

# LA ESPIRITUALIDAD JESUITA COMO CLAVE DE LECTURA DEL BARROCO HISPANO-AMERICANO

## JESUIT SPIRITUALITY AS A KEY TO READING THE HISPANIC-AMERICAN BAROQUE

Miguel Ángel VILLAMIL PINEDA  
Wilson Hernando SOTO URREA  
*Universidad Santo Tomás (Bogotá)\**

RESUMEN: Los análisis del Barroco Hispano-Americano suelen pasar por alto que varios representantes de este movimiento fueron educados a la luz de la espiritualidad de la Contrarreforma, desarrollada particularmente por la Compañía de Jesús. La cuestión que nos ocupa es saber si esta espiritualidad sólo reacciona «contra» la Reforma y la Modernidad, o si introduce inflexiones novedosas que permitan comprenderla como el ejercicio de una acción comprometida «con» un proyecto moderno alternativo. Nuestra hipótesis es que, frente al espíritu de la modernidad reformista, el Barroco Hispano-Americano, en liza con la «ocasión», promueve una espiritualidad capaz de libertad creativa y co-operativa. El artículo plantea dos propósitos: identificar la espiritualidad jesuita como clave significativa para la lectura de la Modernidad Barroca; y caracterizar esta espiritualidad en dos contextos diferentes: el Barroco Hispano de Gracián; y las Misiones Jesuitas en América Latina. Consideramos que el contrapunto que pone en obra el barroco histórico puede iluminar de manera oblicua una espiritualidad «neobarroca» capaz de hacerle frente a la crisis del presente.

PALABRAS CLAVE: Barroco Hispano; Barroco Hispanoamericano; Espiritualidad; Jesuita; Contrarreforma; Bien común; Modernidad.

---

\*Miguel Ángel Villamil Pineda: mavillamil@unisalle.edu.co. Wilson Hernando Soto Urrea: wilsonsoto@usta.edu.co. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

**ABSTRACT:** Analyses of the Spanish-American Baroque often overlook the fact that several representatives of this movement were educated in light of the spirituality of the Counter-Reformation, developed particularly by the Society of Jesus. The issue that concerns us is to know if this spirituality only reacts «against» the Reformation and Modernity, or if it introduces novel inflections that allow us to understand it as the exercise of a committed action «with» an alternative modern project. Our hypothesis is that, as opposed to the spirit of reformist modernity, the Spanish-American Baroque, in competition with the «occasion», promotes a spirituality capable of creative and co-operative freedom. The article has two purposes: to identify Jesuit spirituality as a significant key to the reading of Baroque Modernity; and to characterize this spirituality in two different contexts: the Hispanic Baroque of Gracián; and the Jesuit Missions in Latin America. We believe that the counterpoint that the historical baroque brings into play can illuminate in an oblique way, a «neo-Baroque» spirituality capable of facing the crisis of the present.

**KEYWORDS:** Hispanic Baroque; Hispanic American Baroque; Spirituality; Jesuit; Counter-Reformation; Common Good; Modernity.

## 1. Introducción

Los representantes del Barroco Hispano-Americano son hijos de una profunda crisis espiritual, la cual conmociona al hombre del siglo XVII tensionando sus relaciones constitutivas: consigo mismo, el mundo y Dios. La confianza en un «nuevo hombre», un «nuevo mundo» y una «nueva religación» con Dios, alentada por el humanismo y la utopía renacentista, tiende a ser cuestionada por la espiritualidad barroca. La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma y la decadencia del Imperio Español tanto en Europa como en América, no sólo constatan la crisis, sino también muestran el siglo XVII como el escenario de un drama en el que el hombre barroco requiere actuar. Consideramos que la espiritualidad de la Contrarreforma -cuyas pautas se indican en el Concilio de Trento (1545-1563), y se desarrollan en las obras de insignes representantes de la Compañía de Jesús- aporta una clave significativa para comprender las tensiones que emergen con la crisis y la manera como el hombre barroco actúa ante ellas.

El problema es que buena parte de los análisis sobre el Barroco Hispano-Americano no suelen advertir que autores como Gracián, Quevedo, Calderón, Suárez, Ruíz de Montoya, entre otros, fueron educados a la luz la espiritualidad jesuita (Villacañas, 2011, p. 212). Tampoco suelen advertir que esta espiritualidad puede ser analizada no sólo como respuesta «contra» la Reforma y la Modernidad,

sino también como un dinamismo «con» la Modernidad de cara a un proyecto propositivo y alternativo (Echevarría, 2000, p. 68). Para aclarar el contrapunto que introduce el jesuitismo, conviene indicar algunos rasgos característicos de la espiritualidad de la época y ubicar las tensiones que ésta pone en juego.

La espiritualidad barroca puede ser comprendida como un dinamismo abierto que, en el terreno del mundo, tensiona dos potencias heterogéneas y correlativas: la potencia divina y la potencia humana (Villamil y Soto 2022a, p. 1519). La mística comprende la vía que va de la potencia divina a la humana (Sainz, 1961, p. 41). Hace referencia a la manera cómo lo divino se revela al hombre; ya sea directamente en la Palabra; ya sea indirectamente a través de su obra creada. En este sentido, la mística puede ser comprendida como la donación de la «verdad», por parte de una divinidad agente que interpela a la criatura y quiere entablar comunicación con ella (Velasco, 2003, p. 364). El «ejercicio espiritual» (*askesis*), por su parte, comprende la vía ascética que va de la potencia humana a la divina. Hace referencia al esfuerzo del individuo para acceder a lo divino; esfuerzo que implica disposición, entrenamiento, hábito, transformación, en suma, preparación para estar a la altura de la interpelación de la divinidad y de su verdad (Hadot, 2006, p. 23; Foucault, 1995, p. 33). La espiritualidad, en síntesis, alude al cultivo de una actitud experiencial en la que convergen lo divino y lo humano. Cabe señalar que esta actitud difiere de las ideas, la moral y las instituciones, aunque guarde alguna relación con ellas (Weber, 2004, p. 18).

