

SOBRE EL DISCURSO JESUITA EN TORNO A LA MUERTE
PRESENTE EN LA LIMA DEL SIGLO XVII

Irma Barriga Calle

“...ponderaré cómo todas las muertes repentinas y arrebatadas que han sucedido y suceden cada día son recuerdos que nuestro Señor me da de esta verdad para que tema y me apareje [...] he de sacar temor y aviso, porque será posible venga por mi de modo de muerte arrebatada. Por lo cual he de ponderar mucho que cualquier pecado mortal es merecedor de que me castigue con esta muerte la divina justicia si no hago penitencia...”

(Luis de la Puente S.J., Meditaciones de los Misterios de Nuestra Santa Fe)

Si bien el tema de la muerte es, desde algunos años, predilecto de la historia de las mentalidades, en el caso del Perú recién empieza a ser tratado. La Lima del siglo XVII, abierta al Barroco imperante en Europa, tuvo en la muerte una preocupación fundamental y en la meditación en torno a ella, una constante. La “familiaridad” con la muerte, propia de lo que Ariés denomina “muerte amaestrada” llevaría, en un momento en que se considera la vida terrena como un tránsito a la verdadera, a la necesidad de buscar una “buena muerte”. Este ideal, presente en el nivel de la “muerte vivida”, era promovido a nivel del discurso sobre la muerte que encontramos en la Colonia.

Los llamados “libros de postrimerías” como los de Alejo Venegas (*De la agonía del tránsito de la muerte*, Toledo, 1537) y Pedro de Oña (*Primera parte de las postrimerías del hombre*, Madrid, 1603) eran entonces de lectura obligada. El primero constituye, a decir de Bataillon “*la obra maestra de la literatura ascética española de la época de Carlos V*” (Bataillon 1950: 159). El segundo libro, denso y erudito, asombra encontrarlo en la biblioteca de un curaca colonial: don Pedro Milachamy (Hampe 1989 A). La emblemática a su vez, ocupará un sitio importante en el discurso sobre la muerte, y tendrá gran influencia en el arte de la época.

Al revisar los textos que tratan el tema, sin embargo, los autores jesuitas pronto imponen su presencia. No es que éstos tengan una visión singular, discordante con respecto a la del resto de la sociedad, pero ésta se enmarca en un corpus unitario y coherente como el de los novísimos (Muerte, juicio, infierno y gloria). De otro lado, colocan el acento en algunos aspectos que vale la pena resaltar, y que tendrán gran influjo en la cultura del Barroco y en lo que se ha dado en llamar “modelo de la muerte barroca”. De ahí el énfasis que pondremos en ellos, principalmente en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola (Roma, 1548). Luego veremos dos obras, una de Luis de La Puente S. J. y otra de Juan Eusebio Nieremberg S. J., que se sabe alcanzaron gran difusión en las bibliotecas coloniales. No quiere decir, sin embargo, que sean las únicas obras jesuitas de importancia que abordan el tema. Existen muchas más, como *De arte bene moriendi*, *Opera Omnia* del Cardenal Bellarmino, pero escogimos las mencionadas por el reconocido influjo que tuvieron en el Perú. De otro lado, sería necesario complementar la información con la que nos brindan los sermones, lo que haremos en otra ocasión.

El interés por el discurso sobre la muerte no debe hacer perder de vista sin embargo, que la historia de la muerte es principalmente la historia de los silencios y, que puede haber en ocasiones una gran distancia entre lo que los libros puedan decir y propugnar (máxime si se trata de literatura religiosa), y lo efectivamente sentido y pensado por la gente del común, pues este tipo de discurso suele alejarse de la realidad media, y apelar a la dramatización, como bien resalta Vovelle (Vovelle 1985: 47).

Conviene hacer una aclaración previa. El trabajo con este tipo de fuente resulta de por sí bastante complicado y no carente de cierto sesgo. Como se trata de libros de devoción, los editores, comentaristas e incluso traductores consideran en muchas ocasiones que pueden “clarificar” mejor el texto, que

pueden “alumbrarlo” con las sentencias o textos que les parezca vengan al caso, o que puedan llamar mejor al sentimiento, necesario para adentrarse en las cosas de la religión, y sobre todo en los temas de postrimerías. Esto complica el panorama para el investigador que quiere ver influjos posibles, o el origen de determinado aspecto del pensamiento del autor. Se puede encontrar con flagrantes anacronismos, como el caso de Fray Luis de Granada, que en su traducción de la *Imitación de Cristo*, hace decir a Kempis (1379-1471) en relación al juicio final “*más te estimara el desprecio de las riquezas que el tesoro de las Indias*”. Ya en el Prólogo había señalado: “*quité lo superfluo, añadí lo falto*” (Kempis 1989: 10). Asimismo, ‘El Cartujano señala antes de comenzar sus *Meditationes Vitae Christi*, que cuando no sabe qué es lo que con detalle pasó o se dijo en determinada situación, para que “*fagan en ti mayor impresión assi te los contaré como acaescieron como se puede piadosamente creer auer acaescido*” (Sajonia 1551: VII), y que en ocasiones en que no hay pruebas de lo que dice, y que ahí donde dice se hizo y se dijo ésto, debiera leerse que él piensa que se dijo y se hizo tal cosa. A su vez, el intérprete, Fray Ambrosio Montesinos declara que se tomará unas licencias, sin traicionar la intención del autor. Si tomamos en cuenta que antes de la imprenta, e incluso en los primeros tiempos de ésta se consideraba era del autor lo que alguien señalaba que lo era, sin mayor crítica, y que de la primera edición, hecha en estas condiciones, solían hacerse otras, años después, que en ocasiones no respetaban el original, o que no eran bien traducidas, tendremos una idea de la dificultad que el trabajar con éstos textos implica. No obstante, a pesar de las dificultades señaladas, y de las salvedades hechas, es necesario trabajar este tipo de textos, con el cuidado debido, pues nos permitirán conocer mejor la mentalidad de la época en que fueron creados, y también de aquellas que aceptaron su discurso como válido.

2. SAN IGNACIO DE LOYOLA Y LOS JESUITAS

Sobre la muerte se ha dicho, desde que el hombre es hombre, cosas más o menos parecidas. Se ha hablado de la certeza de la muerte, de su imposibilidad de ser precedida, de la fragilidad de la vida, etc., y ha dado lugar a un sinnúmero de ideas en torno a la vida de ultratumba. Al interior del mundo cristiano, se crearon una serie de tópicos, que serían repetidos a lo largo del tiempo. Sin embargo, el que en determinados momentos o épocas se incida más en algunos aspectos que en otros, resulta significativo de los que esa sociedad o sociedades privilegian, del sentido que dan a su existencia, de la expectativa de felicidad que tienen, del lugar que ocupa el individuo en la

colectividad, etc. Así, la “*muerte sufrida*” incidirá indefectiblemente en el “*discurso*” (tanto voluntario como involuntario) que esta sociedad tenga, y en lo que se ha denominado, no sin cierta paradoja la “*muerte vivida*”.

Si en esta ocasión incidiremos en el discurso jesuita no necesariamente elaborado en el siglo XVII (los *Ejercicios* son de hecho del siglo anterior) sino presente en esta centuria, no es porque éste sea absolutamente singular, pues de hecho los franciscanos hablan de modo más o menos parecido en relación a la muerte, sino porque este discurso fue quizás más coherentemente elaborado de acuerdo a los fines que se deseaban conseguir, y por la capacidad de influir que tuvo la Compañía de Jesús al conjunto de la sociedad, por el poder que ejerció sobre las conciencias y el método de oración que privilegió.

2.1 *Antecedentes*

El cristianismo hizo de la historia del hombre una historia de salvación. Si bien textos del Antiguo Testamento como Macabeos 7, 22-24 y Daniel 12, 1-4 insinuaban un nuevo sentido a otorgarse a la muerte, será el nacimiento y muerte de Cristo los que abran el camino al cielo, clausurado por el pecado de los primeros padres. Así, el que moría resucitaría como El, y gozaría de la gloria eterna. Por lo tanto, la muerte era deseable, y los deudos participaban contentos (Maertens s/f: 115) en el sencillo ritual que constituía el funeral, pues a pesar de que se sentía dolor por la pérdida y por los padecimientos del agonizante, éste llegaría al cielo. Había pues una confianza absoluta en la salvación, que se puso en evidencia en los estudios de los primitivos cementerios cristianos (Boulet 1952).

