

## **América colonial**

## **Entre árboles y almas. Lecturas iconográficas en la iglesia de San Pedro de Lima.**

*Virgilio Freddy Cabanillas<sup>1</sup>*

Este artículo es un avance de investigación sobre dos pinturas que se encuentran en la antesacristía de la iglesia jesuita de San Pedro de Lima. Se titulan *Árbol de la vida y sus frutos* y *Árbol de la muerte y sus frutos*. Estos cuadros del siglo XVIII son de gran formato y configuran un programa iconográfico complejo; texto gráfico y texto escrito al mismo tiempo, cuya riqueza simbólica sintetiza conceptos fundamentales de la sociedad colonial en torno a la vida espiritual y una de las inquietudes fundamentales del hombre: la preparación para la muerte.

Tanto el *Árbol de la vida* como el *Árbol de la muerte* (en adelante árbol A y árbol B), tienen como eje central un tronco apoyado en seis raíces que se hunden en la tierra. En ambos casos se desprenden ramas laterales que adoptan formas sinuosas: seis en cada lado del árbol A y ocho en cada lado del árbol B. El tronco, las raíces y las ramas del árbol A se distinguen por su mayor grosor. Gracias al uso del color se marca un contraste que salta a la vista: el *Árbol de la vida* lleno de fuerza vital, y el *Árbol de la muerte* totalmente pálido, lúgubre, triste y seco como un cadáver.

De cada rama cuelga un fruto parecido a una manzana, doce en el árbol A y dieciséis en el árbol B. En el primer caso son de un color rojo intenso, en el otro un gris pálido. Cada raíz, rama lateral y fruto, contiene una inscripción que anotaremos más adelante. En la base del tronco —desde donde parten las raíces— se apre-

<sup>1</sup> Historiador, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro del Comité Directivo del Museo de Arqueología de la UNMSM.

cia una inscripción —que consideramos la principal— y a partir de ahí el tronco se divide en segmentos conteniendo cada uno una inscripción. El tronco del árbol A tiene siete secciones y el del árbol B, cinco.

Ambos árboles están coronados por una cinta parlante con sus respectivos títulos: *Árbol de la vida y sus frutos* y *Árbol de la muerte y sus frutos*. El primero tiene, además, un rompimiento de gloria con los personajes de la Santísima Trinidad. En el otro árbol destaca un esqueleto con una esfera azul (el mundo) en la mano derecha, rodeado por un resplandor rojo del que salen rayos. Es la alegoría de la muerte, siniestra señora de la que ningún hombre puede escapar.

Las inscripciones son las siguientes:

*ÁRBOL DE LA VIDA:*

Inscripción principal: «GRACIA HABITUAL»

*Raíces* (de izquierda a derecha):

1. Auxilios continuados. 2. Peticiones a Dios. 3-4. Humillaciones repetidas. 5. Obras de misericordia. 6. Desengaños vivos.

*Secciones del tronco* (de abajo hacia arriba):

1. Fe viva. 2. Temor y esperanza avivados. 3. Oración repetida. 4. Ejercicios virtuosos. 5. Luz intensa. 6. Amor tierno a Jesús y María. 7. Amor ardiente de Dios.

*Ramas y frutos* (de abajo hacia arriba):

Lado izquierdo:

Rama	Fruto
1. Dolor y confesión de pecados.	1. Paz interior.
2. Frecuencia de sacramentos.	2. Aumento de luces.
3. Horror de culpas veniales.	3. Dudas. Temores. Escrúpulos.
4. Tedium del mundo y sus glorias.	4. Aprecio de lo eterno.
5. Conformidad con la voluntad de Dios.	5. Gozos en el Espíritu Santo.
6. Anhelos de ver y gozar de Dios.	6. Deseos de morir.

Lado derecho:

Rama	Fruto
7. Penitencia y satisfacción.	7. Confianza segura.
8. Lección y meditación.	8. Devoción tierna.
9. Mortificación de pasiones.	9. Batallas y lágrimas.
10. Deseos de retiro y soledad.	10. Silencio. Abstracción.
11. Recta intención en todo.	11. Presencia de Dios.
12. Celo de que todos se salven.	12. Amor a los trabajos.