En la dinámica espiritual, el mundo funge como el lugar en el que acontecen las tensiones entre la potencia divina y la potencia humana; tensiones nunca resueltas de una vez por todas, sino abiertas a un infinito devenir (Velasco, 2003, p. 407). Para el caso de la espiritualidad barroca, el mundo ya no hace referencia al *cosmos* o a la *physis*, planteada por los griegos clásicos, sino a una «creación», esto es, un campo de juego en el que el Creador y la criatura interactúan. En el terreno del mundo es donde se generan las tensiones que sirven de resorte para la expresión de distintas dinámicas espirituales, entre las cuales cabe destacar tres: fe y obra; libertad y gracia; corrupción y salvación.

Nuestra hipótesis es que –frente a la espiritualidad de la Reforma, centrada en una fe solitaria y racionalizada; una gracia providencialista derivada sólo de la omnipotencia de Dios; y un camino de salvación predestinado (Rösler, 2010, p. 300)– el Barroco Hispano-Americano, en liza con la «ocasión», y en consonancia con la Contrarreforma, promueve una espiritualidad capaz de libertad creativa y co-operativa; una espiritualidad que cultiva la relación con la divinidad

reconociendo cierta autonomía a la potencia humana. El presente artículo plantea un doble propósito: por un lado, identificar la espiritualidad jesuita como una clave significativa para la lectura de la Modernidad Barroca; y, por otro lado, caracterizar esta espiritualidad y sus respectivas inflexiones en dos contextos diferentes: el Barroco Hispano de Gracián y las Misiones Jesuitas en América Latina. Consideramos que el contrapunto que pone en obra el barroco histórico puede dar pautas para la concepción de una espiritualidad «neobarroca»: una espiritualidad capaz de hacerle frente a la «muerte de Dios», al fallido proyecto moderno y a la profunda crisis de nuestro presente.

## 2. El legado jesuita y el Barroco Hispano de Gracián

Baltasar Gracián (1601-1658) fue un jesuita educado en la espiritualidad inspirada en la vida y obra de Ignacio de Loyola (1491-1556) y el Concilio de Trento (1545-1563). No obstante, consideramos que Gracián introduce algunas discontinuidades en relación con la espiritualidad heredada. Conviene indicar que dichas discontinuidades requieren ser vistas a la luz del contexto histórico del siglo XVII, el cual da cuenta de una crisis espiritual que conmociona las relaciones entre lo divino y lo humano en el mundo (Villamil y Soto, 2021b, p. 223). La disolución de la Cristiandad a partir de la Reforma; la decadencia del Imperio Español tanto en Europa como en América; y el auge de una modernidad secularizada que deja al hombre hispano en la frontera de la civilización; no sólo constatan la crisis, sino también muestran la época como el escenario de un drama en el que el hombre barroco requiere actuar. La «crisis» opera como resorte imprescindible del barroco hispano (Echevarría, 2000, p. 32).

La comprensión del siglo XVII como un tiempo de crisis espiritual resulta medular a la hora de analizar el giro pesimista que introduce Gracián respecto de la interacción dinámica entre la vía mística y la vía ascética en el campo de juego propiciado por la situación del mundo. Desde una actitud menos optimista que la de Loyola, Gracián concibe a Dios como un ser escondido («*Deus Absconditus*»); al hombre, como una criatura presa del engaño; y al mundo, como un teatro de corrupción («mundo inmundo»). Ahora bien, ¿cómo orientar espiritualmente al hombre barroco en medio de esta crisis? Consideramos que Gracián apropia la tradición jesuita, pero introduce dos inflexiones de acuerdo con la «ocasión»: pone en *epojé* al mundo humano y la Palabra Revelada, para mostrar la «acción creativa» como el motor de un modo de espiritualidad genuino para tiempos de

crisis. Un modo de espiritualidad en el que interactúan dinámicamente la potencia creativa de Dios y la potencia co-creativa del hombre, en medio de un mundo que, más allá de la inmundicia que evidenciada en su exterior, guarda un secreto profundo: la manera de acceder a la verdad divina a partir de la «contemplación» de la *dynamis* creativa de Dios en la creación del hombre y del mundo. El lema graciano sería, entonces, «contemplativos en la acción creativa». De esta manera, Gracián pone en tensión productiva el libre albedrío con la creatividad, con el fin de promover obras que «participen, conserven y aumenten» la potencia del amor divino.

La concepción de mundo «inmundo» que ofrece Gracián dista de aquella que presentara Loyola en los orígenes de la Compañía de Jesús: «¡Que a este llamen mundo! (...) hasta el nombre miente; calzóselo al revés: llámese inmundo y de todas maneras disparatado» (1993, p. 37). El proyecto jesuita surge con la firme esperanza de construir el Reino de Dios a partir del mundo. Para Loyola la obra da continuidad al Verbo Creador, de ahí que vea el mundo como el campo de batalla de una contienda espiritual que es posible ganar. La «misión» jesuita, entonces, consiste en ganar la batalla e instaurar el Reino de Dios «hasta los confines de la tierra» (Loyola, 1963, p. 87). Ahora bien, el ímpetu transformador del jesuitismo inicial decae en la cosmovisión graciana. El mundo «inmundo» que presenta Gracián es más proclive a la corrupción que a la salvación: «Los sinceros son amados, pero engañados. El mayor artificio sea encubrirlo, que se tiene por engaño. Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia» (1993, p. 274). Así, el mundo es presentado por Gracián como un teatro que escenifica la batalla contra el «príncipe del engaño», no obstante, la ocasión no es favorable para el quehacer espiritual del militante: el mundo lleva la batalla perdida. En el terreno del mundo, la confusión se ha vuelto universal y el buen juicio brilla por su ausencia (Gracián, 1963, p. 185).