Poco a poco se fue perdiendo esta confianza. Por un lado se pensaba que siendo el hombre pecador, la muerte debía ser el inicio de una serie de sufrimientos para que el alma se hiciera merecedora de la salvación. En este punto las *Confesiones* de San Agustín brindan un testimonio interesante. Por otro lado, en la evangelización de los paganos se apeló al temor, poniéndose énfasis en lo terrible del juicio y las penas del infierno. Además, inevitablemente hubo combinación del cristianismo con elementos materialistas y paganos provenientes de los pueblos convertidos, y rezagos mágico-religiosos se dejaron sentir en lo relativo a la muerte.

El ritual se hizo más complejo (Maertens s/f: 108), y los muertos

provocaron temor, por lo que los cementerios quedaban en lugares alejados pues se pensaba que podían hacer daño a los vivos. Sólo es en el período carolingio cuando los difuntos son enterrados alrededor de las iglesias y los cementerios pasan a ser lugares de reunión, no obstante las prohibiciones de la Iglesia. Se daba entonces la convivencia con los muertos y la familiaridad con respecto a la muerte propia de una “*concepción colectiva del destino*” que veía a ésta con naturalidad. Es lo que Ariés denomina “*muerte amaestrada*”, que habría durado en Occidente aproximadamente mil años, pues las actitudes ante la muerte se inscriben en lo que Braudel llamó *larga duración* (Ariés 1982: 96). Desde el siglo XII y hasta el XVII por lo menos, se impondrá indudablemente la “*lectura cristiana sobre la muerte*” (Vovelle 1985: 115).

Hacia el siglo XIII se tomará conciencia de la “*muerte propia*” y se irá cimentando la idea del purgatorio como instancia intermedia entre el cielo y el infierno, como lugar de paso casi obligado dada la condición pecadora del hombre. De otro lado, se ha ido tomando gusto a la vida, por lo que cuesta admitir la muerte y la corrupción de la carne. Así es como los *contemptu mundi* encuentran amplia acogida. Con su pesimismo y horror por lo que es el hombre dan cuenta de un apego a lo material tan acusado, que los lleva a dudar de la belleza por el hecho de ser perecedera.

En el siglo XIV, signado por la peste, carestía, hambruna y recesión, el sentido macabro otorgado a la muerte se acentuará. El género de la *danza de la muerte* tuvo gran difusión, al igual que el llamado *triumfo de la muerte* y el *ars moriendi*, destinado a preparar para una buena muerte. Este pone énfasis en el último momento como el decisivo para la salvación, pues resalta la lucha que en los últimos instantes libraría el agonizante con el demonio, que quiere ganar su alma. Las obras entonces pierden importancia, pues de lo que se trata es saber cómo ganar la batalla final.

Dentro de las obras destinadas a preparar al cristiano para el último trance destaca la *Preparación para la muerte* (Friburgo, 1533) de Erasmo de Rotterdam y la *Agonía del tránsito de la muerte* (Toledo, 1537) de Alejo Venegas, estrechamente vinculada a la anterior, así su autor no lo reconociera. Estas ponen el acento en la responsabilidad humana para la consecución del premio de la vida eterna y dejan entrever un sentimiento sereno ante la muerte, como lo hiciera también Hans Holbein en su *Danza de la muerte* (Lyon, 1538) –tanto en la Introducción como en los grabados– y Jorge Manrique, el siglo anterior, con las *Coplas a la muerte de su Padre*.

Como bien resalta Ariés, los *ars moriendi* y tratados de espiritualidad de los siglos XVI y XVII entienden que la persona debe tomar la vida como una permanente meditación sobre la muerte, no siendo tan importante el momento mismo de ésta, como el haber tenido toda una “*vida dominada por el pensamiento de la muerte*” (Ariés 1987: 252). Esto sería válido tanto entre los tratadistas católicos como entre los protestantes. En todo ésto, las “técnicas” a utilizar serían las ignacianas.

Así, en este reflujo del patetismo medieval ante la muerte, las tumbas del período presentan la muerte similar a un sueño reparador. A decir de Mále, los prelados romanos hablaban de la muerte en el siglo XV, como lo hicieron los filósofos griegos (Mále 1985: 187).

Esta relativa confianza en la salvación, que daba lugar a una cierta tranquilidad ante la muerte, se perderá pronto, en el siglo XVII. Nuevamente había que apelar al temor a la condenación y al sentimiento. En este punto, la obra de la Compañía de Jesús fue de trascendencia.

No obstante, habrá matices divergentes (aunque complementarios) entre la primera generación de jesuitas, y la segunda.

La primera, encabezada por el propio San Ignacio y sus *Ejercicios Espirituales* (Roma, 1548), tiene un sentimiento sereno ante la muerte (lo cual no implicaría que no existiera el temor, pues como señala Vovelle, es difícil pensar que la muerte no lo produjera, en mayor o menor grado) que se encuentra por ejemplo en la *Historia Evangelicae Imagines* (1593) de Jerónimo Nadal, jesuita muy cercano a San Ignacio, del grupo primigenio, que fue hecha a pedido de éste, para la catequización y la formación de los jóvenes jesuitas. Muestra, en los grabados que tocan el tema de la muerte, un sentido racional, equilibrado. Ni siquiera en el grabado alusivo al Juicio Final se ve el patetismo y teatralidad posteriores. Los grabados de esta obra, realizados por los hermanos Wierix, los Collaert y Carot de Mallery, fueron hechos en base a los dibujos de Martin de Vos y los italianos Fiammeri y Passeri, y tuvieron una gran calidad, lo cual, aunado a la autoridad que emanaba de la figura de Nadal, hizo que se consultaran abundantemente.

En la segunda generación en cambio, en la que destacan personalidades como la de Luis de La Puente, se subrayará los aspectos desagradables de la muerte y lo que de angustiante tiene, acentuándose la relación entre ésta y los castigos del infierno, claramente explícitos.

En ésto parece tener que ver con la sensibilidad de la sociedad que en su conjunto tendía al dramatismo por un lado, que permite entender la prédica de un San Ignacio, claramente perceptivo del funcionamiento de la psicología humana, que señala la necesidad de apelar al temor o al amor para la conversión, dependiendo de la individualidad del receptor del mensaje. Evidentemente este tipo de prédica acentúa el dramatismo, y la teatralidad y sentimiento exagerado de la sociedad a su vez incidirán en que ésta sea aún más intensa.

Pues bien, en el Perú colonial, a pesar de que libros como los de Alejo Venegas y Pedro de Medina (que sigue planteamientos más o menos similares) tuvieron destacado lugar en las bibliotecas, serían las obras de autores como Luis de la Puente S. J. y Juan Eusebio Nieremberg S. J. las que contribuyeron a forjar la espiritualidad en torno a la muerte.

Los jesuitas promovieron el tema de la muerte como lo hizo en general la cultura del Barroco, y como ésta, "*cultura de la imagen sensible*" (Maravall 1975), comprendieron que lo visual llama a la afectividad, y enfatizaron el rol de la imagen para la evangelización. De hecho San Ignacio, con su *composición de lugar* ha sido considerado un propulsor de la "*sensibilidad óptica*" (Gállego 1984: 84). Así, se puede entender la amplia difusión de su imagen de la muerte, no sólo a través de la palabra, sino también de la pintura, estrechamente vinculada a la prédica y a la vida cotidiana. Predica que por otro lado, no era muy diferente en el caso de las otras órdenes religiosas, que como los franciscanos apelaban también a la imagen.

