la felicidad eterna y el goce de Dios. Es decir, que, por último, el arte de gobernar, el arte de reinar, siempre apuntaba en Santo Tomás a ese fin extraterrenal, extraestatal, e iba a decir extrarreplicano, fuera de la *res publica*; ésta debía acomodarse, en último término y última instancia, a ese fin”. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 264.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *La monarquía*, pp. 41-42.

<sup>34</sup> Este quiebre hará que se pase de la felicidad eterna a un nuevo tipo de felicidad, que será primero entendida como felicidad del Estado para pasar luego, ya en el liberalismo, a convertirse en la felicidad de la sociedad. Como señala Foucault, a mediados del siglo XVIII el replanteo de la cuestión del gobierno en clave económica no terminaba de desplazar a la Razón de Estado: “Era, para decir las cosas con mayor precisión, la Razón de Estado modificada por esta cosa nueva, ese nuevo dominio en ciernes que era la economía. La razón económica estaba en proceso, no de sustituir a la razón de Estado, sino de darle un nuevo contenido y dar, por consiguiente, nuevas formas a la racionalidad de Estado. Nueva gubernamentalidad que nace con los economistas más de un siglo después de que la otra gubernamentalidad apareciera en el siglo XVII”. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 356.

parte el debate que se realizará luego con relación al vínculo entre economía política y gobierno.<sup>35</sup>

Puede decirse, entonces, que, bajo los ropajes de la literatura utópica que envuelve a la experiencia reduccional del Paraguay, se instala una cierta interrelación al pensamiento político europeo, que intentaba ponerle límites al desarrollo de la razón de Estado. En un campo de discusiones que contenía al mercantilismo,<sup>36</sup> la fisiocracia y el liberalismo, se produce un desplazamiento de la idea de “felicidad del Estado” que en los tratados sobre la razón de Estado, de modo especial en el de Chemnitz, era identificada con el aumento y conservación del mismo.<sup>37</sup> El fin del Estado era

<sup>35</sup> “Lo que no han logrado los representantes de la tradición cristiana de la razón de Estado previos a Muratori es concebir el oficio del gobierno en función de la virtud que mejor permite un manejo simultáneamente técnico y moral-cristiano del dominio, un manejo racionalmente justificado y ya no sólo confiado a la simple discreción del Príncipe”. José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil: un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, p. 115.

<sup>36</sup> Foucault muestra cómo el problema de la población toma sentidos diferentes para el mercantilismo y la fisiocracia: “Con los economistas, se va a tener toda otra manera de concebir a la población. La población como objeto de gobierno no va a ser una cierta cantidad o la mayor cantidad de individuos que trabajan y obedecen los reglamentos. La población va a ser siempre otra cosa. ¿Por qué? En principio, porque para los economistas la cantidad no es un valor en sí mismo. Bien, hace falta población suficiente para producir mucho, y sobre todo bastante población agrícola. Pero no mucha, y no debe ser mucha para que los salarios, justamente, no sean demasiado bajos, es decir, para que la gente tenga interés en trabajar y también pueda, a través del consumo del que son capaces, sostener los precios. Por lo tanto, no hay un valor absoluto de la población, sino nada más un valor relativo. Hay una cantidad óptima de gente que es deseable en un territorio dado, y esa cantidad deseable varía en función de los recursos y del trabajo posible, así como del consumo necesario y suficiente para sostener los precios y, de forma general, la economía. Segundo, esa cantidad que no es en sí un valor absoluto no se la debe fijar de manera autoritaria. No hay que hacer como esos utopistas del siglo XVI que decían: pues bien, tal es la cantidad aproximada de gente necesaria y suficiente para constituir una ciudad feliz. En realidad, la cantidad de gente va a regularse por sí sola. Y lo hará, precisamente, en función de los recursos que se pongan a su disposición”. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, pp. 352-353.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 283.