Ahora bien, ¿dónde indagar por las coordenadas de la verdad y la salvación si el mundo humano las extravió? La respuesta clásica a esta cuestión sería obvia: la brújula la ofrece Dios en la Palabra Revelada. A nuestro juicio, esta obviedad se rompe en el Barroco Hispano en la medida en que la revelación de Dios es puesta en *epojé* bajo la figura del «*Deus Absconditus*»: «lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí» (1993, p. 17). Al poner a Dios en *epojé*, se podría pensar que la tarea del militante consiste en procurar la salvación sólo a partir de los medios humanos, como parece corroborar el lema ignaciano apropiado por Gracián: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos» (Gracián, 1993, p. 286).

A nuestro juicio, esta interpretación, al trazar una brecha radical entre la vía mística y la vía ascética, decapita la espiritualidad graciana, pues la deja sin su fundamento onto(teo)lógico de verdad y a expensas del engaño (Cerezo, 2015, p. 39). Así, la propuesta de Gracián quedaría relegada a una dinámica virtuosista y meritocrática, en la cual Dios no sólo resulta «escondido», sino también innecesario. Consideramos que la propuesta graciana hace *epojé* de la Revelación no para excluir a Dios de la economía de la salvación humana, sino con el firme propósito de focalizar otro atributo divino, a saber: la omnipotencia creativa de Dios<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, la dinámica creativa, en la que convergen el creador y su creatura, es vista como otro modo espiritual de acceder a la verdad salvífica. Ante la constatación de un «*Deus Absconditus*» y de un «mundo inmundo», la «espiritualidad barroca» funda en la creatividad un camino espiritual idóneo para tiempos de crisis.

Para Gracián, la dinámica de la acción creativa emerge como una fuente de luz que, aunque haya sido eclipsada en el teatro del mundo (Buber, 2003, p. 15), continúa orientando indirectamente al militante en su camino hacia la verdad y la salvación. La acción creativa, en tanto fuente de luz divina, no opera como una revelación directa, como sucede en la Palabra Revelada, sino como una luz oblicua, como se muestra en los retablos barrocos. Esta luz oblicua permite captar indirectamente la exuberancia de Dios plasmada en los diferentes detalles y las tensiones entre estos. Vista de esta manera, la obra creada no sólo da noticias de la gracia y el *modus operandi* del «Criador», sino también delinea el trascurso de un camino ascético que invita a la reciprocidad; es decir, invita al militante a ser creativo en medio de la crisis. De esta manera, la obra de Gracián parece indicar que la imagen y semejanza de Dios también puede hallar cumplimiento en el acto mismo de la creación. Al crear, el militante entra en comunión con Dios y «conserva, participa y aumenta» su plan salvífico.

De acuerdo con Gracián, el itinerario espiritual inicia con la «autocreación» de sí mismo: «hacerse persona» constituye la principal tarea espiritual. Según Gracián, no se es persona de manera sustancial –como pensaba Boecio (1976, p. 345) y gran parte del cristianismo clásico (Villamil, 2009, p. 45)– sino que

---

<sup>1</sup> En la teología cristiana, Dios es un ser indefinible, pero mostrable a través de sus atributos. El atributo de la omnipotencia muestra a Dios como un ser capaz de crear todo de la nada: *Deus Creator Omnium ex nihilo*. Consideramos que Gracián, al captar la omnipotencia creativa como una vía de acceso indirecta a la divinidad, hace recurso de la doctrina de las «semillas del verbo» (*logoi spermatikoi*) planteada inicialmente por la física estoica. Esta doctrina hace al inicio de las cosas naturales en dos sentidos: el fluir original y la actualización aquí y ahora en cada obra creativa (Hirai, 2008, p. 245).

se llega a ser persona. La persona no nace; la persona se crea a partir de las actuaciones del libre albedrío en el escenario del gran teatro del mundo (Gracián, 1993, p. 121). Ahora bien, no todos los hombres logran «hacerse persona»: «Entraron ya en la plaza mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes, pero sin persona, a dicho de un sabio que, con la antorcha en la mano, al medio día, iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos eran a medias» (Gracián, 1993, 129). Para Gracián, la persona, más que una substancia es una *dynamis*, un movimiento que requiere poner en juego las capacidades propias con miras a la formación de una personalidad: «No se nace hecho: váse de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser» (Gracián, 1993, p. 194). Más que un ser acabado, la persona es una tarea creativa que pone en tensión la propia finitud con la infinitud exuberante de Dios.

Para emprender la tarea de hacerse persona, el militante requiere apropiarse una fuerza inicial que no es dada por él mismo. Gracián denomina «caudal» a esta potencia germinal. El caudal indica, por un lado, la fuente indisponible y espontánea de donde surge la potencia y, por el otro, la posibilidad de apropiarse y orientar dicha potencia. De acuerdo con Gracián, la grandeza de la persona pone en obra un gran caudal que la antecede: «Todos los grandes reyes, eternizados en los archivos de la fama, en los inmortales catálogos del aplauso, fueron de gran caudal, que sin este no puede haber grandeza» (Gracián, 1963, p. 70). El gran caudal o el «caudal sumo» no es obra privativa de la persona, sino participación de la persona en un *modus operandi* que la trasciende (Gracián, 1963, p. 12). El «caudal sumo», propio de la divinidad, funge como motor que precede y motiva el ejercicio espiritual de hacerse persona.

Cabe indicar que Gracián, a diferencia del jesuitismo antecedente, enfatiza más la capacidad de invención (*inventio*), que la de imitación (*imitatio*) (Rodríguez, 1993, p. 144). De ahí que los ejercicios espirituales propuestos por Gracián apunten más a la producción inédita y creativa de una personalidad, que a la imitación de personalidades ejemplares históricas. La tarea de «hacerse persona» implica el ejercicio de una dinámica que, a nuestro juicio, resulta *autopoietica*, en la medida en que requiere el despliegue de las capacidades de la criatura en liza con las circunstancias en las que ella se encuentra inmersa. En palabras de Gracián, «Nace bárbaro el hombre; redímese de bestia cultivándose», pero, en el cultivo de la persona «requiérese también la circunstancia» (Gracián, 1993, p. 197). Es decir, en esta dinámica de creación de sí mismo, según Gracián, cobra relevancia tanto la capacidad creativa propia de la criatura como la manera por

medio de la cual dicha capacidad es desplegada en ocasiones específicas. La tarea de hacerse persona, entonces, funge como una dinámica de maduración o mejoramiento de la capacidad creativa de las criaturas, la cual pone en obra el libre albedrío en tensión con las potencias mundanas de la ocasión, propiciando así la emergencia de la potencia inventiva por excelencia, esto es, el «ingenio».