Los jesuitas habrían contribuido a la difusión del cráneo como instrumento de piedad, a decir de Male. De hecho, la recomendación de meditar sobre la muerte con la muerte delante (la calavera) era seguida por muchos, incluso por los indígenas.¹ Se yerguen como la orden que más fomentó la cultura simbólica (Gállego 1984: 181), tienen numerosos emblemistas entre sus miembros e influyen grandemente en los artistas² por intermedio de tratadistas propios o ajenos como Francisco Pacheco que a través de su *Arte de la Pintura* fija símbolos y marca las pautas que la pintura del Siglo de Oro

1. En comunicación personal, Juan Carlos Estenssoro señaló haber encontrado repetidas veces pruebas de la meditación sobre la muerte ante una calavera, de parte de indígenas.

2. Será el caso de Rubens y Bernini, por ejemplo, dos de los mejores exponentes del Barroco.

seguirá. Este pasó a ser de consulta obligada para los artistas de la época, y usaba como referencia, entre otros jesuitas, a Jerónimo Nadal S. J. y su *Evangelicae Historiae Imagines*.

Siendo múltiples las vías por las cuales la imagen de la muerte se propala, no queda más que concluir que la sensibilidad en torno a ella tiene mucho que ver con el descubrimiento e intensificación de lo que Ariés llama la “*muerte propia*”. Si hay tanta preocupación por el tema de la muerte es, evidentemente, porque se ha aprendido a amar la vida. Veamos entonces, cuál era la idea de la muerte presente en los textos jesuíticos que encontramos en la Lima del siglo XVII.

2.2 *Los Ejercicios Espirituales*

La influencia de la obra de Ignacio de Loyola en el arte del siglo XVII ha sido resaltada por estudiosos como Mále, Gállego, Sebastián, etc. Asimismo se ha discutido abundantemente sobre la posibilidad de considerar a la Compañía de Jesús como inextricablemente ligada a la creación y difusión del Barroco.³ Sólo queremos incidir en la diferencia que establece Gállego para lo que fue la primera generación de jesuitas y la segunda. Mientras la primera estaría imbuída de un auténtico y profundo espíritu reformista y en lo artístico ligada a la elegancia manierista, la segunda sería mucho más efectista que convincente (Gállego 1984: 6). En torno al tema de la muerte también se percibe ésto.

En este punto conviene incidir en cómo no fueron los jesuitas los únicos que trataron los temas apelando a la *contemplación* de la historia evangélica para su mejor aprehensión. No fue el santo de Loyola el primero ni el único que apeló a la necesidad de *ver* con los ojos del alma la vida de Cristo, su sufrimiento y penurias. En la *humanización* de la historia sagrada habrían tenido mucho que ver personalidades como las de Bernardo de Claraval y Francisco de Asís, por ejemplo. Asimismo la obra del *Doctor Seráfico* que ya en el siglo XIII aludía a que se debía *contemplar* como si se estuviera presente, las escenas de la Pasión (San Buenaventura 1945, tomo II, *Medi-*

3. Sólo para citar algunos de los autores más destacados: Gállego, Julián *Visión y Símbolos de la Pintura Española del Siglo de Oro*; Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco*; Camón Aznar, *La iconografía del arte trentino*, etc.

taciones de la Pasión: 767). Igualmente la *devotio moderna* puso énfasis en la ternura que debía provocar la contemplación de la vida, pasión y muerte y en la *Imitación de Cristo*, tal y como Tomás de Kempis lo hizo en su famoso libro, uno de los más queridos de San Ignacio. Pero, los casos más evidentes de influjo parecieran ser las *Meditationes Vitae Christi* de Ludolfo de Sajonia, cartujo del siglo XIV que apela a los “cuatro sesos: literal, alegórico, moral y anagógico”, aludiendo muy claramente a la utilización de los distintos sentidos, para mejor lograr la presentificación y la devoción, y Jacobo de Cordone, franciscano autor de las *Meditationes Vitae Christi* que por mucho tiempo se pensaron fueron de San Buenaventura (San Buenaventura 1945: tomo II, pág. 737, Estudio Preliminar a las *Meditaciones de la Pasión*). Se podría decir entonces, que en cierto modo la “composición de lugar ignaciana” fue el resultado de un proceso iniciado siglos antes, y que coincide con el cambio de sensibilidad que se empezaría a dar en torno a la muerte y a la vida, aproximadamente hacia el siglo XIII, que llevaría poco a poco al reconocimiento de lo que Ariés ha llamado la “muerte propia”.

Los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola marcaron un hito en la espiritualidad religiosa y en la sensibilidad en general.⁴ La difusión que éstos alcanzaron fue enorme. Paulo V confirió indulgencia plenaria a aquellos religiosos que los hicieran por diez días, y Alejandro VII a quien los llevara a cabo en casas de la Compañía de Jesús, por lo menos durante ocho días (García 1908: 6).

Los *Ejercicios Espirituales* no presentaban originalmente meditación sobre la muerte. Sin embargo, aún en vida de San Ignacio sus comentaristas la añadieron al final de la primera semana, dedicada a “consideración y contemplación de los pecados” y después de la consideración sobre el infierno.

Para el autor entonces, el tema no mereció una especial dedicación; la muerte no concitaba preocupación en él. No le temía, lo cual está evidentemente en relación a su condición de santidad. Se da un sentimiento sosegado. La muerte es una realidad que la experiencia demostraba ineludible por lo que

4. Para el presente trabajo hemos consultado dos ediciones: la Autógrafa, y una realizada por la Biblioteca del Apostolado de la Prensa, con explicaciones del P. Ramón García, en una Edición corregida y aumentada por el P. Vicente Agusti S. J., Madrid, 1908. La primera será citada como *Ejercicios Espirituales*, y la segunda bajo el nombre de García, Ramón.

no se trataba tanto de “prepararse” para ella, sino de cumplir con la finalidad que la divinidad asignó al hombre, cual era: “*alabar, hacer referencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima*” (*Ejercicios Espirituales*: Núm. 23).

La vida eterna parece así ganarse por añadidura. Todo en la tierra lo creó Dios para que el hombre consiguiera este fin (*Ejercicios Espirituales*: Núm. 23). Todo fue hecho para él, y dependía del hombre usarlo correctamente. No por esto se consideraría el centro del mundo pues era medio y no fin. Debía hacerse indiferente a las cosas (por lo tanto hay el reconocimiento implícito de que su natural tendencia podría llevarlo hacia lo contrario), lo cual era, de algún modo, hacerse señor de todas ellas, colocarse en una posición superior.

No se trataba de llevar una vida contemplativa (sólo para la realización de los *Ejercicios* había que apartarse “*de muchos amigos y conocidos*” y de toda solicitud terrena), sino de comprometerse con la vida terrenal, porque serán las obras que se realicen en este mundo las que decidirán finalmente la salvación o la condenación eternas. De ahí el compromiso jesuita con todos los ámbitos de la sociedad.

Se debía actuar correctamente teniendo siempre presente el sacrificio de Cristo, expresión del amor divino. Si esto no fuera suficiente, el temor a la condenación siempre latente debía salir a relucir. Para ello, imaginar los horrores del infierno con detenimiento y aplicación de los sentidos constituiría un ejercicio indispensable. Se trata de la denominada “*composición de lugar*”, que no debe tomar más de dos o tres minutos. Así, a decir de San Ignacio:

“...El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El 2^o, oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

El 3^o, oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El 4^o, gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

5^o, tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas”.

(*Ejercicios Espirituales*: Núms. 66-70)

Para mejor llevar a cabo los Ejercicios San Ignacio establecía algunas “adiciones”, una de las cuales era:

“...no querer pensar en cosas de placer ni alegría como de gloria, resurrección etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mi quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio”. (*Ejercicios Espirituales*: Núm. 78).

Había que estar a oscuras todo lo que se pudiera, no mirar a nadie si no fuera estrictamente necesario, no reír y hacer penitencia (tanto interna como externa, incluyendo esta última el castigo corporal), pues el hombre era poca cosa (*Ejercicios Espirituales*: Núm. 79). No se trataba ya de la visión optimista del mundo propia del Renacimiento (no en vano se estaba dando la Reforma), pero tampoco se trataba, todavía, de la propiamente barroca. De otro lado, únicamente se ha hablado de la primera semana de ejercicios,⁵ y en las siguientes tres se podía percibir un tono distinto, menos dramático.