ÁRBOL DE LA MUERTE:

Inscripción principal: «AMOR PROPIO»

*Raíces:*

1. Sugestiones del demonio. 2. Apetitos y pasiones. 3-4. Soberbia y estimación propia. 5. Olvido de lo eterno. 6. Malos ejemplos de los mundanos.

*Secciones del tronco:*

1. Pecado mortal. 2. Oscuridad de la razón. 3. Multitud y variedad de pecados. 4. Vicios vehementes. 5. Ceguedad total del entendimiento.

*Ramas y frutos:*

Lado izquierdo:

Rama	Fruto
1. Torpezas y varias fealdades.	1. Puñaladas. Dishonras. Muertes.
2. Regalos de la carne y los sentidos.	2. Enfermedades. Muertes.
3. Propensión a lo malo y a los malos.	3. Malas compañías. Iras. Riñas.
4. Confianza temeraria de la salvación.	4. Olvido de Dios y de sus palabras.
5. Sacar veneno de lo próspero y de lo adverso.	5. Soberbias. Maldiciones.
6. Poner duda en las verdades de la fe.	6. Errores. Herejías.
7. Odio de Dios y de sí mismo.	7. Blasfemias. Despechos.
8. Desamparo de Dios.	8. Tormento para siempre.

Lado derecho:

Rama	Fruto
9. Deseos de riquezas y honras.	9. Hurtos. Fraudes. Fatigas.
10. Deseos de galas y ostentaciones.	10. Odios y venganzas.
11. Enemistades. Odios. Rencores.	11. Murmuraciones. Detracciones.
12. Aversión a las personas y cosas virtuosas.	12. Vituperios. Testimonios.
13. Horror al uso de los sacramentos y sermones.	13. Excusas. Aversión a ellos.
14. Perder la unión aun a los hombres.	14. Tendrás desastres.
15. Muerte rabiosa y entre furores.	15. Horror para los vivos condenados. (?)
16. Obstinación.	16. Nunca ver a Dios.

En ambos cuadros se aprecia en primer término el suelo de una zona campestre. A la izquierda las aguas de un torrente que llega a regar las raíces del árbol. Cada curso de agua está acompañado por frases: «Crece con la frecuencia de las virtudes» (árbol A) y «Crece con la repetición de las culpas» (árbol B). Las raíces son visibles a pesar de que se hunden el suelo; recurso necesario para leer las inscripciones que contienen.

A la derecha de las raíces del árbol A se distinguen unas ramas espinosas, acompañadas de la frase bíblica: «Yo regaré y cultivaré el árbol», Lc. 13, 6. En el árbol B la frase dice: «Cortad el árbol» Dan. 4, 21. A los pies de éste hay pequeñas flores, dos a la izquierda y tres a la derecha.

Entre las ramas del árbol A se distinguen de abajo hacia arriba: instrumentos penitenciales, dos libros de meditación abiertos, seis instrumentos musicales, cuatro aves, ocho corazones flameantes y dos querubines. Casi a los pies de Jesús —y sobre este ambiente paradisiaco— se distingue un arco con sus respectivas flechas. La presencia del arma se puede entender como el instrumento de la muerte, en este caso gozosa y hasta deseada por el cristiano. También

nos recuerda a San Agustín: «Tú, Señor, habías traspasado mi corazón con los dardos de tu amor» (*Confesiones*. Libro IX, Cap. II, N.º 2). Entre las ramas del otro árbol se aprecian pequeños demonios alados agazapados entre el follaje y rodeados de flores; más arriba hay lanzas, espadas, dagas y siete calaveras.

Es evidente el recurso didáctico de esta catequesis que contrapone el simbolismo de los árboles. El primero se inicia con atractivas y engañosas flores, camino de rosas que lleva a la condena; el otro empieza con sacrificios (las espinas) y culmina entre trinos y música del Cielo.

También hay un contraste muy marcado en el paisaje de fondo. En el árbol de la vida vemos un frondoso bosque en el horizonte y un vivo cielo con nubes. El otro árbol tiene —por el contrario— un fondo de cielo tenebroso.