hasta entonces el Estado mismo, la población sólo era un recurso para alcanzar ese objetivo, y su felicidad, en todo caso, subsidiaria de la felicidad estatal.<sup>38</sup> El engranaje que articulaba ambas piezas era la policía.<sup>39</sup>

Con la aparición de la fisiocracia y el liberalismo, se producirá un cambio importante en los axiomas económicos con los que venía operando el mercantilismo, y a partir de ello se renunciará a la ambición de procurar que el Estado tenga la mayor cantidad de población que le sea posible. Se asiste así a la introducción de una racionalidad científica en el arte de gobernar, que en el caso de los fisiócratas se centrará en la aplicación de la regla de la evidencia. Con la fisiocracia se transforma el sentido de la felicidad pública y el papel que el Estado debía asumir al respecto:

El Estado como regulador de los intereses y ya no como principio a la vez trascendente y sintético de la dicha de cada uno que debe transformarse en dicha de todos: hay en ello, creo, un cambio capital que nos pone en presencia de esa cosa que, para la historia de los siglos XVIII y XIX y también del siglo XX, será un elemento esencial; es decir: ¿cuál debe ser el juego del Estado, cuál debe ser su papel, cuál debe ser su función con respecto a un juego que en sí mismo es fundamental y natural, el de los intereses particulares?<sup>40</sup>

<sup>38</sup> “Pero pienso que el elemento en realidad reflexivo de la población, la noción respectiva, no está presente y no es operativa en este primer análisis de la razón de Estado. En el fondo, la razón de Estado habla de una felicidad sin sujeto. Cuando Chemnitz, por ejemplo, define la razón de Estado, dice “felicidad del Estado” y jamás “felicidad de la población”. *Ibidem*, p. 283.

<sup>39</sup> “Esa recopilación de Delamare, como las recopilaciones que la siguieron, precisa en general que la policía debe ocuparse de trece ámbitos. Ellos son la religión, las costumbres, la salud y los artículos de subsistencia, la tranquilidad pública, el cuidado de los edificios, las plazas y los caminos, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los empleados domésticos y los peones, el teatro y los juegos, y, por último, el cuidado y la disciplina de los pobres, como ‘parte considerable del bien público’”. *Ibidem*, p. 342.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 354.

François Jean Marquis de Chastellux, escribe en 1772 uno de los libros más leídos en la Europa de finales del setecientos, *De la félicité publique; ou Considérations sur le sort des hommes en les différents époques de l'histoire*. La pregunta principal que intenta responderse en el libro es si los pueblos antiguos fueron más felices que los modernos. Allí ya no quedan rastros de las alabanzas destinadas a los pueblos primitivos y al cristianismo.<sup>41</sup>

Voltaire será uno de los primeros comentaristas de la obra en celebrar la apuesta por el progreso de la humanidad, y el 7 de diciembre de 1772 le escribirá una carta al autor en la que le dice: “Señor, la primera vez que leí la *Félicité publique*, quedé impresionado por una luz que esclarecía mis ojos y que debía quemar los de los tontos y fanáticos”, y de forma precisa señalará en la misma carta: “población, guerra, capítulos excelentes”.<sup>42</sup> Entre los varios pasajes de su libro destinados a tratar el tema de la población, Chastellux dirige el capítulo vii del segundo tomo a la siguiente cuestión: ¿Es la población un índice cierto de la fuerza de un Estado? En el tratamiento del tema lleva adelante una revisión crítica de los postulados de la razón de Estado con respecto al número de la población, proponiendo el ejemplo de Inglaterra como un país que, sin tener una gran cantidad de habitantes, era próspera y de allí que “Es necesario que esta nación consuma específicamente más que otras; y que el precio de la vida humana sea más alto. Y ése es el índice más cierto de la felicidad de los hombres”.<sup>43</sup> Existe un orden natural que regulará la felicidad de la población y “la naturaleza, más económica que los tiranos, hace siempre mejor el cálculo sobre cómo los hombres pueden subsistir”.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> François Jean Marquis de Chastellux. *De la félicité publique; ou Considérations sur le sort des hommes en les différents époques de l'histoire*, pretende estudiar “la influencia de la religión cristiana sobre la felicidad de los hombres, sólo en esta vida”, p. 231.