Gracián caracteriza el ingenio como una inteligencia práctica que potencia a la criatura a afrontar los problemas acuciantes, discernir los desempeños posibles y resolver las dificultades de manera creativa: «Cuando el asunto del reparo es grande, solicita el ingenio a discurrir, y a que no se contente con uno ni con dos desempeños, sino que multiplique las soluciones valientes» (1993, p. 376). Así, el ingenio empodera a la criatura a recrear la realidad y a fraguarse su propia personalidad de manera heroica: «La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra (...) Todo héroe participó exceso de ingenio» (1993, p. 12). Ahora bien, el ingenio, en tanto potencia correlativa del libre albedrío, no siempre acierta. Por ello, la persona requiere ejercitarlo para evitar la malicia y conquistar la agudeza. Para Gracián, el ingenio, en tanto inteligencia práctica y creativa, constituye la clave para el cultivo del saber vivir, es decir, para la discreción: «Ni es solamente especulativa esta discreción, sino muy práctica, especialmente en los del mando, porque a luz de ella descubren los talentos para los empleos, sondan las capacidades para la distribución, miden las fuerzas de cada uno para el oficio y pesan los méritos para el premio, pulsan los genios y los ingenios, unos para de lejos, otros para de cerca y todo lo disponen porque todo lo comprenden» (1993, p. 164).

La relevancia del ingenio en la tarea de hacerse persona conlleva a destacar el rol que juega el «artificio» en la economía de la espiritualidad creativa (García, 2004, p. 15). Al poner en obra el ingenio, la criatura crea artificios, coparticipando así de la dinámica creativa de Dios. Para Gracián esta coparticipación no es pasiva sino activa. En este sentido, comprende la creación del artificio no sólo como la emulación del *modus operandi* del artífice divino, sino también como perfeccionamiento y enriquecimiento de la obra creada. Entre todos los artificios, «hacerse persona» constituye el artificio primordial. Los demás artificios –como los naturales, los conceptuales, los morales, los estéticos o los técnicos– cobran relevancia en la medida en que contribuyan a la realización de dicho artificio primordial. A esto parece apuntar Gracián en su Oráculo Manual: «No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio; a lo malo socorre y lo bueno lo perfecciona (...) Todo hombre sabe a tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección» (1993, p. 358). El

artificio, entonces, funge como el lugar en el que la criatura recrea la naturaleza creada por Dios, empezando por la recreación de su propia naturaleza, es decir, de su «sí mismo».

Sintetizando. «Hacerse persona» constituye un dinamismo creativo en el que confluyen el caudal, el ingenio y el artificio. Este dinamismo abre un campo de juego espiritual en el que la persona opera no como una sustancia concreta, sino como un «tránsito»; es decir, como una conversión existencial incesante, que reta a la persona a autotranscenderse para hacerle frente al «mundo inmundo» y, de esta manera, generar desde sí mismo un mundo que esté a la altura de la Persona de Dios: un mundo en donde se den las condiciones para la comunión no con un «*Deus Absconditus*», sino con un Dios Personal (Certeau, 2006, p. 43).

Según Gracián, la *dynamis* entre la vía mística y la ascética hacen «comunión» en la Eucaristía (Pelegrín, 1985, p. 123). Ese parece ser el mensaje de *El Comulgatorio* (1993, p. 570), uno de los últimos textos de la obra graciana. En este texto, Gracián, guardando estrecha relación con el Concilio de Trento, pone en tensión productiva el encuentro entre Dios y el hombre en el mundo. Ahora bien, aquí ya no se trata de una relación indirecta, sino en persona. El Dios puesto en *epojé* al inicio del itinerario espiritual, cuya luz era vista de manera oblicua, revela directamente su persona en la Eucaristía. En el mundo abierto por la Eucaristía –que es escenificado y dinamizado por una «composición del lugar» (*compositio loci*)– la persona humana se encuentra cara a cara con el Dios Personal que creó el mundo y se hizo hombre para mostrarle al mundo humano el camino de la verdad salvífica, la cual haya cumplimiento en las acciones y palabras de Cristo.

Consideramos que las cuatro meditaciones que estructuran *El Comulgatorio* –«preparación», «comunión», «sacar frutos», «dar gracias»– tienen el fin de mostrar la Eucaristía como el lugar donde se pone en tensión una doble transición: una segura, la de Dios, que se hace persona corpórea mediante la transformación creativa del pan y el vino; y una factible, la del hombre, que busca hacerse persona y acercarse a Dios mediante la orientación de su libre albedrío de cara a la transformación creativa o «transcreación» de su sí mismo (Certeau, 2006, p. 177). En la Eucaristía, el dinamismo místico/ascético renueva el vínculo productivo de la común-uniión de cara a la misión. Como lo indicaba Loyola, la Eucaristía actualiza el amor del amante, que invita a la respuesta recíproca del amado. La Eucaristía, entonces, funge como el viático que requiere el militante en su camino hacia la mayor gloria de Dios.

### 3. El Barroco Hispano-Americano

La Contrarreforma no sólo tiene que habérselas con la Reforma en el «Viejo Mundo», sino también con la «conquista espiritual» del «Nuevo Mundo». Los representantes del barroco en América también son hijos de una profunda crisis espiritual; una crisis que, aunque encarna los problemas de la España del siglo XVII, muestra además algunos motivos diferentes. Estos motivos operan como resortes de nuevas y muy diversas tensiones: entre la cultura europea y las culturas indígenas de América y África; entre la Corona y sus delegados en América; entre el interés por el oro y el alma de los indígenas. La cantidad de vidas sacrificadas, que para el siglo XVII pasaban de millones, muestran la crisis del Nuevo Mundo como escenario de un drama que conmociona y problematiza la relación entre lo divino (vía mística) y lo humano (vía ascética).