En la parte inferior de las pinturas hay una inscripción que indica el sentido de la lectura de la composición: leer primero las raíces, luego el tronco, después cada rama con sus frutos comenzando de las inferiores a las superiores. Además un rectángulo dividido en cuatro recuadros conteniendo un amplio texto explicativo. A continuación los textos:

#### ÁRBOL DE LA VIDA

1. «Oh feliz y muy feliz / el que el árbol de la vida / dentro de sí mismo planta, /

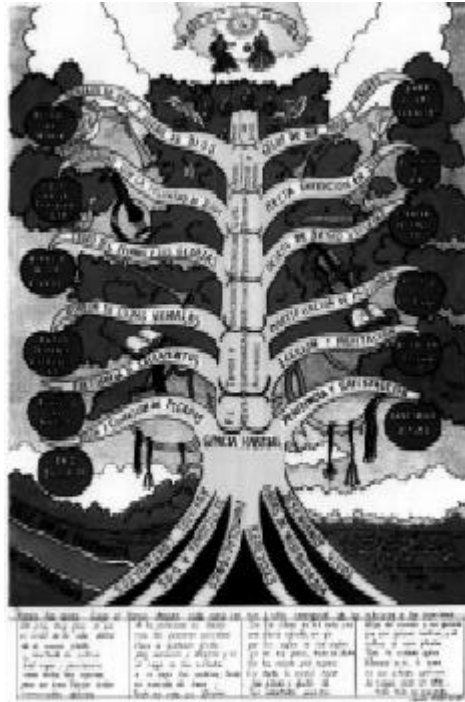
y constante lo cultiva! / Del rigor, y penitencia, / nace entre las espinas; /

pero en breve tiempo brota / inenarrable delicias.

2. A los principios es llanto, / mas, las pasiones vencidas, / lleva por gustosos frutos: / paz, consuelos y alegrías. / Y si el riego de virtudes / a su copa lo sublima, / todo es incendios de amor, / todo es vida, ya divina.

3. Su fin último es el cielo, / y es una gloria infinita, / en que por siglos de siglos / ya no hay pena, todo es dicha. / En tus manos está... / hombre (si atento lo miras) / lograr las flores y frutos / de tan celestial semilla.

Árbol de la vida y sus frutos (Dibujos de Agustín Rebaza (2003) a partir de los cuadros originales conservados en la iglesia de San Pedro).



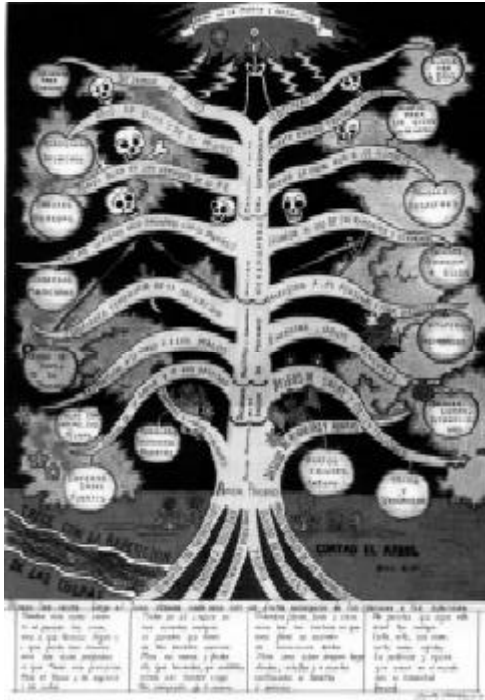
4. Huye del mundo y sus glorias / que son galanas mentiras,  
/ y al cultivo de esas plantas / todo tu cuidado aplica. / Florece-  
rá en ti lozano / si con virtudes continuas / lo riegas, pero sin  
ellas / todo, todo se marchita.»

#### ÁRBOL DE LA MUERTE

1. «Hombre mira como crecen / en el pecador los vicios / mira,  
a que términos llegan, / y a que frutos tan nocivos. / Mira las raí-  
ces profundas, / en que tiene sus principios, / mira el tronco y se  
engruesa, / y se...

