

Contemplar y simbolizar en la misión: unión con Dios e identidad jesuita en los Andes (siglos XVI y XVII)¹

Juan Dejo, SJ
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

El artículo explora el vínculo entre la espiritualidad jesuita delimitada bajo la noción de “contemplación en la acción” con la práctica espiritual de “ponerse en la escena a contemplar”, cuyo origen se encuentra en los *Ejercicios espirituales* redactados por san Ignacio. El autor propone que gracias a dicha práctica, los jesuitas en la misión del Perú pudieron facilitar su adaptación en espacios culturales diferentes al europeo para, en ellos, “contemplar” la presencia de Dios en medio de sus acciones pastorales. El artículo se basa en el análisis de algunos lienzos encomendados por los jesuitas para sus colegios e iglesias, de modo especial uno firmado por Juan Bautista Cáceres, del año 1639, del cual el autor propone leerlo como un manifiesto de la “refundación” simbólica del carisma ignaciano surgido en La Storta, Roma, en el espacio andino. Para ello recurre a un análisis de la imagen mencionada que, junto a otras estrategias discursivas, formarían un plan de difusión de la provincia jesuita peruana de la misión entre indígenas como fundamento esencial de la labor apostólica que realizaron en los Andes.

Palabras clave: misión, espiritualidad, contemplación, simbolización, Ejercicios espirituales, provincia del Perú.

1 El presente artículo forma parte de una investigación más extensa en torno a la identidad jesuita en la misión peruana: “*Haciéndose indio viejo con el indio: definiendo la Misión jesuita en el Perú (1568-1600)*” En: J. Dejo, M. Cruzado, Rafael Fernandez Hart *et al.* *A más universal, más divino*. Lima, UARM, 2008; *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, Lima, UARM-BNP-IHS, 2018; “Identidad narrativa e identidad espiritual en la provincia jesuita peruana (ss. XVI y XVII)”, ponencia presentada en el Congreso de Americanistas, Salamanca, 16-20 de julio de 2018.

Abstract

The article explores the link between Jesuit spirituality delimited under the notion of “contemplation in action” with the spiritual practice of “putting oneself on the scene to be contemplated”, whose origin is found in the spiritual Exercises written by Saint Ignatius. The author proposes that thanks to this practice, the Jesuits in the mission of Peru could facilitate their adaptation in cultural spaces different from the European in order to “contemplate” the presence of God in the midst of their pastoral actions. The article is based on the analysis of some canvases commissioned by Jesuits for their colleges and churches, especially one signed by Juan Bautista Cáceres, in 1639, that the author proposes to read as a manifesto of symbolic “refoundation” of the Ignatian charisma emerged in La Storta, Rome, but in the Andean space. To do so, he analyzes the aforementioned image to propose that, together with other discursive strategies, a propagandistic plan made by the Peruvian Jesuit province was settled to promote the indigenous mission as a cornerstone of the apostolic work of the Jesuits in the Andes.

Keywords: mission, spirituality, contemplation, symbolization, Spiritual exercises, province of Peru.

Introducción

No se ha insistido de manera suficiente sobre el hecho de que la Compañía de Jesús, identificándose como misionera, no contaba en los inicios de su expansión por el mundo con religiosos formados específicamente para las misiones; dicho de otra manera, los jesuitas aprendieron las estrategias misioneras sobre el terreno. En el Perú y Latinoamérica tuvieron que pasar por un tiempo de ensayos y errores hasta conocer el territorio adecuadamente y ejecutar de manera más eficiente su propuesta apostólica. En ese proceso, se encontraron con las dificultades inherentes a un terreno muy distinto del que ellos conocían en Europa: el territorio marcado de manera longitudinal por la cordillera de los Andes hacía muy difíciles los desplazamientos deseados por la institución, llamados *misiones volantes* o *temporales*. Esto conllevó, de igual manera, a que durante la segunda mitad del siglo XVI y en los inicios del siglo XVII fuesen adaptando su modo de ser religioso a la geografía, en estrecha interacción con las culturas locales.

No debe extrañar si planteamos que los rasgos propios de la identidad espiritual jesuita se vieron confrontados por la novedad de un nuevo territorio y una nueva cultura que les condujo a ir replanteando su modo de proceder apostólico. La gran necesidad de mano de obra pastoral para dedicarse a la población indígena les hizo reflexionar sobre su manera de concebir la misión. El primero en haberlo hecho de modo sistemático fue José de Acosta, en *De procuranda Indorum Salute*.

Para entender mejor este proceso, es importante tomar en cuenta, cómo se fue adecuando en el Perú la comprensión institucional de su misión en relación con la dedicación hacia las poblaciones originarias. Esto nos conduce a su vez a una tercera variable que a veces se suele dejar de lado: la repercusión de este proceso en la experiencia espiritual de los misioneros. De qué manera el llamado a las misiones entre indígenas, así como la relación establecida con ellos, influyeron en el modo en que los jesuitas vivían su espiritualidad, en un proceso de constante relectura de sus fuentes institucionales.

Mi intención es mostrar que las acciones en un contexto cultural determinado, inducen a los jesuitas a reflexionar sobre sus propias agencias, llevándoles a elaborar una narrativa (discursiva e iconográfica en el caso de este artículo), en la que se manifiesta su autopercepción institucional y, por ende, espiritual, al tratarse de una orden religiosa². No son pocos los testimonios de los misioneros respecto de su práctica espiritual; si bien es cierto que las cartas anuas³ están llenas de referencias a los frutos espirituales con el fin de una “edificación” de sus auditores o lectores, no por ello dejan de transmitir el testimonio de la subjetividad de los narradores, sobre todo si seguimos su pista desde una perspectiva de larga duración. El dilema de la misión entre indígenas fue penetrando el *modus operandi* de la institución y debió incidir en la experiencia espiritual de los misioneros, a la par que se elaboraba una suerte de “*propaganda* pro-indígena *fidei*” al interior de

2 Esta idea se puede sustentar en el análisis de la narratividad elaborada por Paul Ricoeur en *Temps et Récit*, en relación a la identidad biográfica de los sujetos en relación a sus agencias. Cf. Tomo III, Paris, Seuil, 1986.