En medio del campo de juego abierto por dichas tensiones, la Compañía de Jesús asume la misión de conquistar espiritualmente el Nuevo Mundo. Al respecto, el jesuita peruano Antonio Ruíz de Montoya (1585-1652) afirma lo siguiente: «Habiendo cumplido los Padres con su misión entre españoles, pusieron la mira en la conversión de los indios a que habían sido enviados» (1989, p. 60). Para aclarar el papel de la espiritualidad jesuita en el contrapunto de la América barroca del siglo XVII, indagaremos las denominadas «Misiones Jesuitas en el Paraguay», por tratarse de un ensayo espiritual sin precedentes, por medio del cual los discípulos de Loyola intentaron recrear el Reino de Dios sobre la tierra. Si bien la espiritualidad «Misionera» sintoniza tanto con el legado ignaciano como con el graciano, consideramos que introduce una inflexión significativa: concibe la «acción comunitaria» como el punto de partida y el lugar privilegiado para la puesta en obra de una espiritualidad auténtica. De ahí que, en el contexto *sui generis* del Nuevo Mundo, la «comunidad» sea vista como un agente «co-operador» de salvación. El lema misionero sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria». Consideramos que el contrapunto entre la acción personal y la acción comunitaria es crucial para la comprensión del barroco hispano-americano, especialmente si se tiene en cuenta que en la espiritualidad barroca que propone Gracián los personajes parecen peregrinar un mundo sin comunidad (Rossi, 2022, p. 173), y que en *El Comulgatorio* no se hagan alusiones explícitas al carácter comunitario de la Eucaristía (Blanco, 1984, p. 54). A nuestro juicio, si le quitáramos el énfasis comunitario al barroco hispano-americano, éste perdería sentido. Ahora bien, esto no significa una

disyunción excluyente entre la persona y la comunidad; significa, más bien, que la persona se hace en tensión orgánica con la comunidad.

Las «Misiones Jesuitas de la Paraquaria» inician en 1607 con el respaldo del Papa Paulo III; y terminan en 1767, por orden del rey Carlos III, quien, este mismo año, decide expulsar a la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Se desarrollan en un extenso territorio al sur de América Latina, que cobija regiones limítrofes entre lo que actualmente son los países de Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay. La relevancia de las «Misiones» radica en que ponen en juego la construcción de un proyecto de modernidad alternativo, que se deriva del espíritu de la Contrarreforma (Echevarría, 2000). Aunque este proyecto articulaba distintos lugares de misión, como India, Japón y China: «El lugar en donde el proyecto de la Compañía de Jesús se juega principalmente -y se pierde- es América» (Echevarría, 2000, p. 59). Lo que estaba en juego para los jesuitas no era prolongar la civilización europea, sino «re-crear» la modernidad para «conservar, participar y aumentar» el Reino de Dios sobre una tierra distinta a la de Europa. Es decir, lo que estaba en juego era una conversión espiritual de alcances inéditos.

En el mundo americano del siglo XVII, la conversión espiritual que promueve el proyecto jesuita pone en tensión dos modos de ser diferentes: el colonial y el misionero. El modo de ser colonial es propio del conquistador que practica la triple «ex»: la explotación, el extractivismo y la exclusión (Pérez, 2022, p. 1395). Estas prácticas -concretizadas en instituciones cercanas a la esclavitud, como el servicio personal, la encomienda, la mita, la tributación, entre otras- tienden a reducir el libre albedrío de los indígenas a su mínima expresión. Para la época, en la tierra de los guaraníes, el modo de ser colonial es representado especialmente por los «Bandeirantes» o «Mamelucos». Estos movimientos son los responsables de la esclavización y aniquilación de gran parte de las comunidades indígenas guaraníes (Meliá, 1997, p. 82). El misionero Ruiz de Montoya describe el modo de actuar bandeirante de la siguiente manera: «Poco después entraron a son de caja y orden de milicia en las dos reducciones de San Antonio y San Miguel destrozando indios a machetazos. Acudieron los pobres indios a guarecerse en la iglesia, en donde (como en el matadero de vacas) los mataban, hicieron despojos de las pobres alhajas de la iglesia, derramando los óleos por los suelos» (1989, p. 154).

El modo de ser misionero es propio de los jesuitas e indígenas que, por un lado, reaccionan contra las prácticas coloniales y, por otro lado, intentan generar

condiciones más propicias para la libertad, aunque el resultado fuese sólo una libertad reducida. Según Meliá, las Misiones constituyen un proyecto paradójico: «Las reducciones de Guaraníes son tal vez uno de los proyectos más anticoloniales dentro de la Colonia, una especie de intento en el que algunos hombres -los misioneros- creyeron ingenuamente poder superar y zafarse del sistema colonial; (paradójicamente) estaban dentro de la Colonia y contra los colonos» (Meliá, 1997, p. 121). De ahí que para los misioneros el itinerario espiritual de la vía ascética no comience como un ejercicio positivo de la libertad, sino como un ejercicio de «liberación» y «resistencia» ante las dinámicas colonizadoras. En este sentido, el modo de ser misionero, en primera instancia, puede ser comprendido como una dinámica anticolonial, que procura generar condiciones más propicias para la puesta en obra de una libertad creativa y una «tierra sin mal». En medio del campo de juego abierto por la tensión entre la conquista militar y la conquista espiritual, el misionero hace una opción preferencial por la liberación de las comunidades indígenas. Cabe señalar que dicha opción fue base para justificar incluso la defensa militar de las «Misiones» y la conformación de un ejército indígena-jesuitico como consecuencia espiritual de la militancia a favor de «*Ad Maiorem Dei gloriam*» (Rubiani, 2019, p. 165). Este tipo de medidas, aunadas a la autosuficiencia económica y la autonomía política, llevaron a considerar las «Misiones» como un Estado dentro del Estado, quizá la justificación más fuerte para su disolución y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 (Meliá, 1997, p. 275).