2. Sube por él, y repara / en sus aumentos malignos, / el pa-  
radero que tienen, /

de tan funestos suplicios. / Mira sus ramas y frutos; / oh, que  
horrendos!, que malditos! / míralo bien hombre ciego: / ten com-  
pasión de ti mismo.



Árbol de la muerte y sus frutos (Dibujos de Agustín Rebaza (2003) a partir de los cuadros originales conservados en la iglesia de San Pedro).

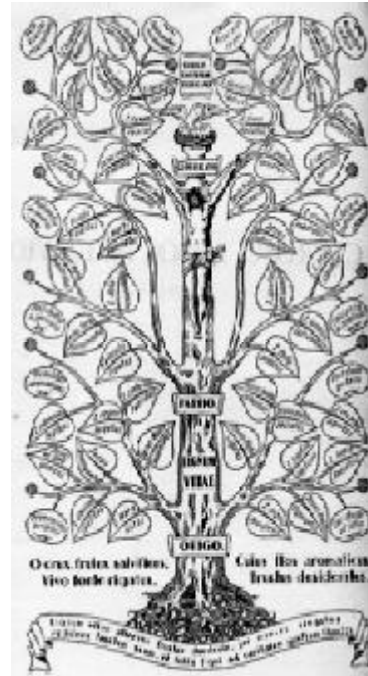
3. Si entre flores brota y crece, / mira bien los basiliscos / que en esas flores se esconden, / de enormísimos delitos. / Mira como después suben / a lanzas, dardos, cuchillos / y a muertes continuadas / a lamentos y a gemidos.

4. No permitas que en ti crezca / este árbol tan maligno: / corta, corta sus raíces, / corta males infinitos. / La penitencia y rigores / que usamos en el mundo / son el manantial fecundo / ...»

El simbolismo del árbol tiene una riqueza semántica que ha sido percibida —y aprovechada— por muchas sociedades. Su imagen verticalizante ha sido entendida como eje entre los mundos y vía ascendente, asociándose así a otro popular símbolo: la escalera (CIRLOT 1994: 78). Es también imagen del hombre, porque produce buenos y malos frutos (COOPER 2002: 24).

En el arte occidental, el árbol ha servido para la elaboración de diversas imágenes alegóricas, como por ejemplo el Árbol de

*Lignum Vitae*  
(San Buenaventura)



Jessé, el Árbol genealógico de la Virgen o el Árbol de Santa Emenciana (abuela de María), que se usaron para explicar la Santa Parentela de Cristo. De similar inspiración son los árboles genealógicos de las órdenes religiosas.

De gran alcance teológico es la imagen pintada por Giovanni de Módena, en la que Jesús es crucificado en el mismo árbol cuyo fruto hizo caer a Adán y Eva. El árbol asimilado a la cruz es el centro de composiciones muy famosas, como el *Lignum vitae* de San Buenaventura o la cruz florida del *Flos Sanctorum*. Otras variantes son el árbol de la jerarquía eclesiástica, el árbol de Athanasius Kircher que muestra la expansión de las provincias jesuitas en el mundo y la otra versión del árbol de la vida: Cristo toca la campana y autoriza a la muerte y al diablo el derribo de un árbol en cuya copa se celebra un despreocupado banquete. Este último tema fue conocido en el Perú (mural de Tadeo Escalante en la iglesia de Huaró, Cusco). También resalta el árbol de la genealogía acadé-



*Ascenso del alma hacia Cristo.*  
(Dibujo de Agustín Rebaza  
(2003) a partir del cuadro  
original conservado en la  
iglesia de San Pedro).

mica de la universidad San Antonio Abad del Cusco, estudiado por Francisco Stastny (1982: 53-54).

Una imagen que se relaciona estrechamente con las que estamos estudiando aparece en la tumba de Henri de Festingen (Trèves, siglo XIII). Se trata de un árbol cuyas ramas se orientan en dos direcciones, las de la derecha producen ángeles, las de la izquierda hacen brotar calaveras. Baltrusaitis denomina a esta composición *Árbol de la vida y de la muerte* (1983: 128-129).