El éxito de los *Ejercicios* radica en que esta primera semana se realice adecuadamente. Si el Principio y Fundamento ha quedado claro, a la vez que la conciencia de lo que es el hombre, si se ha roto con la alienación en la cual vive éste (Morales Basadre 1990: 86) confundiendo los medios con fines, se puede empezar por establecer las verdades fundamentales del cristianismo. Sería como partir de cero, con una persona abierta a aceptar lo que venga, luego de haber superado el conflicto interior.

Esto da cuenta de un magnífico conocimiento de la psicología humana de parte de Ignacio de Loyola, producto de su propio proceso de análisis y conocimiento interior que tuvo en Manresa. Incluso ha señalado Eduardo Montagne (Montagne: 1990: 59-66) la hipótesis de que podría haber aprehendido la existencia de los tres niveles del psiquismo. Con una relectura del Núm. 32 de los *Ejercicios* sugiere que los dos pensamientos que “*vienen de fuera*” a los que hace alusión el autor, podrían venir de fuera del mundo consciente (es decir del “yo”), y ser el “*ello*” y el “*super yo*”. San Ignacio

5. Lo del tiempo para cada ejercicio es totalmente relativo a la individualidad y características del sujeto que los lleva a cabo, pues se es plenamente consciente de las enormes diferencias entre los hombres.

habría descubierto, pues, el conflicto en la persona (conflicto que por otra parte él mismo vivió –que casi lo llevó al suicidio– y que sabía debía vivir quien llevara a cabo los *Ejercicios*), y que la solución de éste llevaría a descubrir la similitud entre la voluntad de Dios y la propia (Montagne 1990: 61).

Para la realización de los *Ejercicios* se tenía un guía; para el resto del tiempo existía la figura del confesor, suerte de consejero espiritual ante el cual se podía acudir frente a cualquier duda.

Si pensamos que los jesuitas eran los que más fomentaban la frecuencia de las confesiones, que realizaban misiones urbanas, y que por su flexibilidad eran muy solicitados, podrá tenerse una idea de cómo su visión del tema de la muerte se afincó en el alma colonial. Su adaptabilidad a las características de las personas y de los grupos humanos, su conocimiento y aprehensión del mundo del otro hizo posible que incidieran en el “*temor*” o en el “*amor*” para llamar a conversión, de acuerdo a quién era el receptor. En esto, la iconografía parece indicar que hubo la preferencia de apelar al temor principalmente en las zonas de predominante población indígena.

2.3 *Luis de la Puente S. J. y las “Meditaciones Espirituales”*

Las *Meditaciones Espirituales* de Luis de la Puente S. J. (1554-1624), a pesar de basarse en la obra del santo de Loyola, presentan un cariz distinto. Obra indispensable para las personas piadosas, acompañaba obligadamente a quienes ingresaban a la Compañía de Jesús,⁶ y constituirá base primordial para la imagen que de la muerte tendrá el Barroco.

Aquí sí, el lugar que el tema ocupa es preponderante. El autor acentúa todo aquello que contribuya a crear un clima de temor frente a la muerte, que debe llevar al hombre a modificar su vida y a aborrecer el pecado (Puente 1953: tomo I, 107-108).

La meditación número siete y la número ocho están dedicadas a la muerte y las siguientes hasta la decimoséptima inclusive, a temas anexos: lo que sucede al cuerpo después de la defunción, el juicio particular y universal,

6. Sabemos que aún en el presente siglo se usa para la formación de los jesuitas.

de la necesidad de meditar sobre ella, de las penas del infierno, etc. La trigésimo sexta es la relativa al Purgatorio.

Examina las características de la muerte: es cierta, inexorable, única, definitiva, e incierta en cuanto a sus circunstancias (Puente 1953: 107-109). La muerte repentina se yergue como una amenaza latente que brinda una tremenda inseguridad⁷ pues hay la “*mala muerte*” y la “*buena muerte*”, ambas definitivas. El énfasis es puesto en la necesidad de que Dios sea bondadoso, magnánimo, por ejemplo permitiendo que fallezcamos en el momento adecuado para salvarnos. La imagen del Dios justiciero e implacable sería la dominante. No se confiaría ya casi en las propias fuerzas para ganar el cielo. La vida terrena es un mero tránsito a la otra, que es la que debe interesar. En ella se juega el hombre el destino final, pero pareciera que consigue la salvación si renuncia a lo terrenal. No se ve ya el acento que San Ignacio ponía en la acción, en las obras como uno de los medios para servir y alabar a Dios, junto con el corazón y la palabra.

Se da un sentimiento ambivalente: por un lado se teme a la muerte y por otro se la desea. Se ve la manera de anticiparla en vida, convirtiendo a ésta en una “*imitación de la muerte*” al vivir con pobreza, renunciar a los placeres de los sentidos y hacer gala de una obediencia que anule la propia voluntad (Puente 1953: 136). Esto por otra parte, ya era remarcado por otros tratados, especialmente la *Imitación de Cristo*, al igual que la idea del desengaño (“*Deja las cosas temporales y busca las eternas. ¿Qué es todo lo temporal sino engañoso?*”). Todo se corrompe, nada es lo que parece ser. Inclusive la riqueza y la honra se ven trastocados con la muerte, que es la gran igualadora. El sentimiento pesimista ha reaparecido. En el fondo se trata de una honda melancolía y de un apego (aunque contrario a la voluntad) a lo material.⁸ Se habla con tristeza del olvido de que serán objeto los muertos, inclusive aquellos que lograron la gloria terrena. Una vez fallecidos serán dejados pronto por sus parientes para que otros los amortajen, deseando que este trance se cumpla lo más rápidamente posible, para sentirse liberados.

7. Puede ser el castigo de un pecado mortal, por lo que se debe estar presto a hacer penitencia para aplacar la ira divina. *Ibid.*, pág. 110.

8. Lo curioso es que hasta el alma se le da forma corpórea, y se le imagina como una niña o niño, saliendo del cuerpo al momento de la muerte.

La Puente se dedica a describir el cadáver, considerando que uno debe ver con la vista de la imaginación (el concepto de composición de lugar ignaciano está latente) todo lo relativo a ello. Así, éste quedaría “*descolorido y desfigurado, horrible, yerto, helado y hediondo...*”, señalando luego cómo es llevado a sepultar el cuerpo, incidiendo nuevamente en la soledad y rápido olvido de que es preso el cadáver (Puente 1953: 136). Aquí nuevamente pensamos en Kempis cuando éste dice

“No confíes en amigos ni en vecinos, ni dilates tu salud al porvenir, porque más presto que piensas, serás olvidado. Mejor es ahora con tiempo hacer algún bien ante ti, que esperar en el cuidado de otros [...] ¿Quién se acordará y quién rogará por ti después de muerto?”

(Kempis 1989: 78)⁹

Nos parecen bastante ilustrativas estas referencias, del sentimiento de familia y del individualismo que se tiende a acentuar, esta desconfianza en relación a lo que los vivos pueden o quieren hacer por sus muertos. Ni siquiera parece tenerse mayor confianza en los sufragios.

De La Puente incide pues, constantemente, en lo desagradable. No se piensa más en la muerte como una posibilidad de reposo, de descanso, debido al temor al juicio. Hasta los santos temieron la sentencia, irrevocable y para la eternidad.

Todo esto se vería intensificado por la acción del demonio, que presiona al moribundo con sus tentaciones, bastando una duda en el momento decisivo, para la condenación. Por lo tanto, uno debe vivir listo para rendir cuentas en cualquier instante recordando el infierno como “una cárcel perpetua” (Puente 1953: 183) un “*lugar estrechísimo*”, subterráneo, “*oscuro y lleno de tinieblas*”, “*destempladísimo, con calores excesivos*”, “*hediondísimo*” y sobre todo “*cerrado por todas partes con cerraduras eternas*” (Puente 1953: 188).