Ahora bien, el modo de ser misionero no sólo tiene habérselas con la resistencia y la liberación en tanto ejercicios para ganar la libertad perdida o amenazada. También tiene que habérselas con la «libertad reducida», esto es, un espacio de acción creativa capaz de construir un mundo menos «inmundo» que el puesto en obra por los colonizadores. De esta manera, el modo de ser misionero abre, en segunda instancia, un campo de juego que pone en tensión dos espiritualidades heterogéneas: la cristiana, que procura el Reino de Dios en la Tierra; y la guaraní, que procura una «Tierra sin mal». Es en este campo donde se juega la realización utópica de una espiritualidad barroca en clave mestiza; es decir, una espiritualidad Hispano-Americana que «medie» (o mejor aún, que haga «ciencia media» o «*scientia conditionata*») entre el dinamismo místico/ascético cristiano y el guaraní<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Luis de Molina, coautor de la «*Ratio Studiorum Jesuita*», la tensión entre libertad y gracia constituye el lugar apropiado para el desarrollo de la «ciencia media» (Molina, 2007, p. 236).

Sería un despropósito considerar que la «mediación» entre ambas espiritualidades fuera simétrica. La balanza siempre estuvo inclinada hacia la cosmovisión cristiana de talante europeo. En concordancia con Meliá, consideramos que «el orden religioso, la base etnográfica del misticismo y la ritualización de la vida, tan propia de los Guaraní, fue aprovechada, aunque orientada hacia manifestaciones y contenidos externamente cristianos» (1997, p. 251). No obstante, también sería un despropósito desconocer que la «libertad reducida» representa una alternativa frente al modo de ser colonial. A nuestro modo de ver, lo relevante de la utopía misionera radica en que no se trató de una «codigofagia espiritual», en la que una espiritualidad fagocita el código de la otra, sino de un intento por hacer vivible lo invivible a partir del entrecruce asimétrico de ambas espiritualidades: un intento de aflojar los nudos de ambos códigos para abrir un lugar de comunicación (Echevarría, 2000, p. 74). De ahí que consideremos que, a pesar de la asimetría, el encuentro propició transformaciones espirituales no sólo en la economía entre lo divino y lo humano, sino también en la economía entre lo humano hispano y lo humano americano. Estas transformaciones son consideradas por los misioneros como «gracia eficaz» en medio de la libertad reducida, en virtud de la cual lo real «media» con lo oportuno. Entre dichas transformaciones está, precisamente, la captación de la «comunidad» como agente primordial de salvación co-operativa<sup>3</sup>.

Cabe indicar que la espiritualidad guaraní comprende lo humano no como una sumatoria de individuos que valen en sí mismos, sino como una comunidad itinerante en perpetua búsqueda de la «Tierra sin mal». Desde esta perspectiva, la comunidad es comprendida como un peregrinaje ascético que hace transitar la tierra natural en su aquí y ahora, hacia una tierra mística en el que se pueda poner en práctica «el buen modo de vivir de los antepasados» (Meliá, 1997, p. 108). La «Tierra sin mal» es la inspiración divina para la ritualización de la vida comunitaria a través de la palabra, la danza y el canto. La práctica de los ritos que se encarnan en la palabra hace que el guaraní llegue a ser auténtico: «si pierde la

---

<sup>3</sup> La «comunidad», en tanto agente primordial de salvación co-operativa, ha servido de inspiración para la formación espiritual de las «Comunidades Eclesiales de Base» (CEB), promovidas en Latinoamérica por la Teología de la Liberación (Casaldáliga y Vigil, 1992, p. 179); y las «Comunidades de paz», promovidas por la Compañía de Jesús en Colombia (Belalcázar, 2011, p. 196). También ha servido de base para el desarrollo de la Teología del Pueblo, liderada por autores como Juan Carlos Scannone (2015, p. 245). Lo relevante es ver que estas distintas perspectivas tematizan lo comunitario no como el punto de llegada de un conglomerado de individuos, como lo entiende el contractualismo occidental, sino como un organismo tensional que funge como el punto de partida de un *ethos* específico.

palabra, si deja de escuchar a los que están por encima de nosotros y si a su vez no se comunica amorosamente con los demás, dejará de ser Guaraní, estará sin palabra-alma, será un des-almado» (Meliá, 1997, p. 163). La búsqueda comunitaria de la «Tierra sin mal» es orientada por los chamanes o profetas: «los verdaderos dirigentes de la danza y los señores del decir son aquellos grandes profetas que nunca dejan ellos mismos de bailar y cantar, haciendo de la danza y del canto el espacio y el tiempo privilegiado de su ser» (1997, p. 119). En síntesis, según Meliá, la espiritualidad guaraní puede ser concebida como «inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por profetas, en búsqueda de la tierra sin mal» (p. 162).

Los misioneros jesuitas desarrollan diversas estrategias para «mediar» entre la espiritualidad guaraní y la cristiana. Consideramos que su mayor logro fue tensionar la «Tierra sin mal» guaraní con el «Reino de Dios» cristiano. Esta tensión permitió comprender la comunidad como un «cuerpo místico» en camino de realización. En este sentido, la comunidad mística funge como un operador barroco que, desde su profundidad infinita, da unidad a las diferentes tensiones propias de la ocasión. Vista de esta manera, la misión comunitaria opera como criterio de verdad de la «ciencia media». Esta ciencia tiene la tarea de, por un lado, discernir las diversas prácticas personales y sociales; y, por otro lado, ejecutar las más óptimas. En este campo de juego, cobran significado «mediaciones» como las siguientes: el aprendizaje de la lengua guaraní; la creación de una gramática y un catecismo en lengua guaraní; la persuasión y negociación respecto de prácticas sociales como la desnudez, la poligamia, el consumo de alcohol, la antropofagia, etc.; la enseñanza de nuevas labores y tecnologías; la introducción del canto y la danza al interior de los rituales comunitarios cristianos; las «parlas» entre chamanes y jesuitas para la toma de decisiones colectivas; el manejo mancomunado de los recursos económicos; entre otras (Rubiani, 2019; Meliá, 2018).