En la misma iglesia limeña de San Pedro, hay otro cuadro que se complementa con el *Árbol de la vida y sus frutos* y el *Árbol de la muerte y sus frutos*. Lo titulamos *Ascenso del alma hacia Cristo*, y se conserva en la capilla de la Penitenciaría. Su formato y organización de imágenes, símbolos e inscripciones, tienen grandes similitudes con los cuadros de la antesacristía. Un Cristo crucificado es la imagen principal que ocupa casi todo el lienzo. Ya hemos visto que en la tradición cristiana el árbol y la cruz son símbolos que se asimilan y complementan. Por eso se lee en la *Leyenda dorada*: «Di-

choso y tres veces dichoso el árbol en que Dios está extendido» (DE LA VORÁGINE 2000: 587).

La cruz sirve de apoyo a una escalera de 22 escalones, por la que una joven coronada asciende llevando en la mano un corazón llameante. Se trata de una alegoría del alma que se esfuerza en alcanzar la perfección mediante esta escala de virtudes, programa místico similar al que está registrado en los bordados de Santa Rosa de Lima. La corona se puede explicar con un texto de la *Imitación de Cristo*: «¡Oh, si vieses las perdurables coronas de los santos del cielo, y de cuánta gloria gozan ahora los que eran en este mundo despreciados y tenidos por indignos de vivir!» (KEMPIS 1989: 257).

En dos filacterias se puede leer el diálogo entre el Redentor («Ven a mí alma amada») y el alma que asciende («Quién pudiera volar a tu costado»). Cada escalón corresponde a un logro alcanzado en ese lento ascenso espiritual, que permite el encuentro del creyente con el Ser fontanal y trascendente: 1. Desengaño, 2. Deseo, 3. Confesión, 4. Penitencia, 5. Oración, 6. Lección espiritual, 7. Humildad, 8. Mortificación, 9. Frecuencia de sacramentos, 10. Obras de misericordia, 11. Contemplación, 12. Amor a Dios, 13. Amor a Jesús y María, 14. Preferencia de Dios, 15 al 21. Más amor, 22. No tiene inscripción porque coincide con la llaga del costado de Cristo, peldaño culminante del encuentro entre Dios y el hombre.

Al lado izquierdo de la cruz se aprecia la imagen de la Virgen María, que orienta al devoto señalando a Jesús como único objetivo que debe alcanzar el creyente. En la parte superior una cinta parlante contiene el tema del cuadro «Por Cristo muerto en la cruz se salvarán todos los que por su medio se llegaren a Dios». En la parte inferior hay un gran rectángulo con un texto de clara inspiración contrarreformista («Todos juzgan que se salvan el gentil, el turco, el moro, el judío y el hereje...») y catequética: «El subir por esta senda no dudo que es trabajoso: mas que importa si asegura divinos eternos gozos...».

El *Árbol de la Vida* y el *Árbol de la muerte* han sido definidos por Ramón Mujica como «diagramas mnemotécnicos», «ejercicios

espirituales esquematizados que combinaban la tecnología barroca de la imagen con la de la oración y la predicación» (2002: 256).

Estos cuadros debieron ser de gran utilidad para hacer recordar a los miembros de la comunidad religiosa jesuita los peligros del «amor propio» que lleva a la «ceguedad total del entendimiento» y la necesidad de afincarse en la «gracia habitual» que lleva al «amor ardiente de Dios». La primera opción conduce a la muerte definitiva del alma, la segunda le permitirá obtener la corona de salvación. Para eso es necesario anticipar a la muerte en vida, viviendo con pobreza y renunciando a los placeres de los sentidos; tal como enseñaba el jesuita Luis de la Puente en sus *Meditaciones espirituales* (BARRIGA 1995: 177). Las pinturas fueron un excelente recurso didáctico para que estos conceptos y enseñanzas se impregnaran en la mente de los espectadores, siguiendo los preceptos de la doctrina católica en torno a las imágenes: los sentidos son necesarios para ascender de lo visible a lo invisible.