3 Eran los memoriales anuales que elaboraban los provinciales con una síntesis del estado de las provincias jesuitas.

la institución en el Perú, que mostraremos en algunas pinceladas desde el análisis de algunos lienzos de origen o temática jesuita, y que me lleva a reforzar una hipótesis trabajada con anterioridad en relación al rol que cumplió la misión entre los pueblos indígenas de los Andes en la autopercepción de la identidad espiritual de los jesuitas.

1. Antecedentes: misión y definición institucional jesuita

Cuando los jesuitas llegaron al Perú, la idea de que lo suyo era el constante desplazamiento ya confrontaba algunas dudas en Europa, pues el incremento de fundaciones de colegios, cada vez más pensados como una misión de mayor alcance, ponía en cuestión la movilidad que había caracterizado a la primitiva Compañía⁴. En este contexto, la idea de ir más allá del territorio europeo sedujo a las nuevas generaciones de jesuitas; las Indias se presentaban como la ocasión de retomar la movilidad del ideal originario de san Ignacio. A medida que las misiones iban haciéndose cada vez más globales, durante el último cuarto del siglo XVI (que es cuando los jesuitas se fueron asentando en el territorio peruano), el general Acquaviva, en la metrópoli europea, fue definiendo las políticas misioneras. Pero antes de que esto se discutiera en los cuarteles generales de la Orden, José de Acosta ya había reflexionado acerca del modo en que podía mantenerse el dinamismo que definía a los jesuitas (como “caballería ligera”), a la vez que se aceptaba el ministerio de tipo parroquial (“doctrinas” de indios). No solo les inquietaba faltar al compromiso con la disponibilidad para desplazarse de un lugar a otro, sino también el hecho de que se les confundiera con el clero secular, que esperaban estipendios por sus servicios sacramentales (distinto al sacerdocio jesuita que no cobraba

4 En *Constituciones* [623] san Ignacio considera que el dedicar o leer (o sea, dar lecciones) que implican una estabilidad en un lugar, puede ser más provechoso que “confesar o dar Ejercicios” o que las fundaciones (de colegios se entiende) al poder tener más alcance, también pueden ser preferibles que otras misiones menos durables. El principio del “mayor bien universal” termina por ser el sentido que guía a la institución antes que la mera dinamicidad. No obstante, la idea misma de “misión” constituye un móvil que siempre lanza la institución hacia más allá incluso de la disyuntiva movilidad-estabilidad.

por esa labor). En este proceso de contextualización de la misión en el Perú, Acosta afianza el peso de la idea de misión no como un emplazamiento, sino como un desplazamiento, que dejaría profundas huellas en los jesuitas “indianos”:

Entiendo por ‘misiones’ esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios. Su práctica y su buena fama es mucho mayor y está más extendida de lo que cree la gente (*De Procuranda...* Lib. V, XXI, 1).

Es por ello importante, si se quiere entender la mentalidad jesuita respecto de la disponibilidad para la misión, recordar cómo el proceso de su redefinición se fue haciendo desde los tiempos mismos de Ignacio de Loyola dirigiendo la orden en Roma. En un inicio, el sistema implicaba “casas profesas”, como las viviendas por antonomasia de los jesuitas, que debían vivir de limosnas, a la vez que conducidos por una constante movilidad apostólica. Sin embargo, este modelo rápidamente hubo de cambiar, gracias a la aparición y multiplicación de colegios, experimentándose así un periodo de re-definición de la identidad jesuita en la segunda mitad del siglo XVI. En efecto, al momento de llegar al Perú, la cantidad de colegios se había multiplicado en Europa y las casas profesas habían disminuido considerablemente⁵. No es pues gratuito que, mientras la institución crecía e iba ajustando sus rasgos organizativos, Jerónimo Nadal y Gil González Dávila, ambas autoridades de renombre en España, se dedicaban a dar charlas a los jóvenes jesuitas para difundir las Constituciones y sobre todo para reforzar la identidad espiritual gestada por su fundador.

Al llegar al Perú, los ignacianos vivían con incertidumbre respecto de qué es lo que debía primar, si una constante movilidad en apoyo a los curas locales o si tenían que fundar colegios tal y como se hacía en Europa. Falta sondear aún más información para poder dar cuenta de

5 Iñigo Arranz Roa. “Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de san Ignacio (1545-1767)” En: *Cuadernos de Historia Moderna*, 2003, 28, p. 125-163.

esta tensión; pero los documentos de fines del siglo XVI dan cuenta de que no todos los jesuitas estaban de acuerdo con administrar parroquias (es decir, un ineludible afinamiento en un solo lugar, junto a la retribución económica por el ejercicio sacramental); de igual manera, no todos se sentían cómodos con quedarse a trabajar en colegios cuando percibían la necesidad de apoyo en numerosas poblaciones originarias en lugares alejados, que requería de una mejor formación que, ellos, sí podían brindar. Pero tampoco tenían claro cómo podían financiar las constantes salidas que requerían las misiones volantes, pues además, las distancias y los caminos distaban de ser los de Europa. A la larga, al igual que sucedió en el viejo continente, los colegios tendieron a ser el soporte económico de los desplazamientos temporales.