Dado su talante omniabarcante, la concepción de la comunidad, en tanto agente de la espiritualidad, implica prácticas decisivas para la organización económica y política de las «Misiones». Cabe señalar que la comunidad misionera es organizada como una construcción espacial en la que las tareas económicas, ritualizadas de manera muy detallada, giraban en torno al *bien común*: «sin comunidad de bienes, los Guaraní hubieran dejado de ser guaraní» (Meliá, 1997, p. 251). Los misioneros jesuitas comprendieron que «la propiedad privada de los medios de producción estaba en contraste con la conciencia social de los guaraní, y prescindieron de ella» (p. 283). Ya que la principal tarea económica era la agricultura, el desarrollo del bien común consistía en dividir las tierras de

cultivo en tres parcelas: la primera para la comunidad (tierra sagrada); la segunda para el bien propio de la familia (tierra donada); y la tercera para el sustento de las viudas, huérfanos, enfermos y ancianos (tierra solidaria) (Haubert, 1991, p. 214). Los días de la semana, de acuerdo con las necesidades, se dividían en tiempo de trabajo para las tres parcelas; comúnmente, se asignaban tres días a la tierra sagrada; dos a la tierra donada; y uno a la tierra solidaria. Los excedentes de una comunidad misionera eran intercambiados con otras comunidades, conformando así una confederación de comunidades misioneras (Rubiani, 2019).

Respecto de la organización política, cabe decir que la dirección recaía en los jesuitas, quienes se trazaban la misión de orientar la comunidad hacia la conservación, participación y aumento de la comunidad mística y del bien común terrenal. En este aspecto, los misioneros apropian ideas políticas desarrolladas por el pensamiento jesuita de la época (Meliá, 2018), especialmente las ideas de Francisco Suárez (1548-1617), las cuales problematizan tópicos como los siguientes: Dios como único soberano; la comunidad natural como origen del poder político; la comunidad política como mejoramiento de la comunidad natural; el bien común como la misión de las acciones políticas; y el derecho de resistencia de la comunidad como acción política legítima frente al mal uso del poder (Suárez, 1966; 1967; 1971). Ahora bien, los criterios teocráticos y las pautas políticas para la construcción de una comunidad justa se funden con la espiritualización de la vida comunitaria a partir de los bailes, las danzas, los cantos, los trabajos comunitarios, las actividades lúdicas, la catequesis y otros menesteres cívicos, laborales o religiosos (Meliá, 1997, p. 219).

Sintetizando. Las «Misiones», en el teatro del Nuevo Mundo, ponen en obra un experimento espiritual que capta la comunidad como agente co-operador de salvación, emulando la primera comunidad cristiana. La *dynamis* primordial de esta espiritualidad sería, entonces, «contemplativos en la acción comunitaria», pues es en la vida comunitaria en donde la vía mística y la vía ascética se entrecruzan. Desde esta perspectiva, la espiritualidad misionera opera de dos modos: como liberación de la colonia y como libertad reducida. Así, la desrealización del mundo colonial muestra a contraluz la senda de realización del mundo misionero. En el campo de juego abierto por la libertad reducida, la espiritualidad misionera, pese a las asimetrías constatadas, tiende a operar como una «ciencia media» que tensiona dos comprensiones místicas de la comunidad: la «Tierra sin mal» guaraní y el «Reino de Dios en la Tierra» cristiano. «Hacerse comunidad» implicaría, entonces, una espiritualidad mestiza capaz de co-operación para la creación de un bien común cada vez más armónico y salvífico: un modo

de «polifonía barroca, en la que la unión de los elementos prima sobre cada uno de ellos» (Viñuales, 2007, p. 121); una especie de escena teatral en la que la modernidad colonial -centrada en el individuo, la razón abstracta y la propiedad privada- aparecía como un simulacro y, por lo tanto, como una «realidad revocable» (Echevarría, 2000, p. 195).

#### 4. Consideraciones finales

El propósito de este texto era mostrar la espiritualidad jesuita como clave de lectura del Barroco Hispano-Americano. El análisis realizado nos da pie para justificar que la espiritualidad jesuita promueve una «ciencia media» (saber paradójal), que opera dinámicamente tanto en el seno de la tensión primordial entre la vía mística y la vía ascética, como en la tensión de otros dinamismos específicos: fe/obra; gracia/libertad; salvación/corrupción; verdad/engaño; persona/comunidad; entre otros. Este saber se caracteriza porque opera en medio de diversas tensiones, sin llegar a disolverlas o a resolverlas de manera definitiva. De ahí que pueda ser comprendido como un campo de juego para el libre albedrío. Cabe señalar que el abordaje de este saber paradójal por parte de la espiritualidad jesuita muestra contrastes significativos con la espiritualidad de la Reforma y con el *ethos* moderno que sintoniza con ésta.

El saber paradójal propio de la «ciencia media» opera en liza con la «ocasión». En este sentido, hemos tratado de argumentar que el barroco histórico inflexiona la espiritualidad jesuita conforme a la crisis que aqueja al mundo hispano-americano en el siglo XVII. Si bien la crisis opera como lugar común, consideramos que hay diferencias significativas entre la espiritualidad graciana y la misionera. Para Gracián la tarea por excelencia es «hacerse persona» en un «mundo inmundo»; por ello prioriza las tensiones que problematizan la singularidad y la libertad creativa de la persona. Para el Misionero, en cambio, la tarea por excelencia es «hacerse comunidad» en un «Nuevo Mundo»; por ello prioriza, por un lado, la liberación de las condiciones que tienden a ahogar el libre albedrío; y, por otro lado, las tensiones que problematizan la libertad reducida, el bien común y las diferencias culturales de la comunidad. La inspiración mística de ambos modos de espiritualidad barroca está constituida por una divinidad que, aunque no sea vista de manera directa en la oscuridad de la crisis, continúa iluminando lo humano de manera oblicua; una divinidad que a contraluz motiva al libre albedrío a poner en obra dinámicas salvíficas en el seno de la tensión entre «hacerse persona» y «hacerse comunidad».