<sup>42</sup> Voltaire, *Oeuvres complètes*, vol. LXVIII, pp. 61-63.

<sup>43</sup> Chastellux. *De la félicité publique*, op. cit., p. 141.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 140-141.

La felicidad pública se resuelve dejando atrás tanto al mercantilismo como la esperanza de revivir el cristianismo primitivo: “Vosotros los que vivís, y sobre todo empezáis a vivir, en el siglo XVIII, regocijaoſ”, escribe Chastellux, y muestra la cara invertida del proyecto de Muratori:

No debemos hacer ignorar a nuestros lectores que el célebre Muratori ha publicado hace ya más de veinte años una obra que tiene por título, *Della pubblica felicità*. Nosotros mismos la ignorábamos cuando trabajábamos en la obra que ofrecemos al público, y nos apresuramos ahora para rendir homenaje al autor italiano, a quien se le deben reflexiones muy juiciosas sobre diferentes temas de moral y política. Pero advertimos al mismo tiempo que no tiene ninguna relación con la nuestra, porque él trata la materia con dogmatismo mientras que nosotros estamos acotados casi siempre a las discusiones históricas y a las simples observaciones.<sup>45</sup>

Es posible sostener que, con esa inversión, se da cuenta del modo en que se produce el relevo, por parte de una nueva racionalidad de gobierno, del desafío de conducir a los individuos hacia la pública felicidad. Desde 1760 los tratados dedicados al asunto empiezan a proliferar.<sup>46</sup>

De esta manera, nos encontramos con que la noción misma de *felicidad temporal*, devenida luego en *felicidad pública*, fue en gran medida el resultado de la traducción literaria, en clave ilustrada, de las prácticas concretas y anónimas de un acontecimiento polí-

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>46</sup> Basta recordar que en 1762 Rousseau escribe el fragmento titulado “Du bonheur public”, con motivo de dar respuesta a una serie de preguntas formuladas por la Sociedad Económica de Berna sobre el tema. En 1726 el jesuita Calude Buffier, colaborador asiduo de Trévoux, había publicado su obra *Traité de la société civile et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit, avec des observations sur divers ouvrages renommés de morale*. Allí no había mención alguna a la experiencia misional jesuítica del Paraguay.

tico-religioso americano. En ello se pone de manifiesto el modo en que el *Cristianismo feliz*, obra que parece enrolarse en la literatura utópica, nutrida por el nostálgico enamoramiento por la comunidad de la Iglesia primitiva que el historiador modenense había confesado, permite que la heterotopía extraordinaria, tal como la denominara Foucault, se instale en el corazón de la mutación que permitirá la emergencia de la gubernamentalidad liberal.

## 5. DERIVAS

El 6 de mayo de 1980, a pedido de Michel Foucault, James Bernauer organizó en la residencia de la comunidad de jesuitas Saint François-Xavier, en el número 42 de la rue de Grenelle, de París, una reunión para que el filósofo pudiera discutir con miembros de la Orden sus puntos de vista sobre el cristianismo. Su principal interés giraba en torno a la noción de *debitum* en el matrimonio cristiano. El encuentro no dio frutos.<sup>47</sup> Sin embargo, este hecho que parece rozar lo anecdótico, da indicios de la pervivencia del interés de Foucault por la obligación de los cónyuges, bajo un régimen de vida cristiano, de aceptar el acto sexual. En 1966 abordaba con sorna la cuestión del despertador conyugal en las misiones jesuíticas del Paraguay. Casi una década y media después, como sucedió con “El idioma analítico de John Wilkins”, de Borges, a la risa inicial le sucedió la seriedad propia de una cuestión que ameritaba ser pensada, en el momento mismo en que dictaba en el Collège de France su curso *Du gouvernement des vivants*.