9. Hemos revisado dos versiones de la obra de Kempis, una traducida por Fray Luis de Granada, y ya mencionada, y otra traducida por el V. P. Juan Eusebio Nieremberg S. J., cuya edición de 1660 fue la más difundida. Ambas no son iguales, hasta la ordenación de los temas es diferente, y puede verse un ligero matiz más dramático en la de Nieremberg, nos parece. Entonces, hasta esta obra tan indispensable en la época, fue vista a través de ojos jesuitas.

Sin embargo el peor infierno era estar en pecado. Se insiste en el castigo divino, en tener que cumplir las normas para no sufrir eternamente después. Se describe las penas para cada uno de los pecados capitales y el sufrimiento en el Purgatorio, en donde el “*fuego es el mismo que el del infierno*” (Puente 1953: 315).

La meditación undécima está orientada a crear la conciencia de ser el hombre polvo y de estar destinado a volver a él. Para recordarlo se recomienda tener cerca muertos y calaveras, lo cual tendría muchísima importancia en la época e influiría grandemente en el arte. Es la idea de la vánitas, inspirada en el *Eclesiastés*, ya presente en el Medioevo. La noción de madre naturaleza, pródiga y beneficosa que el siglo anterior revalorizó, vuelve a quedar atrás. También la serenidad ante la muerte, que es vista con desconsuelo.

2.4 Juan Eusebio Nieremberg S. J. y la “*Diferencia entre lo temporal y lo eterno*”

Otra obra jesuita que nos interesa es *Diferencia entre lo temporal y eterno y crisol de desengaños* (1640), del Padre Juan Eusebio Nieremberg S. J. (1595-1658). Sabemos por Mesa y Gisbert que circulaba al igual que los libros de emblemas y los *ars moriendi* en la segunda mitad del siglo XVII en la zona del Cuzco (Mesa/Gisbert 1982: t. 1, 296), y que por supuesto también lo hizo en la capital del virreinato. Incluso presentaba grabados ilustrativos, lo cual, creemos, acentúa su importancia, pues los grabados indudablemente señalan cómo era interpretado el texto.

El autor, de prolífica obra, fue a decir de Menéndez y Pelayo “*el más notable, si no el más popular de los ascéticos jesuitas*”, y es aún insuficientemente estudiado.

Frente a La Puente, que usa constantemente citas bíblicas, Nieremberg cita a Aristóteles, Boecio, Plotino, Platón, Padres de la Iglesia, etc. Incide en la importancia de meditar en la eternidad quizás más que sobre la propia muerte.

El “*temor santo de la eternidad*” debe hacer de contrapeso a lo terrenal, porque espera la gloria, o la condenación eterna. En este sentido le llama la atención que el hombre no se ocupe de su salvación. Pareciera ser que más racional que emotivo. Le preocupa la duración, la temporalidad, más

que las mismas circunstancias de la muerte, pues la vida es muy precaria y casi cualquier cosa puede acabar con ella,¹⁰ que es como un puente estrecho cuyo último tramo, el más pelagroso y angosto, lo constituye la muerte.¹¹

La naturaleza es como un libro por descifrar¹² y los bienes temporales constituyen únicamente un resplandor de los eternos (que se prometen como premio en la eternidad). Tienen sólo apariencia pero son más frágiles que el vidrio, siendo lo realmente valioso lo inmutable, lo verdadero. Su neoplatonismo queda plenamente manifiesto. Lo temporal es despreciable por engañoso. En este sentido, lo es el cuerpo humano, corruptible, pero también el alma, y aún más ésta, por los pecados que el sujeto comete. Lleva a cabo interesantes descripciones de cómo se vería el alma en pecado venial: como una niña, flaca, sucia y enferma (Nieremberg s/f.: 280). Esta imagen del alma como niña también se observa en el *Pía Desideria* de Hugo Hermann S. J. (1588-1626), obra conocida en el Perú a través de la traducción de Pedro de Salas, *Afectos divinos con emblemas sagrados* (Valladolid, 1638). Esta obra resulta interesante por la sensualidad que revela en sus alegorías y por ser la evidente inspiración de ciclos pictóricos como los de la celda del Padre Salamanca en La Merced, Cuzco, el claustro conventual de Santa Catalina en Arequipa, parroquias de San Pedro y Checacupe en el Cuzco, etc. Sería a su vez, una “*adaptación española*” de la obra de Otto Vaenius publicada en Amberes, en 1615 (Gállego 1984: 104).

10. Nieremberg señala: “*todas las cosas son de temer*» pero «*la razón destierra el miedo en los que son prudentes*”. También: “*El morir está en dejar el alma el cuerpo. que con cosas bien flacas sucede...*” Nieremberg, Juan Eusebio, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños*, Madrid, Biblioteca del Apostolado, Segunda serie, tomo I, s/f. pág. 270.

11. Recordar el “*paso por la puerta estrecha*” mencionado por Mircea Eliade para aludir a los ritos de transición. (Existencia humana y vida santificada, en: Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.

12. En su *Oculto filosofía de la sympatía y antipatía de las cosas. Artificio de la naturaleza y Noticia Moral del Mundo*, Barcelona, 1645, queda ésto muy claro. Ver para este punto Gállego, Julián, op. cit.

A pesar de que el hombre debe llevar una vida llena de “*peligros, injurias, daños y enfermedades*”,¹³ habría atenuantes para conseguir la “*seguridad ante la muerte*”.

“...la buena conciencia, la esperanza de la gloria, la conformidad con la voluntad divina, la imitación y ejemplo de Jesucristo. Con estas cuatro cosas tendrán mérito en la vida y seguridad en la muerte: y en la vida y muerte consuelo, y en la eternidad premio” (Nieremberg *s/f*: 270).

No obstante, el pesimismo es evidente. Se debe pensar que no sufrimos todo lo que merecemos, debiendo aprender de Cristo que no debía nada y pagó. La brevedad de la vida no debe preocupar pues puede ser un alivio (menciona a San Agustín para quien morir es dejar una carga), pero sí debe hacerlo la posibilidad de la condenación eterna. Esta idea de la muerte como mal menor en cierto modo está implícita en San Ignacio, cuando menciona a los condenados en el infierno, que ni siquiera pueden tener el consuelo de morir y de que así sus tormentos concluyan.

Lo fundamental de la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* es precisamente lo que el título señala, para que no haya confusión posible. Los bienes terrenales son despreciables por “*pequeños*”, “*mudables*”, “*caducos*” y sobre todo por ser medios y no fin. En sí mismos, los medios no son despreciables (hasta Dios hizo que se convirtiera su Hijo en medio para redimir al hombre), pero debemos alejarlos de nosotros pues distraen de lo realmente importante (Nieremberg: 448).

De otro lado, la muerte ya está implícita en la vida (cita a Zacarías para quien la vida es “*sombra de la muerte*”), por la sucesión, la continuidad del tiempo: muere un estado para nacer otro. Nuevamente la preocupación por lo que fluye, por lo cambiante, por el movimiento y la temporalidad. Algo no puede ser realmente, si no es inmutable, eterno.

Al referirse a lo que es la eternidad hace hablar a Boecio para quien es: “*total y perfecta posesión de bienes en una vida que nunca se ha de aca-*

13. Hasta a los remedios habría que temer pues a veces son peores que las enfermedades. Da cuenta de Algunas hambrunas notables, pestes y guerras, pero sobre todo incide en la pasión desenfrenada como causa de perdición eterna. (Nieremberg *s/f*: 263-264).

bar... ”¹⁴, a Plotino: “...la eternidad era una vida llena y toda juntamente (...) ha de ser lleno el vivir, total e poseer, y perfecto el gozar...” (Nieremberg: 34-35).

Se ve entonces cómo, para Nieremberg, lo temporal no es malo, pues para la eternidad del que se salvó, se ofrecen los placeres terrenales y la absoluta posesión de lo que en la tierra pareciera deseable, con la ventaja de que ahí no habría interrupciones.