De otro lado, los jesuitas que fueron llegando al Perú no tenían mayor idea de lo que era efectuar una misión en el corazón de una cultura no occidental. Sin embargo, podemos afirmar que desde que llegaron y durante todo el tiempo que trabajaron en el territorio peruano previo a la expulsión, consideraron la misión a los pueblos originarios como la más primordial. Al decir de Acosta, se concebía lo siguiente:

Estamos tan obligados por tantos y tan graves motivos a procurar el bien de los indios, seremos considerados necesariamente como desertores e incluso como traidores a este celestial ejército si no ponemos intención todos nuestros músculos en esta obra del Señor, incluso prescindiendo de las demás.⁶

Luego hace una diferencia entre los que se encargaban de atender de manera estable y fija a las poblaciones que son los párrocos, y aquellos que tenían más movilidad, siguiendo el modelo de la “caballería ligera”: su función es *“maniobrar de un lugar para otro y entrar en acción inmediatamente donde haya peligro: reforzar al soldado que está a punto de sucumbir; rechazar al enemigo que se infiltra; ayudar en todo lo que haga falta”*⁷. El modelo es de los obispos, aunque éstos, dice, *“están*

6 *De Procuranda...*, Lib. V, XVII, 3.

7 *Ibid*, Lib V, XXI, 3.

encerrados dentro de los límites de su diócesis". Sin embargo, el Papa como obispo de todo el orbe, delega esta función en otros, como los jesuitas, que por ello tienen un destino dinámico y global. De esta suerte de independencia en el ministerio a los indígenas, venía, decía Acosta, su éxito, algo que refiere no solo él, sino numerosas cartas que, informando de sus avances, enviaban los misioneros a sus provinciales. Poco a poco, en zonas de mayor densidad poblacional indígena, los jesuitas fueron articulando sus misiones con los colegios, que llegaron a ser su núcleo organizacional y sustento económico.

2. La población indígena como desafío a la misión y al misionero peruano

A fines del siglo XVI, los jesuitas fueron discerniendo de qué manera debían conducirse en la misión en el territorio andino. En su exigente formación habían analizado a fondo los instrumentos clásicos de la retórica y la gramática, así como del pensamiento filosófico y teológico, pero ninguna de estas técnicas les preparó de manera concreta para lo que tuvieron que enfrentar en los territorios de misión en los Andes. Pese a considerar en un inicio a las culturas originarias como "bárbaras" debido a su desconocimiento de la verdad evangélica, pudieron al menos desmontar las incoherencias entre lo que decía la letra de las leyes en relación a la protección de los naturales, y las acciones contrarias cometidas por conquistadores y doctrineros. Era claro que el trabajo misionero entre la población aborigen se revelaba complejo, arduo y más difícil de lo imaginado.

Por ello, la interpretación de Acosta llegó a reforzar la certeza en los jesuitas de que debían sentirse compelidos a considerar el trabajo con los indígenas como prioridad en su misión. Este paradigma se mantuvo a lo largo de los primeros cincuenta años de su presencia en el país, y explica en parte la racionalidad que subyace al discurso de Pablo Joseph de Arriaga, el autor de *La extirpación de las idolatrías en el Perú*. Efectivamente, ya en Acosta se había configurado la incertidumbre o ambigüedad de los sentimientos experimentados por los jesuitas ante

los indígenas. En medio de los “errores” que habían ocurrido en la transmisión y asimilación por parte de los indígenas de la fe cristiana, percibían a la vez en la cultura andina ciertos rasgos que podían asegurar algunos logros en el proceso evangelizador. La creencia en un “*Dios supremo de todas las cosas y sumo bien*” así como la creencia “...*con la misma claridad en ciertos espíritus perversos, a los que nuestros bárbaros suelen llamar zupai*” o la convicción de que “*el lugar de las “supersticiones antiguas (...), pueden ser ocupados por los símbolos cristianos”*”⁸, hicieron pensar a Acosta la posibilidad de canjes, anclajes, puentes. De esta manera, los jesuitas desde una inicial disonancia cognitiva que les producían las formas discursivas o prácticas de las culturas originarias, fueron mutando hacia una actitud más tolerante hacia ellas, llegando a percibir las como las *semina verbi* de Justino, es decir, estructuras culturales que, bajo sus ropajes diferentes, manifestaban sin embargo una sensibilidad susceptible de adoptar las formas de la espiritualidad cristiana. Sobre este presupuesto se fue afirmando una lógica de intercambios y de superposición sincrética que muchos jesuitas aplicaron probablemente de manera no muy consciente en su trabajo evangelizador.⁹

Esta potencialidad existente en la cultura aborígen la revelaba no solo digna del trabajo evangelizador, sino que justificaba su entrega, abriendo en el jesuita misionero la compuerta a la pregunta ¿qué de la cultura originaria permitía al indígena, al conocer la verdad cristiana, tener un compromiso espiritual ulterior tan profundo? Desde esta inicial curiosidad, ¿pudo el misionero jesuita percibir los elementos

8 *Ibid*, Lib V, X, 8.

9 El siguiente paso es pues, invitar a “quitar los ídolos del corazón de sus oyentes; para lograrlo el mejor medio es la enseñanza y la exhortación. Pero también haya que procurar por todos los medios quitar los ídolos de sus ojos y formas de vivir”. (Lib. V, XI, 1). Las demás críticas realizadas por Acosta recaen en lo que podríamos llamar el análisis de la moral y la prevalencia del modelo de la teología natural: “Hay que enseñar a los bárbaros, todas las maneras posibles, a que aprendan a amarse a sí mismos, sus sentidos y su cuerpo, y a conservarse conforme a la naturaleza.” (Lib. V, XII, 7) De igual manera, su observación sobre las relaciones caritativas entre ellos no es positiva: “no son benévolos ni humanitarios casi nunca unos con otros” (Lib. V, XIII, 2).

culturales pre-cristianos no solo como anclajes sobre los cuales afirmar las fundamentaciones de la fe cristiana, sino también como significativamente relevantes para su propia práctica espiritual? En el estado de mi investigación esto es quizá aún muy aventurado afirmar, ya que las fuentes no son explícitas, pues hacer este tipo de reflexiones y dejar sus huellas hubiese sido sospechoso para la época, pero quizá un estudio comparativo con otras experiencias evangelizadoras análogas a través del tiempo y de los lugares en que hubo misión jesuita, podría revelar la pertinencia de la indagación.