Es posible suponer que, bajo la persistencia de la cuestión del deber conyugal a lo largo de un periodo tan prolongado en la obra de Foucault, las discontinuidades con las que se suele presentar su obra no impiden la recurrencia de algunos temas que son abordados por nuevas grillas de inteligibilidad.

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, pp. 335-336.

Entendemos que bajo la estela del pensamiento foucaultiano es posible emprender una indagación más amplia sobre las formas en que se mantuvieron y trasfiguraron las relaciones entre *ratio pastoralis* y *ratio gubernatoria* en la historia del liberalismo y el neoliberalismo. Ello requerirá realizar una genealogía del pastorado y de sus transformaciones, para poder diagnosticar cuánto de sus tecnologías de poder perviven, reconfiguradas bajo el gobierno económico de las poblaciones. Como una forma de adentrarse en esa tarea, que no deja de mostrarse como desmesurada, cabe señalar que luego de la restauración de la Compañía de Jesús, en 1891, León XIII sacará a luz la encíclica *Rerum novarum*, marcada por la notable influencia de los jesuitas. Esa encíclica social implicará una mutación en la historia del pastorado, dado que reclamará para el papado el derecho de intervenir en los debates sobre la vida económica de las sociedades modernas, asociando la economía política con la economía de la salvación. Ese derecho será una vez más reivindicado 40 años después, cuando Pío XI publique la encíclica *Quadragesimo Anno*, sobre la restauración del orden social en plena conformidad con la ley evangélica. El Papa afirma allí: “Antes de entrar en la explicación de estos puntos hay que establecer lo que hace ya tiempo confirmó con nitidez León XIII: que ‘Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas’” (*Rerum novarum*, 13).

Ya en 1929, Pío XI había promulgado la encíclica *Mens Nostra* sobre los ejercicios espirituales y la necesidad de que se practiquen en los más amplios sectores del pueblo cristiano, de modo especial en los obreros, a fin de restituir el orden social y económico. Los ejercicios ignacianos son el modelo a seguir. Pero en 1931, el respaldo que el Papa buscaba en los jesuitas se manifestará en el hecho de que *Quadragesimo Anno* fue redactada en su mayoría por jesuitas alemanes, y en ello jugó un papel central Oswald Nell Breuning, quien conformará el Consejo Científico para la administración alemana de la economía que promovió el desarrollo

del neoliberalismo tras la Segunda Guerra Mundial, entre 1948 y 1965.<sup>48</sup> El hecho de que este jesuita se encontrara trabajando tanto en los documentos que condujeron a la transformación del poder pastoral como en los organismos más encumbrados del gobierno alemán, pone de relieve la importancia que adquirirá la reflexión jesuítica sobre el gobierno, en todo este periodo, durante el cual se desarrollará un intenso diálogo entre los economistas jesuitas y los ordoliberales alemanes. Wilhem Röpke, una figura clave del neoliberalismo alemán escribirá: “Puede aventurarse la afirmación de que: ‘un bon Chrétien est un libéral qui s’ignore’. Así se explica entre otras cosas, que un lector atento de la famosa, pero muy poco acatada, encíclica papal ‘Quadragesimo Anno’ (1931) encuentre en ella una filosofía de la sociedad y de la economía que, en el fondo, llega a la misma consecuencia. En el campo limitado de la economía tal programa significa la afirmación de la economía de mercado”.<sup>49</sup>

Por otra parte, en su *Genealogía de los estilos económicos*, el padre de la economía social de mercado, Alfred Müller-Armack, quien compartió el Consejo Científico con Nell Breuning, señala que se había pasado por alto el hecho de que las principales obras de la literatura utópica política fueron escritas por católicos,

Aunque en su temática la literatura utopista estaba determinada esencialmente en sentido católico, no encontró en el catolicismo el espacio espiritual para convertirse en movimiento. [...] En el tiempo que media entre el siglo XVI y el XVIII la utopía no pudo ejercer efecto real en Europa. Únicamente en Sudamérica, donde el orden preexistente no estaba bajo la protección del dogma pudieron los jesuitas en Paraguay unir la población indígena durante siglo y medio (1609-1777) en un Estado pontificio, que

<sup>48</sup> Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 111.