Los catecismos de la época, dentro de los cuales resalta el de Jerónimo de Ripalda S. J., también inciden en lo mismo. La gloria se plantea como “*El conjunto de todos los bienes sin mezcla de mal alguno*” y el infierno como “*El conjunto de todos los males sin mezcla de bien alguno*” (Resines 1987: 277). Hay énfasis en los castigos más que en las excelsitudes de la gloria. Es que está actuando una pastoral del temor, sentimiento éste que no es desdeñado en la época ni considerado negativo.¹⁵

Hemos visto cómo San Ignacio hablaba de la necesidad de apelar a éste sólo en el caso de que el amor no hubiera dado resultados. Había que adaptarse a las circunstancias y a las personas, y ante el protestantismo y el contacto con los “gentiles” sucedía como cuando el cristianismo tuvo que evangelizar a los “bárbaros”, dejando de lado lo que aludiera a la mitigación de las penas (vale decir al “*fuego purgatorio*”) (Le Goff 1985: 104). Así es que el siglo XVII limeño, por más que conoció el concepto de purgatorio como lugar de purificación, no pareció querer reivindicarlo tanto como al infierno, absoluto y aterrador.¹⁶

La ductilidad del discurso jesuita permitió a los miembros de la Compañía adecuarse a las distintas realidades sin perder vigencia. Esto fue

14. Para este filósofo, la posesión es el mejor modo de gozar una cosa. (Nieremberg: 33).

15. Francisco de Borja, que había resaltado el papel del temor para no caer en la perdición, reconocía la existencia de cuatro modos de temor: el servil, el inicial, el filial y el reverencial. Cada uno cumplía su cometido como medio para acceder a la finalidad del hombre. (García Lomas 1979: 258-9).

16. El purgatorio, que supone la capacidad de pensar lo intermedio y que a decir de Le Goff está ligado a la aparición de capas medias, ¿podría encontrar más acogida en el siglo XVII peruano?

parte importante del éxito de su prédica.¹⁷ De ahí probablemente también su enorme capacidad de influir en todos los niveles de la sociedad.

3. OTROS

A nivel del discurso literario encontramos las mismas ideas que en el discurso teológico. Es por todos conocido cómo para el Siglo de Oro español la temática de la fugacidad de la vida constituyó un tópico. La idea del desengaño y la preocupación por la muerte implícitas en los clásicos españoles, abundantemente leídos en la Colonia (por lo menos entre la clase ilustrada), influyeron evidentemente entre los escritores de esta parte del continente, al igual que los tratadistas cristianos.

Un sentido patético y materialista se encuentra en Diego Mexía de Fernangil, nacido en la segunda mitad del siglo XVI y muerto hacia 1617. fue ministro del Santo Oficio y en *Memorare Novíssima* (Segunda Parte del Parnaso Antártico) presenta planteamientos similares a los del Padre Nieremberg y de La Puente. Incide en la corrupción de la carne y le asombra que el hombre, conocedor de ésta, no piense en la eternidad de la gloria y el infierno antes de actuar. Si lo hiciera, despreciaría lo terrenal, no pecaría con tanta frecuencia y tendría un natural temor. Insiste en el olvido en que cae el cuerpo una vez enterrado, a pesar de lo grandioso que pudiera ser el entierro, en lo vano de la pompa terrena y el sentido negativo del dinero pues “*Ay si fuiste logrero/ servirá tu hacienda/ a ti de infierno, a muchos de contienda*”.

Que la vida es un ir muriendo, que la muerte está implícita en la vida queda claro en la octava “*Nacer para morir*” de Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache¹⁸ y en Juan de Caviedes en el “*Soneto en que un justo le habla a Dios*”. Como se sabe, éste llama “*amigo*” de la muerte al médico, personaje vilipendiado y denostado por su pluma. Con el sarcasmo que le caracteriza, se ocupa en repetidas oportunidades del tema, aunque a veces lo haga seriamente, como en el poema dedicado a la muerte de su esposa.

17. Sabido es cómo solían ser los jesuitas más benevolentes con las confesiones. El Padre Francisco del Castillo S. J. brinda interesantes testimonios en este sentido. Ver Vargas Ugarte 1960.

18. Las notas biográficas son extraídas de *Los Místicos* (Antología), París, Desclée de Brouwer, Biblioteca Peruana de Cultura, 1938.

La idea del desengaño y la lamentación por la corrupción de lo material, de la belleza y la juventud son tópicos del momento. Espinoza Medrano dice:

“...Infeliz animal es el hombre; nace con las lágrimas, vive a los combates, anela por los descansos, y encuentra los afanes. Soñaron algunos filósofos que su felicidad consistía en las opulencias de la Fortuna, otros, que en el deleyte de los sentidos; otros que en la ciencia de la verdad; soñaron todos y muchos desvarían con ellos...” (Bravo Lira 1981).

Aparejada a la idea del desengaño se encuentra la de la vida como sueño, como ilusión. Esta confusión vida-sueño, realidad-fantasa, está presente en una tragicomedia de Espinoza Medrano hallada por Vargas Ugarte en la biblioteca Nacional: *Amar su propia muerte* (Vargas Ugarte 1974). Esta obra se basa en el capítulo cuarto del Libro de los Jueces que narra un episodio del enfrentamiento entre cananeos e israelitas. Menudean los enredos y confusiones, que se prestan para dar cuenta de una realidad equívoca. El concepto de la muerte como amada, de la muerte deseable se percibe con claridad en esta pieza. Igualmente la consabida relación de eros y thánatos, la de muerte-sueño (thánatos-hypnos), y la noche con su simbolismo negativo de caos. Todo ésto se halla muy vinculado a la visión de la muerte presente en los libros de emblemas, ampliamente conocidos en el Virreinato del Perú.

Dentro de la literatura emblemática, que expresaba el modo de sentir de la elite humanista, con gusto por los enigmas e imbuída de neoplatonismo, destacó la obra de Andrea Alciato *Emblematum Libellus* (Augsburgo, 1531). El autor dedicó dos emblemas a la vida, mientras a la muerte le dedicó cuatro, desproporción que puede tener que ver con rezagos medievales. Presenta una visión intelectualizada de la muerte, para eruditos y concedores del mundo clásico, pues comienza contraponiendo a Heráclito y Demócrito, filósofos de la antigüedad con sentimientos antagónicos frente a la vida (emblema 151). En el siguiente emblema considera “*que no hay que reparar en gastos para salvarse*” (hay que ser prudente, realista, y vivir, que la vida, así sea con limitaciones, merece ser vivida). En el primer emblema dedicado a la muerte apela al necesario respeto a los difuntos (“*que no hay que luchar con los muertos*”), alude a la muerte de Héctor, para lo cual usa la figura de la liebre que hace escarnio del león fallecido.

Los siguientes tres resultan reiterativos de lo mismo y muy ilustrativos

en cuanto a cómo se privilegiaba a la juventud, la belleza, el amor, y la preocupación en torno a la arbitrariedad de la muerte, a la aparente irracionalidad de ésta, que puede atacar al joven hermoso y enamorado y a la bella. La muerte del anciano se ve en cambio con tranquila naturalidad. Quizá el emblema más hermoso sea aquel (154) en que la muerte y el amor duermen juntos y confunden sus armas. Al día siguiente hiere la primera a un joven, y el segundo a un anciano. Está poblado de lugares comunes: (la noche (el caos), el sueño (recordar que en la mitología griega Hypno —el sueño— y tánato —la muerte— son hermanos gemelos nacidos de la Noche) confusión amor-muerte, etc. La racionalidad de la muerte estaría dada por los “*hados*” (Alciato 1985: 199), que en cuanto a la vida humana está representada por el dios Términus, que con su cuerpo cortado señala la inexorabilidad del destino humano, la imposibilidad de variar el día ya fijado de antemano (emblema 154).