Es así como podemos especular que durante la primera mitad del siglo XVII la reflexión institucional y espiritual de la misión jesuita tuvo como eje la relación con los indígenas y su interpretación, como un elemento central. En medio de la álgida “extirpación de las idolatrías”, un importante sector de jesuitas habría buscado adaptar su identidad religiosa (que comprendería no solo una interpretación teológica sino además un desafío para su praxis), obedeciendo la insistencia institucional por priorizar la labor en beneficio de la población originaria. Esta política interna a la orden en el Perú no dejaba de traer consecuencias en la estructura de la vida religiosa, y es precisamente esa punta del iceberg que nosotros queremos traer a colación a través de esta exploración, aún preliminar. Lo cierto es que se puede detectar el modo en que el discurso institucional de privilegiar la misión entre indígenas debió conducir a reforzar la comprensión de las culturas originarias y ensayar maneras de conectarlas con el simbolismo cristiano.¹⁰

10 Traigo a colación aquí mi trabajo realizado en *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII* centrado en el análisis del *Sílex del divino amor* de Ruiz de Montoya. Este texto muestra el modo en que un jesuita propone que la espiritualidad cristiana vivida por un indígena no solo es encomiable sino modelo para un misionero, como lo fue en su caso. Estas tímidas afirmaciones de lo que hoy llamaríamos interculturalidad, manifestarían algunos tránsitos o, al menos, evoluciones en la subjetividad de carácter espiritual de los jesuitas. Cf. Juan Dejo 2018.

3. La misión como espacio de re-comprensión de la identidad jesuita: La pauta espiritual de los Ejercicios, “contemplar” y vivir la escena

En este proceso de paulatino conocimiento del indígena, bien pudo influir el principio espiritual que subyace a los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio por el cual “más vale salvar la proposición del prójimo que condenarla”, que reza como una de las pautas para aquel que da los ejercicios, respecto de aquel que los realiza. El “modo de proceder jesuita” es decir, la praxis de los misioneros, estuvo basado en la práctica repetitiva de los mencionados Ejercicios, por lo que, al modo de lo que hoy entendemos como una inducción institucional, debieron dejar huella en todo lo que hacían.

En lo que sigue quiero partir de una idea que surge de la práctica espiritual de los *Ejercicios* y que insta al practicante a “ponerse en la escena evangélica”, es decir, colocarse en una situación de contemplación de una realidad en la que Dios está presente, haciéndose contemporáneo de ella. Esta idea se resume en este “punto” de meditación:

[114] 1º punto. El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus neccessidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia possible; y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho.

Me refiero a lo que podríamos llamar una propedéutica de la percepción de la realidad gestada en las llamadas “contemplaciones” de los *Ejercicios espirituales*. Éstas, contrariamente a la tradición espiritual imperante a fines de la edad media y el renacimiento —que invitaban a descartar toda imagen—, buscaban que el ejercitante concentrara su mente imaginando escenas del Evangelio, con el fin de identificarse con la vivencia transmitida a través de ellas. Para asegurar esta vinculación, eminentemente afectiva, el santo de Loyola recomendaba que el sujeto “se colocara en la escena” y, en consecuencia, involucrase sus sentidos.

Como dice Pierre-Antoine Fabre en *El lugar de la imagen*: no se trata de recordar “esta historia que tengo que contemplar: yo deseo que ella suceda”. Desde esta perspectiva, el sujeto orante se coloca en la situación imaginaria que contempla y que a la vez él compone y organiza. Pero el sujeto mismo “se compone, componiendo a la vez la escena”.¹¹

Me interesa tomar en cuenta el planteamiento aquí implícito, que el sujeto espiritual se va gestando a medida que ejercita su imaginación, “encarnándose” en las escenas sugeridas en los *Ejercicios*, lo que me lleva a proponer la posibilidad de que el jesuita llega a introducir esta técnica de la imaginación espiritual en su relación con la realidad misma. Si lo que pretenden los Ejercicios con esta técnica contemplativa es “experimentar” mediante la imaginación una escena evangélica para poder “conocer internamente a Cristo”, el ejercitante estará cada vez más apto para poder aplicarla y buscar las huellas de Dios en la realidad. Esto va de la mano con la llamada “Contemplación para alcanzar amor” que concluye los *Ejercicios espirituales*. Bajo esta consigna, en toda la realidad se halla la acción de Dios, por lo cual toda ella es signo de su presencia.

...mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender (...) considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc. [EE.EE., 235-236].

Es muy probable que san Ignacio, quien decía ver de manera cotidiana “a Dios en todas las cosas”, haya buscado replicar su experiencia en los demás a través de las técnicas de los *Ejercicios espirituales* de su autoría. En consecuencia, el jesuita desarrollaba competencias de “contemplación en la acción” mediante dos movimientos de práctica