<sup>49</sup> Wilhelm Röpke, *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, p. XIV.

por su particular régimen de propiedad y de matrimonio puede pasar por única realización de la construcción utópica.<sup>50</sup>

Pero más allá de la reivindicación que los economistas alemanes neoliberales realizaran, tanto de las formas de reflexión sobre el gobierno económico de los jesuitas en la primera mitad del siglo XX, como de la puesta en práctica de las artes de gobierno que éstos efectuaran entre los siglos XVII y XVIII en Sudamérica, lo cierto es que la primacía que irá adquiriendo el neoliberalismo de la Escuela de Chicago en la segunda mitad del siglo XX reafirmará el carácter ateo de la economía. Un año después de que Michel Foucault dictase su conferencia *Omnès et singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"*, en el mismo contexto de las *Tanner Lectures on Human Values*, George Stigler, uno de los más claros representantes del neoliberalismo de la Escuela de Chicago, escribió en su trabajo *The Economist As Preacher*: “Tengo la impresión de que el clero de antes dedicó sus mejores esfuerzos a la compostura del comportamiento de los individuos, pero que en los tiempos recientes ha intentado componer más bien la política social. Tanto si esta impresión es correcta como si es errónea, lo cierto es que los economistas raramente han invertido mucho tiempo en exhortar a los individuos a motivaciones más altas o conducta más ejemplar”.<sup>51</sup>

Si bien es cierto, como señala Stigler, que el poder pastoral parece haber avanzado sobre el campo de los debates actuales sobre las racionalidades económicas; como contracara, el neoliberalismo en su versión norteamericana habría penetrado, vía la teoría del capital humano, en el ámbito de una intimidad que estaba reservada con anterioridad a la conducción de las almas.<sup>52</sup> Nuestro trabajo sólo puede contribuir a una ontología histórica del

<sup>50</sup> Alfred Müller-Armack, *Genealogía de los estilos económicos*, p. 225.

<sup>51</sup> George J. Stigler, *El economista como predicador*, p. 12.

<sup>52</sup> Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit.

presente, si se lo considera como un segmento de la larga historia que intenta señalar las formas en que Occidente ha desplegado el gobierno de las almas y los cuerpos.¶

## FUENTES

### *Documentos*

*Libro de órdenes. Preceptos de los jesuitas en los pueblos de misiones. Preceptos de Nuestros Padres Generales y Provinciales que tocan inmediatamente a los Padres que viven en las Doctrinas en varias materias con sus declaraciones*, s/a., AGN, Sala 7, CBN, legajo 140, Buenos Aires.

*Libro de órdenes. Misiones de la Provincia del Paraguay*, BNM, ms. 6976, Madrid.

### *Bibliografía*

Alejandría, Clemente de. *El pedagogo*, Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Aquino, Tomás de. *La monarquía*, Barcelona, Atalaya, 1997.

Cardiel, José. *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.

Chastellux, François Jean Marquis de. *De la félicité publique; ou Considérations sur le sort des hommes en les différents époques de l'histoire*, Amsterdam, Chez Marc Michel Rey, 1772.

Covarrubias, José Enrique. *En busca del hombre útil: un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Defert, Daniel. “Hétérotopie”: tribulations d’un concept”, en Michel Foucault, *Le corps utopique*, suivi de *Les hétérotopies*, París, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

Diderot, Denis y Jean le Rond d'Alembert. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, Briasson, David, Le Breton & Durand, 1751-1772.