## Bibliografía

- BALTRUSAITIS, Jurgis. *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*. Madrid, Cátedra, 1983.
- BARRIGA, Irma. «Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en la Lima del siglo XVII», en *Histórica*, vol. XIX. N.º 2 Lima, PUCP, 1995, pp. 165-195.
- BUENAVENTURA, San. «El árbol de la vida», en *Obras de San Buenaventura*, tomo II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, pp. 279-353.
- CABANILLAS, Virgilio Freddy. «Un *ars moriendi* en San Marcos», en *UKUPACHA. Revista de Investigaciones Históricas*. Lima, año 2, N.º 3 y 4, 2001, pp. 129-137.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. 10ª ed. Colombia, Labor, 1994.
- COOPER, J. C. *Diccionario de símbolos*. México, Ediciones G. Gili, 2002.
- DE LA VORÁGINE, Santiago. *La leyenda dorada*, tomo I. Madrid, Alianza, 1995.
- KEMPIS, Tomás de. *Imitación de Cristo y desprecio de toda vanidad*. Trad. y pról. Fray Luis de Granada, Madrid, Aguilar, 1989.
- LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales. Texto autógrafo*. Lima, Centro de Espiritualidad Ignaciana, s/f.
- MONTROYA, Santiago. «Alegoría de la Orden Franciscana en un grabado inédito de 1792 de Vicente Capilla Gil», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XLVIII-IL. Zaragoza, 1992, pp. 189-203.

- MORENO, Fernando. «La Santa Parentela», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, LIV. Zaragoza, 1993, pp. 5-24.
- MUJICA, Ramón. «El arte y los sermones», en *El barroco peruano*, tomo I. Lima, Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 219-313.
- SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. 2ª. reimpresión. Madrid, Alianza, 1989.
- STASTNY, Francisco. «Iconografía, pensamiento y sociedad en el Cuzco virreinal», en *Cielo abierto*, vol. VII, N.º 21. Lima, 1982, pp. 40-55.
- \_\_\_\_\_. *Síntomas medievales en el Barroco Americano*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

## **La pena de muerte durante la época colonial: Legislación y práctica**

*Marcela Corvera Poiré<sup>2</sup>  
Coral Quintero López de la Cerda<sup>3</sup>*

Dado que las leyes que han regido y rigen a las diferentes sociedades reflejan las ideas que cada una ha tenido y tiene sobre lo permisible y lo no permisible, lo aceptable y lo no aceptable, lo moral y lo amoral, etc., resulta indispensable acercarse a los corpus legales de cada época para poder comprenderlas.

En lo que respecta a la Nueva España, éstos resultan ricos, pues, desde los inicios de la colonización, se empezó a legislar para poder controlar asuntos tan diversos como tributos, tierras, precios, orden dentro de los poblados, etc. Lo que inicialmente fueron mandatos u ordenanzas particulares sirvieron también como modelos para resolver situaciones similares a las planteadas con anterioridad hasta que la necesidad llevó a reunirlos en cuerpos legales formales conocidos como cedularios o recopilaciones. Los primeros se encargaron de agrupar con un cierto orden antiguas disposiciones, mientras que las segundas se preocuparon por hacer resúmenes o refundir varias leyes en una sola, pues, como afirma Antonio Dournac, «el exceso de legislación es tan negativo como la falta de ella, ya que un cúmulo exagerado de disposiciones dificulta su conocimiento y aplicación» (DOUGNAC RODRÍGUEZ

<sup>2</sup> Doctora en Historia. Catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>3</sup> Historiador, Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1994: 239). Así, llegó un momento en que, en lugar de legislar sobre el caso concreto, las leyes se generalizaron.<sup>4</sup>

Ahora bien, aunque especialmente la Recopilación de 1680 implicó un esfuerzo por simplificar el sistema jurídico colonial, la misma no puede considerarse «una enciclopedia jurídica o legal [...] ni un catálogo de legislación novohispana» (SOBERANES FERNÁNDEZ 1987: 170). Su consulta, indispensable, nos ilustra sobre impartición de justicia, delitos, penas, cárceles, etc., pero también nos lleva a formular mil preguntas que responder. Por ejemplo, una ley (la III del título VIII que trata de los delitos y penas y su aplicación) ordena que sean castigados los testigos falsos pero no indica cómo. De la misma manera su revisión no nos permitió conocer en términos generales qué tipos de delitos castigaba la justicia civil, que es la que nos ocupa, con la pena capital.