La visión de la muerte que presenta Alciato tiene un tono moralista, pero no religioso. Sin embargo, sus comentaristas le dieron un toque religioso, y ya desde 1621 la obra de Alciato tendrá en su portada el emblema de la compañía de Jesús (Gállego 1984: 45). La influencia de esta orden se dejó sentir en la emblemática, que pronto dejó sus huellas en el arte, principalmente en lo que se ha dado en llamar arquitectura efímera, es decir los túmulos, y en la pintura. La presencia de obras pictóricas inspiradas en libros de emblemas, incluso en parroquias de indios como Checacupe, ha hecho pensar a Schenone en “*la existencia de un público sino avezado, por lo menos conocedor de la doctrina de los místicos*” (Schenone 1989). Sin embargo, en zonas con predominancia indígena encontramos más expresiones con mensajes directos sobre la muerte, el juicio, el infierno y la gloria. No obstante, pareciera haber insistencia de parte de los evangelizadores en dar al indígena una “*idea muy sensual del Paraíso*”, lo cual podría a la postre encubar el “*sensualismo barroco mestizo*”, como señala Caro Baroja?¹⁹ Para ello la profusión de putti,

19. Nos vino a la mente la mención que hace Caro Baroja a un discutido libro: *Ocupaciones de los santos en el Cielo*, cuyo autor sería el jesuita Luis Henríquez. Caro Baroja toma el texto del Diccionario de Bayle, que a su vez toma una cita de segunda mano usada por Arnalud en su *Moral Practique*. Así llegamos a una obra que los jesuitas decían se le atribuía a Henríquez para desacreditar a la Compañía de Jesús. No encontrándose en los repertorios bibliográficos sino la mención a un tal Luis Henríquez que en la segunda década del siglo XVII publicó en Lima un pequeño libro, se pregunta sobre la posibilidad de que la polémica obra también se hubiera publicado en Indias. Dicha obra aludía a bailes y mascaradas, ángeles vestidos de mujer, etc. Caro Baroja señala: “*Según esta cita: en el*

querubines y amorcillos típica de los libros de emblemas sería muy útil. De otro lado, habría que ver, en qué medida la moda del emblema, que prendió entre la clase ilustrada, fue realmente comprendida y el mensaje correctamente descifrado por el resto de la sociedad. Eso daría luces sobre el papel del simbolismo en la mentalidad colonial. En este punto, el análisis del lema, cuerpo visual y epigrama de los emblemas presentes recurrentemente en los túmulos funerarios, permitiría conocer más de la imagen de la muerte presente en la Lima del siglo XVII. También el de la iconografía, pues expresa cómo era interpretado el discurso en torno al tema.

En la iconografía de la muerte el influjo jesuítico es evidente, y no podía dejar de serlo, al propugnar San Ignacio de Loyola el método de oración denominado “*composición de lugar*”. Esto llevó a que la sensibilidad óptica fuera privilegiada por sobre las demás. San Ignacio definía así lo que ella debía ser:

“...la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo un lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesús Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible como es aquel de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales, digo todo el compósito de ánima y cuerpo”.

Esto debía constituir un prelude a la meditación, e implicaba la aplicación de cada uno de los sentidos a imaginar la situación de que se tratara. Por lo tanto, la meditación sobre la muerte, añadida por los comentaristas de los *Ejercicios* traía consigo tener a la muerte presente, el vivirla, en buena cuenta, asimismo a los horrores del infierno. Esto brinda indudablemente inmediatez a la muerte y al infierno, que son incorporados a la vida diaria.

Cielo se experimentaría placer soberano al besar y abrazar los cuerpos de los bienaventurados, los cuales se bañarán a la vista unos de otros. en baños agradabilísimos; que nadarán como peces, que cantarán como las calandrias y los ruiseñores...” (Caro Baroja 1985: 143). Llama la atención sobre el hecho de que esta obra podría ser apócrifa, pero que hay muchas más que apuntan a lo mismo (las de Gabriel Henao S. J. y Martín de Roa S. J. por ejemplo, ambas del siglo XVII), y que las descripciones de ángeles tal y como las hizo Henríquez tendrían una cierta similitud con las figuras de ángeles realizadas por pintores españoles y de Indias.

El arte por su lado se ve privilegiado, pues contribuye a la fijación de las imágenes “*vistas*” primero en la imaginación.²⁰

La sensibilidad óptica tendrá relación a su vez con el formulismo que impregnara a la cultura en general, y claramente perceptible en el ritual funerario, a pesar de que en principio Ignacio de Loyola diera mayor importancia a las obras que al cumplimiento de éste. No obstante, en los instantes postreros cabía ganar la salvación. También estará ligada al valor que se otorgará a la luz.

Sabido es cómo en 1568 llegaron 6 jesuitas al Perú. Al año siguiente acogieron entre sus filas alrededor de 30 vocaciones (Bartra 1955: 183-215). De acuerdo a las Anuas de 1594 ya eran 241 entre novicios, sacerdotes y estudiantes, y en 1610, 342. Asimismo en 1594 los colegios eran siete, distribuidos entre Potosí, Arequipa, Lima, Cuzco, Quito, La Paz, y Chuquisaca, mientras que tendrían ya dos residencias, la de Santiago del Cercado y la de Panamá, así como una doctrina en Juli y misiones en Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y Chile. Se darían también los colegios de San Martín de Lima, y el de Huamanga, extendiéndose el radio de acción de la Compañía desde Nueva Granada al Paraguay. Esta enorme extensión habría llevado a la creación de las Vice Provincias del Nuevo Reino de Granada y del Paraguay (Vargas Ugarte 1959: 235). Resulta importante señalar que de los 150 sacerdotes de la provincia jesuítica en 1601, más de la mitad ya eran lenguaraces (Vargas Ugarte 1959: 41).

En la medida en que la Compañía de Jesús constituyó una orden que propugnó la excelencia de sus miembros (el “*magis*” de San Ignacio), no extraña ver que pronto coparan sus miembros la élite intelectual, desplazando a los dominicos. Los jesuitas eran confesores y consejeros de altas dignidades y cumplieron un destacado papel en el Tercer Concilio Limense, esencial para comprender la religiosidad de la época.

Si además consideramos el trascendental rol que desempeñaron en la educación, puede entenderse la importancia que sus textos ejercieron en cuanto a sus consideraciones sobre la muerte.

20. Que esta sensibilidad que privilegia lo sensorial está bastante difundida lo prueba el hecho de que Fray Luis de Granada, en el Prólogo a la *Imitación de Cristo* señala: “*Prueba, toca y gusta y verás la gran eficacia de aquestas palabras, y comerás un maná que te sepa a todo lo que hubieres gana*” (Kempis 1989: 8).

FUENTES DOCUMENTALES

AGUSTIN, San

1968 *Las confesiones*, Prólogo y traducción directa del latín de Agustín de Esclasans, Editorial Juventud S. A., Barcelona.

ALCIATO, Andrés

1985 [1531] *Emblemas*, Edición y comentario de Santiago Sebastián, Ediciones AKAL, Madrid.

BUENAVENTURA, San

1945 *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ESPINOZA MEDRANO, Juan

1974 *Amar su propia muerte*, en: Vargas Ugarte S. J., *De nuestro antiguo teatro*, Editorial Milla Batres, Lima.

HOLBEIN, Hans

1977 [1538] *La danza de la muerte*, Prefacio y traducción de José M. Tola, Premia Editora, S. A., México.

KEMPIS, Tomás de

1989 *Imitación de Cristo. Desprecio de toda vanidad*, [Prólogo y traducción de Fray Luis de Granada Ediciones Aguilar, Madrid.

1886 *De la Imitación de Cristo y menosprecio del mundo* [Traducción del P. J. E. Nieremberg S. J., obra corregida y ajustada en muchos de sus conceptos al sentido literal de los del autor por el M. I. S. Dr. D. José Palau, enmendada y corregida bajo la dirección del R. P. Ramón Baldú], Llorens Hermanos, Barcelona.

LOYOLA, Ignacio de

[1548] *Ejercicios Espirituales*, texto autógrafo, Centro de Espiritualidad Ignaciana, Lima.

1908 *Ejercicios Espirituales*, Biblioteca del Apostolado de la Prensa, [con explicaciones del P. Ramón García, en una edición corregida y aumentada por el Padre Vicente Agusti S. J.], Madrid.