Foucault, Michel. *Dits et écrits*, t. I, París, Gallimard/Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, t. II, París, Gallimard/Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, t. III, París, Gallimard/Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*, t. IV, París, Gallimard/Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *Du gouvernement des vivants*, París, Gallimard-Seuil, 2012.

\_\_\_\_\_. *Le corps utopique*, suivi de *Les hétérotopies*, postfacio de Daniel Defert, París, Nouvelles éditions Lignes, 2009.

- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Le Pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard/Seuil, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique*, París, Gallimard/Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*, París, Gallimard/Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Subjetivitat et veritat*, París Gallimard-Seuil, 2013.
- Hernández, Pablo. *Organización social de las doctrinas guaraníes*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1913.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Imbruglia, Girolamo. *L'invenzione di Paraguay*, Nápoles, Biblopolis, 1983.
- Jarque, Francisco. *Las misiones jesuíticas en 1687. Estado que al presente gozan las misiones de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Victoriano Suárez, 1900.
- Loyola, Ignacio de. *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.
- Mably, Abbé de. *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, París, Veuve Durand, 1768.
- Maravall, Antonio. “La idea de felicidad en el programa de la Ilustración”, en *Mélanges offerts à Ch. V. Aubrun*, París, Ed. Hispaniques, 1975, pp. 425-462.
- Montenegro de, Pedro. *Materia médica misionera*, Misiones, Editorial Universitaria de Misiones, 2007.
- Montesquieu. *Oeuvres complètes de Montesquieu / avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc.*, París, Publié par L. Pârelle, 1835.
- Müller-Armack, Alfred. *Genealogía de los estilos económicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Muratori, Antonio. *Della Pubblica Felicità. Oggetto De' Buoni Principi*, Módena, 1749.
- \_\_\_\_\_. *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Palermo, Sellerio editore, 1985.
- \_\_\_\_\_. *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, tr., intr. y notas Francisco Borghesi, Santiago de Chile, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1999.

- Nell-Breuning, Oswald. *La reorganización de la economía social: desarrollo y análisis de la encíclica Quadragesimo Anno*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1946.
- Niccoli, Ottavia. “Metodo storico e propaganda politica: ‘Il Cristianesimo felice nel Paraguai’ di L. A. Muratori”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 12, 1976, pp.161-187.
- Ollier, Claude. *Été indien*, París, Minuit, 1963.
- Peramás, Josep Manuel. *Platón y los guaraníes*, Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.
- Perla, Georges A. “La philosophie de Jaucourt dans l’*Encyclopédie*”, *Revue de l’histoire des religions*, t. 197, núm. 1, 1980, pp. 59-78.
- Pío XI. *Quadragesimo Anno*. Sobre la restauración del Orden Social, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas, 1960.
- Platón. *República*, *Diálogos* t. iv, Madrid, Gredos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Leyes*, *Diálogos* t. VIII, Madrid, Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Política*, *Diálogos* t. v, Madrid, Gredos, 2000.
- Quesnay, Francois. *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, en *Œuvres Économiques et Philosophiques*, París, Joseph Baer, & Cie Libraires-Editeurs, 1888.
- Röpke, Wilhelm. *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- Rousseau, Jean Jacques. *Fragments politiques*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, Gallimard, 1964.
- Ruidrejo, Alejandro. *La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad*, Córdoba, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Stigler, George J. *El economista como predicador*, Barcelona, Ediciones Folio, 1997.
- Venturi, Franco. *Le origini dell'Enciclopedia*, Florencia, Editorial Einaudi, 1980.
- \_\_\_\_\_. “Commentaire L'esprit des lois”, en *Œuvres complètes*, París, Librairie de L. Hachette et Cie., 1860.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de la Enciclopedia*, Barcelona, Crítica, 1980.
- Voltaire. *Œuvres complètes*, vol. XLV, París, Société littéraire typographique, 1784.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, vol. LXVIII, París, Lefevre librairie, 1833.