Por ello debimos de acercarnos a la práctica, ver cómo se resolvieron casos concretos. Dos opciones existían; una, adentrarse en los archivos,<sup>5</sup> ver cuánto duraron los procesos, qué tan duras fueron las penas impuestas, si ello dependió de los jueces exclusivamente o del momento en que se abrieron los procesos, etc.; y otra, la revisión de obras bibliográficas publicadas en la época, como los *Diarios* de Guijo y de Robles (GUIJO 1986; ROBLES 1972), que permiten conocer en noticias breves (ladrones, destierro, disturbios, ahorcados, etc.) lo relativo a aprehensiones y ejecuciones efectuadas, aunque no de forma exclusiva, sí preferentemente en la capital, durante la segunda mitad del XVII.

<sup>4</sup> Fue el primer virrey de México, don Antonio de Mendoza, quien en 1548 elaboró la compilación titulada *Ordenanzas y compilación de leyes... para la buena gobernación*; más tarde, en 1563, el oidor Vasco de Puga publicó *Provisiones, Cédulas, [e] Instrucciones de su Magestad... para la buena expedición de los negocios y administración de la justicia y gobernación de esta Nueva España...*; en 1596 Diego de Encinas publicó *Libro [1º, 2º, etc.] de provisiones, cédulas capítulos de ordenanzas, instrucciones y cartas libradas... [desde los Reyes Católicos hasta Felipe II]*; *La Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, trabajo esencialmente de León Pinelo, pero con adendas, fue publicada en 1680; Ventura Beleña publicó en 1787 la *Relación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y sala del Crimen de la Nueva España*, etc.

<sup>5</sup> Principalmente Archivo General de la Nación, ramos: Criminal, Judicial, Acordada, Reales Cédulas, Real Audiencia, Cárceles y presidios e Infidencias.

Para esta charla, por cuestiones de espacio optamos por trabajar básicamente con la segunda opción sin excluir del todo a la primera. Empezaremos por hacer referencia a quienes merecían en términos generales la pena de muerte; luego nos preocuparemos por la o las formas como se les privó de la vida y de los lugares en los que se llevaron a cabo las ejecuciones; cómo es que la autoridad «dio» con los infractores, por qué a algunos se les perdonó la vida y, por último, cómo es que a finales del XVIII y principios del XIX las penas se hicieron menos públicas y se relajaron un poco, con la excepción de aquellos que fueron acusados de infidencia.

### **¿Quiénes merecían la pena de muerte?**

En general, los ladrones o «ganzueros»,<sup>6</sup> razón por la que ahorcaron a Gabriel de la Cruz, mestizo de Oaxaca, «a quien hallaron con una capa de coro de iglesia» y declaró haber efectuado unos quince robos (ROBLES 1972, I: 276-277). A veces, también sus cómplices eran ejecutados; así, el día que ahorcaron en la plaza pública a un mestizo que desde los catorce años empezó a robar «destechando las casas», aserrando astutamente alguna viga por uno de sus extremos para que colgara y poder bajar y subir por ella a manera de escalera, también ahorcaron a un indio que «acarreaba los hurtos» y a un español de ochenta y cinco años que hacía de centinela (GUIJO 1986, II: 77).

También robaban pero se les juzgaba y sentenciaba por «salteadores» a aquellos que atacaban a sus víctimas en parajes desolados, como en el camino de Cuernavaca o en el de Río Frío, donde no pocas veces mataban (ROBLES 1972, I: 152, GUIJO 1986, II: 147).

No sólo la vida se pagaba casi siempre con la vida misma, incluso el intento de asesinato podía ser castigado con la muerte: sabemos que un mulato, criado de Santiago Bollo, fue ahorcado «porque lo quiso matar y robar con otros» (ROBLES 1972, I: 247).