11 Pierre-Antoine Fabre. *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*. Paris, Editions de l'EHESP, Vrin, 1992: p. 51-52

espiritual: por un lado, mediante la imaginación, llega a hacerse contemporáneo de su modelo de vida, Cristo, y, por el otro, puede convertir el espacio de su entorno en significativo potencial del sentido último que es para él Dios. A su vez, la predisposición así adquirida en la práctica de la meditación y contemplación ignacianas, debió incidir en el modo en que el misionero jesuita fue interiorizando su relación con el otro, pues por definición, éste último debía ser un “emisor” de sentido, capaz de transmitir la presencia de Dios. Así, la misión emprendida en una realidad y cultura diferentes, hizo al jesuita ampliar su comprensión de los parámetros desde los que leía el mundo y, a su vez, ello debió producir una reflexión en torno a la imagen de *religioso misionero* que tenía él de sí mismo. Es muy probable que profundizar de esta manera su experiencia de alteridad, le impulsó a salir de la tentación de homogeneización del otro —como una reacción casi instintiva de calmar la angustia que suele producir la diferencia— pues si bien la escolástica imperante le conminaba a eliminar todo rastro de disonancia cognitiva, lo cierto es que los moldes interpretativos de la teoría hegemónica europea no incorporaban en su análisis categorías de comprensión suficientes para interactuar con las culturas no cristianas. En consecuencia, la práctica espiritual de los *Ejercicios* cubría estas carencias en su percepción del otro, induciéndole a contemplar la realidad indígena con asombro y humildad, como el “esclavito indigno” del ejercicio citado, que observa para descubrir en un escenario imaginado (o diferente), al mismo Dios.

4. La simbolización en la pintura de origen jesuita y la estrategia comunicativa mediante la contemplación

Luego de esta introducción temática, me interesa mostrar algunos lienzos pintados o mandados a pintar por los jesuitas y que reflejan una posición institucional de mostrarse como una orden no solo misionera, sino cuyo fundamento se encuentra en el trabajo por la población aborígen.

Un primer conjunto de pinturas seleccionadas para este artículo (Grupo A) transmiten la idea de un estrecho vínculo que se ha

entretrejado entre los jesuitas y los indígenas. El P. Miguel de Urrea (Fig. 1, cuadro identificado en el año 2002 en la iglesia de Guanoquite, Cusco¹²) es el primer mártir en las misiones jesuitas y se le representa en medio de indígenas rezando, mientras los rayos (simbolizados por la población andina como el dios Yllapa) caen y matan a indígenas, quizá aún “paganos”. Una simetría gestual une a los aborígenes con el misionero. Otro cuadro jesuita es del P. Joseph de Anchieta en el templo de Arequipa (Fig. 2), identificado por la leyenda contada por los mismos indios del Brasil, de que cuando escribía, se le posaba un ave en el hombro para inspirarle; el indio ha sido “andinizado” y, en consecuencia, se hace cercano para el jesuita peruano, como un modelo de santidad en tanto “apóstol” de los indios.

Grupo A



Fig. 1

12 Cf. Carmen Ruiz de Pardo. “Aportes de una iglesia de evangelización de Cuzco”. En: Manuel Marzal y Sandra Negro (eds). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima, PUCP, 2005, p. 505-518.



Fig. 2

En otras imágenes, como la de la donante del cuadro, devota de san Miguel Arcángel (Fig. 3), se connota la incorporación del indígena dentro de la realidad de los evangelizados, al igual que sucede con la representación de los donantes en el altar de la cofradía de indígenas en la Iglesia San Pedro de Lima (Fig.4). Este último se encuentra alojado en la casa de la calle central del retablo, debajo del ático, y en él se ubican en hilera los donantes. En ambas imágenes, se repiten los esquemas



Fig. 3

medievales de coexistencia de épocas y símbolos contemporáneos con las realidades del pasado evangélico o trascendentes: los indígenas se sitúan en la misma historia de la salvación que los españoles o “cristianos viejos”, sin ninguna diferenciación ni subordinación simbólica. Así, estas pinturas, con las figuras de donantes indígenas, legitiman la competencia espiritual de la población originaria.



Fig. 4

Grupo B



Fig. 5

Un paso más adelante es el segundo grupo de lienzos (Grupo B). El primero de ellos es el cuadro atribuido al jesuita Diego de la Puente (de origen flamenco, Van der Brucke¹³) (1586-1663), que subsiste en Juli, fechado en 1643 (Fig. 5). En el cuadro, uno de los Reyes magos mutado en inca, es una suerte de “transliteración” del *esclavito indigno* mencionado antes —del ejercicio espiritual número 114—. Siguiendo esta misma lógica, el inca se ha colocado, gracias al pintor jesuita,

13 Cf. José de Mesa, (1978) “Diego de La Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile» *Arte y arqueología*, La Paz, 516, p. 185-223.

como un personaje para contemplar la escena. Así el jesuita “compone” la escena, que a la vez, podríamos especular, él mismo experimenta, colocándose en el lugar del indígena inca, al que plasma para que a su vez sea contemplado por otros indígenas que repetirán el ejercicio de ponerse en su lugar para venerar al Niño; el indígena que contemplaba el cuadro se unía así a esa multitud de semejantes retratados en el cuadro, que esperan su turno para adorar al niño Dios.

La complejidad aumenta en el siguiente lienzo, que hasta la fecha no ha sido suficientemente analizado (Fig. 6), de la autoría de Juan Bautista (“*cogitabat Juanes Baptista - junio 16 d 1638*”, Fig. 7) y que, según Teresa Gisbert, al ser de fecha tan temprana, sería una composición original¹⁴.



Fig. 6

14 Cf. “San Francisco Xavier en América, a través del arte”: en Arellano, I (ed.) *Sol apóstol, peregrino, San Francisco Xavier en su centenario*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2005, p. 339; citado en: Jaime Cuadriello. “Xavier indiano o los indios sin apóstol”: En *San Francisco Javier en las artes: El poder de la imagen*, Navarra, Castillo de Javier, 2006, p. 215-217). Gisbert lo identificó como el pintor Juan Bautista Cáceres.