Para finalizar, cabe problematizar la relación entre la espiritualidad barroca y la crisis del presente. ¿Es significativa una espiritualidad «neobarroca» en un mundo en el que se constata la «muerte de Dios» y las insalvables contradicciones del proyecto moderno? Haciendo recurso de las palabras de Nancy, consideramos que el análisis de la espiritualidad barroca no tiene como fin «ni una destrucción ni una vuelta a lo arcaico» (2008, p. 73); su fin, más bien, consiste en una penetración que nos puede arrojar luz sobre la dinámica del por-venir. De acuerdo con Deleuze, «lo propio del Barroco no es caer en la ilusión o salir de ella, lo propio del Barroco es realizar algo en la ilusión misma, o comunicarle una presencia espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva» (1989, p. 160). 3). En este sentido, consideramos que el saber paradójal que aporta el barroco, al tensionar productivamente el «hacerse persona» y el «hacerse comunidad», promueve una *dynamis* capaz de hacer fecundar tanto la soledad como la solidaridad. En concordancia con Echevarría, consideramos que «el mundo que vacila es el de la modernidad, el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar; que pone la naturaleza-para-el-hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra-humano; que practica la afirmación como destrucción de lo negado» (Echevarría, 2000, p. 14).

## Bibliografía

- BELALCÁZAR, J. (2011). «Las comunidades de paz: formas de acción colectiva en resistencia civil al conflicto armado colombiano». *Entorno Geográfico*, vol. 7-8, 196-208.
- BLANCO, M. (1984). «Oralité et eucharistie (à propos de El Comulgatorio de Gracián)». *Cahiers de Fontenay*, vol. 34, 49-54.
- BUBER, M. (2003). *El eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- CASALDÁLIGA, P. y VIGIL, J. (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Managua: Editorial Envío.
- CEREZO, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Fernando el Católico.
- CERTEAU, M. (2006). *La fabula mística (siglos XVI – XVII)*. Madrid: Siruela.
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- DÍAZ-PLAJA, G. (1983). *El espíritu Barroco*. Barcelona: Crítica.
- EHEVARRÍA, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México, D. F.: Ediciones Era.

- FOUCAULT, M. (1995). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- GARCÍA, J. (2004). «Artificio, una segunda naturaleza». *Conceptos. Revista de investigación graciana*, vol. 1, 13-33.
- GRACIÁN, B. (1993). *Obras Completas. Tomo I y II*. Madrid: Biblioteca Castro Turner.
- HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HAUBERT, M. (1991). *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de hoy.
- HIRAI, H. (2008). «Logoi Spermatikoi and the Concept of Seeds in the Mineralogy and Cosmogony of Paracelsus». *Revue d'histoire des sciences*, vol. 61 (2), 245-264.
- LOYOLA, I. de (1963). *Ejercicios Espirituales*. Cantabria: Sal Terrae.
- (1963). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MARAVALL, J. (1990). *La cultura del Barroco*. Madrid: Ariel.
- MELIÁ, B. (1997). *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- (2018). «Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz». *Antítesis*, vol. 11 (21) 18-38.
- MOLINA, L. D. (2007). *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno.
- PELEGRÍN, B. (1985). *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*. Arles: Actes Sud / Hubert Nyssen.
- PÉREZ, J. (2022). «El ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el Barroco Hispano». *Penamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 78 (300 Extra), 1391-1412.
- RODRÍGUEZ, F. (1993). *La organización retórica de El Comulgatorio de Baltasar Gracián*. Madrid: Anthropos.
- RÖSLER, C. (2010). «De la Vraie Théologie Mystique». *Revue de théologie et philosophie*, vol. 142, 279-300.
- ROSSI, M. (2022). «Barroco novohispano: la fragua de la contraconquista». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 10 (2), 173-189.
- RUBIANI, J. (2019). «Los jesuitas en el Paraguay (1610-1767)». *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales (TSN)*, vol. 7, 155-173.
- RUIZ, A. (1989). *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

- SÁEZ, L. (2018). «Del cosmos al caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35 (1), 51-75.
- (2021). *Tierra y destino*. Barcelona: Herder.
- SAINZ, P. (1961). *Espiritualidad española*. Madrid: Biblioteca del pensamiento actual.
- SCANNONE, J. (2015). «La teología del pueblo y desde el pueblo». *Aportes de Lucio Gera*, vol. XLI (162) 245-261.
- SUÁREZ, F. (1966). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.
- (1967). *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1971). *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- VELASCO, M. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.
- VILLACAÑAS, J. (2011). «El esquema clásico en Gracián. Continuidad y variación». *Eikasía. Revista de Filosofía*, vol. 37, 211-241.
- VILLAMIL, M. (2009). *Valores y derechos humanos, Implicaciones jurídicas y pedagógicas*. Bogotá: Bonaventuriana.
- VILLAMIL, M. Y SOTO, W. (2022a). «El Barroco hispano como espiritualidad alternativa para una época en crisis». *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 78 (300 Extra), 1519-1540. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.016>
- VILLAMIL, M. Y SOTO, W. (2022b). «El Barroco Hispano como una espiritualidad creativa». *Hipogrifo, Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 10 (2), 1519-1540. DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.02.15>
- VIÑUALES, G. (2007). «Misiones jesuíticas de guaraníes (Argentina, Paraguay, Brasil)». *Apuntes*, vol. 20 (1) 108-125.
- WEBER, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Recibido: 10/07/2023

Aceptado: 20/09/2023

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