- MEDINA, Pedro de
1944 *Libro de la Verdad*, en: Medina, Pedro, *Obras*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- NATALI, Hieronymo
[1607] *Evangelicae Historiae Imagines*, Amberes
- NIEREMBERG S. J., Juan Eusebio
[1640] s/f *Diferencia entre lo temporal y lo eterno y crisol de desengaños*, Biblioteca del Apostolado, Segunda Serie, Madrid.
[1645] *Oculto filosofía de la sympatía y antipatía de las cosas. Artificio de la naturaleza y noticia natural del mundo*, Barcelona.
- PACHECO, Francisco de
[1638] 1866 *Arte de la Pintura. Su antigüedad y grandezas*, Imprenta de Manuel Gabano, Madrid.
- PUENTE S. J. Luis de la
[1605] 1953 *Meditaciones de los misterios de nuestra Santa Fe. Con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Editorial Apostolado de la Prensa S. A., Madrid.
- RESINES, Luis
1987 *Catecismos de Astete y Ripalda*, Editorial Católica S. A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- SAJONIA, Ludolfo de
1551 *Meditaciones de la vida de Cristo*, traducción al castellano de Fray Ambrosio de Montesinos, Sevilla.
- SAN CRISTOBAL, V. P., Fray Diego de
1908 *Tratado de la vanidad del mundo. Con las cien meditaciones del amor de Dios*, Biblioteca del Apostolado de la Prensa, Madrid.
- SOLORZANO, Juan de
1987 *Emblemas Regio-Políticos*, Ediciones Tuero, Edición de Jesús María González de Zárate, Madrid.

VENEGAS, Alexo

[1537] 1911 *De la agonía del tránsito de la muerte, Escritores Místicos Españoles, tomo I*, Nueva biblioteca de Autores Españoles, XVI, Casa Editorial Bailly, Madrid.

BIBLIOGRAFIA

- ARIES, Philippe
1982 *La muerte en Occidente*, Editorial Argos Vergara, Barcelona.
- 1987 *El hombre ante la muerte*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid.
- BARRIGA, Irma
1991 *Aproximación a la idea de la muerte (Lima siglo XVII). Un ensayo iconográfico*, Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con Mención en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- BARTRA S. J., Enrique
1955 «Los primeros jesuitas en el Perú Virreinal. Una introducción a las fuentes históricas», *Revista Histórica*, vol. XXII, Lima.
- BATAILLON, Marcel
1950 *Erasmus y España. Estudio sobre historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BRAVO LIRA, Bernardino
1981 *El Barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, Alfabetas Impresores, Santiago de Chile.
- CAMON AZNAR, José
1947 "La iconografía en el arte trentino", *Revista de Ideas Estéticas*, N° 20, Madrid.
- CARO BAROJA, Julio
1985 *Las formas complejas de la vida religiosa. Siglos XVI y XVII*, Sarpe, Madrid.
- CHAMBERLAIN S. J., Francisco
1990 "Ignacio y lo social", *Semana Ignaciana* (5-9 nov.), Centro de Espiritualidad Ignaciana, Lima.
- DALMASES, Cándido de
1983 *El Padre Francisco de Borja*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

DENIS BOULET, N.

- 1952 "Los primeros cementerios cristianos", *El misterio de la muerte y su celebración*, Ediciones Desclee de Brouwer, Buenos Aires.

DUBY, G./ARIES, Philippe (comp.)

- 1986 *Europa en la Edad Media*, Paidós.
1990 *Historia de la vida privada*, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, Buenos Aires.

DUDON S. J., Pablo

- 1945 *San Ignacio de Loyola*, Buena Prensa, México.

ELIADE, Mircea

- 1973 *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.
1985 *El mito del eterno retorno*, Artemisa S. A., México

FERNANDEZ ALONSO, María del Rosario

- 1971 *Una visión de la muerte en la lírica española. La muerte como amada*, Biblioteca Romántica Hispánica, Editorial Gredos S. A., Madrid.

FERNANDEZ DEL CASTILLO, Francisco

- 1982 *Libros y libreros en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

FIOCCO, Luisa

- 1987 *Evangelicae Historiae Imagines. Un misal ilustrado. Reflejo de un proceso histórico*, Université Catholique, Faculte de Philosophie et Lettres, Louvain - la Neuve.

GALLEGO, Julián

- 1984 *Visión y Símbolos en la Pintura Española del Siglo de Oro*, Ediciones Cátedra, Madrid.

GARCIA LOMAS, Juan M.

- 1979 *Con temor y amor. La fisonomía espiritual de San Francisco de Borja*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis.

- GARCIA VILLOSLADA S. J., Ricardo
 1941 *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Editorial Aldecoa, Madrid.
- 1986 *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica S. A., Madrid.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar
 1989 *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México.
- GUIBOVICH, Pedro
 1985 *Lecturas de un encomendero del siglo XVI*. Memoria para optar el grado de Bachiller en Humanidades con Mención en Historia, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- HAMPE, Teodoro
 1987 *La biblioteca del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo (1614)*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- 1989 "Los libros del cacique", *El Comercio*, 21 de marzo, Lima.
- 1989 "Control moral y represión ideológica: la Inquisición en el Perú (1570-1820)" *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 16, Lima.
- HATZFELD, Helmut
 1968 *Estudios literarios sobre mística española*, Biblioteca Románica Hispánica, Gredos S. A., Madrid.
- 1973 *Estudios sobre el Barroco*, Gredos S. A., Biblioteca Románica Hispánica, Madrid.
- HUIZINGA, Johan
 1979 *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Alianza Editorial, Madrid.
- LE GOFF, Jacques
 1985 *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid.
- LEONARD, Irving
 1979 *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México.

- MAERTENS, T./HEUSCHEN, L.
s/f *Doctrina y pastoral de la liturgia de la muerte*, Ediciones Marova S. L., Christus Pastor, Colección de Pastoral Litúrgica Nº 4, Madrid.
- MALE, Emile
1985 *El Barroco. El arte religioso del siglo XVII. Italia, Francia, España, Flandes*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- MARAVALL, José Antonio
1975 *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona.
- MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino
1943 *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Glem, Buenos Aires.
- MESA, José / GISBERT, Teresa
1982 *Historia de la Pintura Cuzqueña*, Banco Wiese Ltda., Lima.
- MONTAGNE, Eduardo
1990 "Ignacio y la psicología", *Semana Ignaciana* (5-9 de noviembre), Centro de Espiritualidad Ignaciana, Lima.
- NICOLAU S. J., Miguel
1949 *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Instituto Francisco Suárez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- NIETO S. J., Armando
1985 "Historia de la Iglesia en el Perú", *Historia del Perú*, tomo XI, Editorial Juan Mejía Baca, Lima.
1990 "La Compañía de Jesús en el Perú", *Semana Ignaciana* (5-9 de nov.), Centro de Espiritualidad Ignaciana, Lima.
- RODRIGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso
1974 *Las "Imágenes de la Historia Evangélica" del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma*, separata de *Traza y Baza*, Nº 5, Valencia.
- SCHENONE, Héctor
1988 "El amor divino, el alma y el corazón en el Perú" (1), *Boletín*

- del *Museo de Arte*, Lima, diciembre.
- 1989 "El amor divino, el alma y el corazón en el Perú" (2), *Boletín del Museo de Arte*, Lima, enero.
- SEBASTIAN, Santiago
- 1981 *Contrarreforma y Barroco*, Alianza Editorial, Madrid.
- VARGAS UGARTE S. J., Rubén
- 1959 *Historia de la Iglesia en el Perú*, Imprenta de Aldecoa, Burgos.
- 1960 *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del Venerable Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Librería e Imprenta Gil, Lima.
- 1963 *Los jesuitas del Perú y el arte*, Imprenta Sanmarti, Lima.
- 1974 *De nuestro antiguo teatro*, Editorial Milla Batres, Lima.
- VARIOS
- 1952 *El misterio de la muerte y su celebración*, Ediciones Desclee, De Brouwer, Buenos Aires.
- VOVELLE, Michel
- 1985 *Ideologías y Mentalidades*, Ariel, Barcelona.
- 1991 *Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas*, Universidad de Lima, Lima.
- WIND, Edgar
- 1972 *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barral Editores S. A., Barcelona.