Fig. 7

En él vemos representado en un primer plano a san Francisco Xavier. La escena remite a la anécdota recordada por el jesuita Pedro Ribadeneyra:

Y quiero aqui decir lo que el Padre Maestro Laynez me ha contado y es que en el tiempo en que andaban los Padres por Italia, por hospitales etc, dormían juntos el Padre Francisco y el Padre Maestro Laynez, y algunas veces despertándose el Padre Francisco le dezia: 'Jesús, qué molido estoy! sabéis que soñaba que llevaba a cuestras un indio y que pesaba tanto que no le podía llevar?' Y esto acaeciò muchas veces.¹⁵

Pero este sueño en el cuadro se une a otro, referido por el P. Simón Rodrigues, quien recordaba cómo el santo, luego de soñar con las

¹⁵ *Fontes Narrativi de San Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, vol. II, Roma, Monumenta Historia Soc. Iesu, 1951, p. 381-382 (en adelante FN).

dificultades que padecería en la misión, se despertaba gritando “*amplius, Domine!*” es decir, “*más, Señor!*” (Fig. 8). Así los dos sueños de la tradición sobre san Francisco Javier, ambos relacionados con la entrega radical a la misión entre los indios, de acuerdo a la propuesta de este lienzo, se harían realidad en el Perú.



Fig. 8

El santo es colocado en la escena misionera, característica que también puede ser leído siguiendo las pautas de los *Ejercicios*, de “ponerse en la escena”, es decir: el misionero peruano es transmutado en un Javier redivivo. En este imaginario especular, el misionero jesuita peruano reflejado o travestido en su modelo santo, hace real el sueño, instándose a sí mismo (y al jesuita que contemple la escena) a la intensidad de la salvación, exclamando “*más, Señor, más!*”; frente a él, un clérigo secular¹⁶ manifiesta que su propia salvación se juega en la medida en que Francisco Javier (o como proponemos, el jesuita misionero peruano), venga a liberarlo del peso del indio, pues le ruega (Fig. 9): “*acclera, ut eruas me*” (“Date prisa en liberarme”, parte del verso *inclina ad me aurem tuam, acclera, ut eruas me*, del salmo 31).

16 El sobrepelliz llamado “mozárabe” alude sin duda al carácter de la actividad sacramental.



Fig. 9

Pero la intensidad de la acción no concluye aquí; el clímax debe leerse en la parte superior del cuadro, donde se aprecia la reproducción de la famosa visión de La Storta, por la cual san Ignacio vio a la Trinidad enviándole a la misión (Fig. 10), “...vio a Dios ponerle definitivamente en el servicio de Cristo llevando la cruz y decirle “*Ego vobiscum ero*”¹⁷. Otro testimonio refiere “...dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno cercano que le decía: Yo quiero que Tú tomes éste por tu siervo’ y así Jesús se lo tomaba, diciendo: “Yo quiero que tú nos sirvas” (...).¹⁸ En consecuencia, se repite la escena fundadora del *élan* misionero de la Orden que, en este caso, es experimentada por el Francisco Javier peruanizado, pero sobre todo, por el jesuita que observa el lienzo, y así, contempla y se coloca en la escena en el lugar de aquél. El jesuita espectador, identificado con Francisco Javier —modelo de todo jesuita misionero—, con el indio a cuestas, puede sentir como dirigidas a él las palabras que el pintor ha colocado saliendo de la boca de Cristo (Fig. 11): “*Hic mihi electioris e[st], ostendam illi quanto oporteat pro me pati*”¹⁹: “Este es mi elegido, ya le mostraré cuánto tiene que padecer por mí”.

17 Monumenta Nadal, V, 789.

18 FN, II, 133.

19 Agradezco al especialista en latín colonial, profesor Milko Pretell, por haberme ayudado a descifrar esta cita evangélica en el cuadro.



Fig. 10

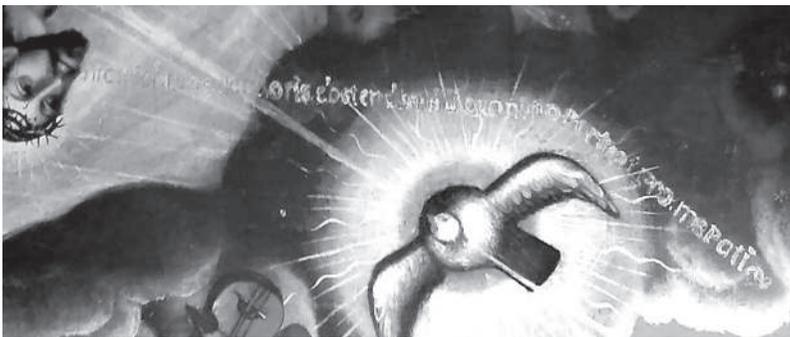


Fig. 11

Se trata de una paráfrasis de los Hechos de los apóstoles, 9, 15-16, que en el original, dirigido al apóstol Pablo, reza: “...he elegido a éste como instrumento para llevar mi nombre a los gentiles, a los reyes y a los israelitas, Yo le mostraré cuánto tendrá que padecer por mi nombre”. Pero además traen a la memoria las palabras por las que el Padre designa al Hijo su misión en el bautizo: “Este es mi Hijo amado...”. La frase

es análogamente repetida por el Hijo en el cuadro, cargando la cruz y eligiendo al jesuita para su misión entre los indios.

De esta manera, dos distintos momentos fundacionales de la Compañía de Jesús (la Storta y el envío de Javier a la misión a las Indias) son teológicamente asumidos como reviviendo la misión del Hijo en una recreación de la escena de La Storta, en la que los jesuitas misioneros en el Perú, de cierta manera, vuelven a fundar la misión de la Compañía en su entrega a la salvación de los indígenas. En consecuencia, el sentido originario de la misión del Hijo (la “salvación”), que en su momento fue revivido (“conocimiento interno”) por san Ignacio y luego por san Francisco Xavier en su envío a las Indias, es propuesto en la escena como igualmente experimentable por el jesuita *obrero de indios* en el Perú. El jesuita que contemplaba esta representación, acostumbrado como estaba en los *Ejercicios espirituales* a colocarse en la escena contemplada, llega a vivirla, pues como afirma Pierre-Antoine Fabre respecto de lo ocurrido en el ejercitante, no solo rememora la narrativa subyacente, sino que *desea que ella vuelva a suceder*, ocupando esta vez, él también, el lugar de Francisco Javier, para a través de esta mediación, fundirse a la identidad de Ignacio, y por último, a la de Cristo cargando su cruz, del mismo modo en que ellos también cargan día a día en sus espaldas, a los indios (Fig. 11). Contemplar la escena, hace posible al jesuita que la contempla, el acceso a ese lugar imposible de representar en su totalidad y que es el de la experiencia íntima de ser uno con el Hijo en su unión con Dios. La originalidad estriba en que el indígena se ha tornado en condición *sine qua non* para ese acceso.

Esta imagen representa la consagración del jesuita misionero peruano individual e institucionalmente, al colocarse en la escena fundadora de la Compañía con los indígenas a cuestas, que como la cruz, los redimen y los llevan a Dios. Con ello, el jesuita peruano el “obrero incansable de indios”, experimenta la vivencia misma del fundador Ignacio, la experiencia mística de *ser puesto con el Hijo*. El cuadro refleja, a mi entender, una toma de posición espiritual que expresa un correlato político de la institución. La misión entre indios no es solo una de las posibilidades de la labor religiosa, sino aquella por la cual el jesuita puede llegar a la praxis espiritual por antonomasia, que es la unión con Dios.

Conclusiones

La simbolización espiritual del indígena en la política institucional de los jesuitas buscaba reforzar la reflexión respecto de la identidad de estos últimos en la misión. Esto debe leerse en el contexto de una continua actividad apostólica, en la cual el intercambio de significantes entre misioneros y pueblos originarios no solo iba llevando a los religiosos al sentido último de las palabras del otro, sino hacia una dimensión trascendente a los significantes, en la que pudieron ir percibiendo las raíces de las categorías culturales de su propia realidad y las del otro, desvelando así, cada vez más, símiles (analogías, semejanzas) de naturaleza espiritual. Dicho de otra manera, es en este universo de las ideas, los sentimientos, las vivencias cotidianas compartidas, muchas veces previas al lenguaje, donde los jesuitas fueron descubriendo, a la par que en su reflexión sobre las lenguas aborígenes, experiencias espirituales profundas de los indígenas, análogas a las suyas, lo que a su vez les hizo pensar en la posibilidad de trazar puentes que hoy llamaríamos *interculturales*.

Por ello creo que debemos rescatar el rol de la técnica espiritual en la percepción de lo real por parte de los jesuitas: su capacidad para entender que la novedad nace, por un lado, de esta idea de buscar a Dios en todas las cosas, así como de su vocación por el desplazamiento y el desarraigo. La movilidad, que está a la raíz de su definición e identidad espiritual, es la que les permitió ese rasgo tan propio de la modernidad que es la fascinación por la “novedad”.

En medio de las misiones, es decir, en el encuentro con culturas originarias de historias y mecanismos de configuración simbólica muy distintas, los jesuitas pudieron expandir sus propios horizontes de comprensión; si ya tenían las bases en su propia identidad institucional-espiritual para hacerlo, este ejercicio no se realizó de manera más completa sino hasta que convivieron con distintas otredades, allí donde su ímpetu misionero les llevó. Lo interesante del caso peruano que hemos tratado de analizar a partir de algunas imágenes (sobre todo la pintada por J.B. Cáceres) es que hacia la primera mitad del siglo XVII y luego de un exhaustivo trabajo lingüístico, los jesuitas habrían percibido que “salvar” a los indios era la condición de su propia salvación. El cuadro de Francisco

Javier cargando a un indígena —y en consecuencia, salvando el misionero su propia alma²⁰— claramente lo revela, así como la documentación que llama la atención una y otra vez sobre la importancia de la misión entre los naturales para acceder a la salvación. Solo así ellos podían unirse a Dios. Esto no hizo más que reforzar una nueva percepción de la praxis religiosa, que debió tornarse en un constante diálogo y simbolización, debido a que los vacíos dejados por la construcción simbólica en ambas culturas eran cubiertos por nuevos entretejidos de formas y discursos que irían dando lugar a hibridaciones, que no hemos tratado en este artículo, pero que serían un objetivo a continuar. Si bien es cierto que los indígenas pudieron ser entendidos como “medios” para la salvación de los misioneros, también es verdad que para lograr su objetivo, éstos tuvieron que entrar a fondo en su cultura. Al hacerlo, pudieron atisbar sus fundamentos, lo que a su vez les hizo comprender que los puentes eran posibles, aunque no fueran siempre entendidos por el *statu quo* de la época. Creo que este mecanismo es el que subyace a discursos como los del indígena guaraní presentado como maestro de oración por Ruiz de Montoya en su *Silex*, las cuasi hagiografías de indios recopiladas por muchas cartas anuas y luego compiladas por Diego de Altamirano en su crónica de inicios del XVIII, la incorporación de danzas y cantos de letras con reminiscencias precristianas, o la imagen del Niño Jesús Inca, temas que siguen a la espera de más análisis²¹.

20 La bibliografía es abundante para poder mostrar el vínculo entre salvación de sí mediante la salvación de los demás. El punto de partida es, en el caso de la espiritualidad ignaciana, el “Principio y Fundamento” de los *Ejercicios espirituales*, donde se menciona que: “*El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima...*”. El acto contemplativo en medio de la acción por la salvación de los demás es lo que a su vez salva al misionero. En lugares de misión como el Perú, la población privilegiada es la aborígen, pues se encuentra en las fronteras de la fe. *Ejercicios espirituales*, 23.

21 Antonio Ruiz de Montoya, *Silex del divino amor...*, Manuscrito Lilly’s Library, Indiana University, f. 96v; Diego de Altamirano, *Historia de la Provincia del Perú*. Texto mecanografiado, copia del original: Archivo Vargas Ugarte, Universidad Antonio Ruiz de Montoya; *Relación de las fiestas que en la ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola...*Lima, Francisco del Canto, 1610; Ramón Mujica P. *La imagen transgredida*. Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú, 2016.

El horizonte de los jesuitas fue —y es— paradójicamente el de las fronteras, pues como dice Gadamer, el horizonte “no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”²². Los jesuitas, en su constante desplazamiento, geográfico y mental, fueron no solo ampliando su conocimiento del Otro, sino los límites de su propia subjetividad. En ese proceso, su identidad fue una y otra vez refundándose, sin por ello perder su esencia religiosa —aquella que les impulsaba a unirse a Dios en el corazón de la actividad misionera—, pues claramente, los *Ejercicios espirituales* les hacían posible experimentarla en todas partes.

Bibliografía

Acosta, José de, SJ. (1588 / 1984 y 1987). *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Altamirano, Diego de (1714). *Historia de la Provincia del Perú*. Texto mecanografiado, copia del original: Archivo Vargas Ugarte, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Arellano, Ignacio (ed.) (2005). *Sol apóstol, peregrino, San Francisco Xavier en su centenario*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Arranz Roa, Iñigo (2003). “Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)” En: *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 28.

22 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Op. Cit., p., 309.

Cuadriello, Jaime (2006). “Xavier indiano o los indios sin apóstol” En Ricardo Fernández Gracia (Ed.) (2006), pp. 215-217.

Dejo, SJ. Juan (2008). “*Haciéndose indio viejo con el indio: definiendo la Misión jesuita en el Perú (1568-1600)*” En: J. Dejo, M. Cruzado, Rafael Fernandez Hart *et al* (2008). *A más universal, más divino*. Lima: UARM.

_____ (2018). “Identidad narrativa e identidad espiritual en la provincia jesuita peruana (ss. XVI y XVII)”, Ponencia presentada en Congreso de americanistas, Salamanca (próximo a publicarse).

_____ (2018a). “La misión jesuita en el Perú (s. XVI-XVIII)”. En: Dejo SJ, Juan, L.E. Wuffarden y R. Pinilla, (coords) (2018), pp. 37-73.

_____ (2018b). *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*. Lima: UARM-BNP-IHS.

Dejo SJ, Juan, L.E. Wuffarden y R. Pinilla (coords) (2018). *San Pedro de Lima: la antigua Iglesia del antiguo Colegio San Pablo*, Lima, Colección Arte y Tesoros del Perú, Tomo XLV, Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Fabre, Pierre-Antoine (1992). *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*. Paris, Editions de l'EHESS, Vrin.

Fontes Narrativi de San Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis (1951), vol. II, Roma: Monumenta Historia Soc. Iesu, p. 381-382.

Ricardo Fernández Gracia (Ed.) (2006). *San Francisco Javier en las artes: El poder de la imagen*, Pamplona, Fundación Caja Navarra: Gobierno de Navarra [Exposición celebrada en el] Castillo de Javier, abril - septiembre.

Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método*. Tomo I, Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. (1991). *Obras completas*. Madrid: BAC.

- Ignacio de Loyola (1991a). *Ejercicios espirituales* en: Ignacio de Loyola (1991).
- Marzal, Manuel y Sandra Negro (eds) (2005). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: PUCP.
- Mesa, José de (1978). “Diego de La Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile», *Arte y arqueología*, números 5-6, La Paz: pp. 185-223.
- Mujica P., Ramón (2016). *La imagen transgredida*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Nadal, Jerónimo (1962). *Monumenta Nadal*, V, Romae Monumenta Historica Soc. Iesu.
Relación de las fiestas que en la ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola... (1610) Lima, Francisco del Canto.
- Ricoeur, Paul (1986). *Temps et Récit*, Tomo III, Paris: Editions du Seuil.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1640). *Silex del divino amor...*, Manuscrito Lilly's Library, Indiana University.
- Ruiz de Pardo, Carmen (2005). “Aportes de una iglesia de evangelización de Cuzco”. En: Manuel Marzal y Sandra Negro (eds) (2005), pp. 505-518.

Apéndice

Primer nivel: pretexto de la metáfora de los sueños de Javier

- | | | |
|---|--|-------------------------------|
| 1. Sueño de Javier cargando las Indias | | Ambos sintetizados en |
| 2. Sueño de Javier respecto de la intensidad de su misión | | → el Javier-misionero-en-Perú |

Segundo nivel: El llamado urgente a la misión entre indígenas, deber de los jesuitas peruanos.

1. El misionero modelo (Javier) llevando al indígena (“misión”)
2. El clérigo secular (cura) pidiendo al Javier-misionero que se apresure a liberarlo (de la carga de llevar a los indios, pues los jesuitas representados por Javier son quienes están destinados a ello)

Tercer nivel: La “Nueva Storta”

1. La Trinidad observa la escena
2. Cristo se dirige al Padre diciéndole que él va a hacerle ver a “*Este [es] mi elegido, ya le mostraré cuánto tiene que padecer por mí*”. Donde “este” es el misionero jesuita peruano a la vez reflejado en la memoria del paradigma del misionero, Francisco Javier

Cuarto nivel: el observador, el jesuita contemporáneo del cuadro

1. Se identifica con Francisco Javier “entrando en la escena” como si fuese él.
2. Siente el llamado de ayuda del clérigo
3. Se siente elegido por Cristo para seguirlo en la misión entre indígenas
4. Con ello, se une al Hijo (reviviendo la experiencia de Ignacio, el fundador):
La Storta sucede en la misión peruana.