<sup>6</sup> *Ganzúa*: hierro largo con punta torcida a modo de garfio de que usan los ladrones para quitar los pestillos de las cerraduras y abrir las puertas, arcas, etc. Metafóricamente equivale al ladrón que hurta con maña o saca lo que está encerrado y escondido.

Los asesinos muchas veces mataron sólo por robar, ya lo hemos dicho, pero también tuvieron otros móviles: son comunes los casos de esclavos que matan a amos o mayordomos, de maridos que matan a sus mujeres o viceversa (ROBLES 1972, I: 299; II: 92; I: 147, 173), y no faltó el hombre que matara al asesino de su hermano (ROBLES 1972, I: 295). De entre estos grupos nos interesa detenernos un momento en el primero: un indio que estaba en un obraje junto a Santa Ana, mató a puñaladas al dueño del obraje y a su mujer; un negro mató al mayordomo del obraje de Peredo; un chino, un negro y un mulato fueron ahorcados «por haber muerto a su mayordomo» (ROBLES 1972, I: 170; II: 180, 314). ¡Debieron estar hartos de abusos y malos tratos!, pues no ignoraban que aquellos crímenes podían significarles la muerte.

De cualquier forma, en todos los grupos mencionados hubo, entre victimario y víctima, un vínculo con el que se deseaba terminar y, en mayor o menor grado, rencor y sed de venganza que difícilmente concluirían sin eliminar a la persona odiada.

Otra variante única, o por lo menos muy infrecuente, es la del que parece ser un asesino en serie sin mayor móvil que el placer: Robles nos dice cómo ahorcaron a un hombre «que tenía gusto en ahorcar muchachos», agregando que fueron once los que había matado antes de que lo aprehendieran (ROBLES 1972, I: 193).

Otras noticias no dejan de extrañar, ejemplo de ello es la de la «vieja» que mató a un indio que la llevaba cargada «en la esquina de la calle de San Agustín» (ROBLES 1972, II: 78). ¿Era de esos indios que por una moneda cargaban sobre sus espaldas a todo aquel que deseara cruzar un charco? ¿Habría entre ellos alguna relación? No creemos que se tratara de una venganza, sino de una persona desquiciada. Finalmente, siempre han existido.

Un ejemplo más que también implica desequilibrio mental es el del mestizo al que ahorcaron no sólo porque mató a una mujer, sino porque «después tuvo acceso a ella» (ROBLES 1972, I: 261).

El asesinato fue casi siempre violento, generalmente se apuñalaba o se degollaba; pocas veces se usaban armas de fuego y sólo encontramos un caso de envenenamiento.

Eran merecedores de pena de muerte aquellos que alteraban o falsificaban moneda, los contrabandistas y los que agredían a la autoridad. Nótese que si estamos agrupando de alguna manera a estos infractores es porque en todos los casos atentaban directamente, o contra los intereses económicos de la Corona, o contra sus funcionarios. Estas faltas no podían disimularse: intentando aprehender a un mulato, éste tiró «dos puñaladas» al alcalde de Corte; no se aclara si el funcionario resultó gravemente herido pero parece que no, pues sólo se dice que de una puñalada aquél le rompió la «garnacha» o vestidura propia de su cargo. Aun cuando al parecer no sufrió ni un rasguño, llevaron a su agresor a la cárcel real y lo sentenciaron. Se le dio garrote y lo colgaron en la horca (GUIJO 1986, II: 39).

Lo que en el caso anterior resultó un enfrentamiento personal con la autoridad, se magnificó cuando hubo rebeliones o tumultos. Entonces sí que hubo represalias. Tras el motín del 8 de junio 1692 (ROBLES 1972, II: 250-258), en el que la gente incendió el palacio virreinal, los cajones de la plaza, las casas del cabildo, etc., se levantó una nueva horca; al pie de la misma «arcabucearon» a tres indios de los que prendieron fuego a palacio, luego los colgaron y les cortaron las manos para exhibirlas frente a la misma puerta del recinto que habían incendiado. Según Robles habían de ser cuatro los reos, pero uno ya no estaba vivo cuando mataron a sus compañeros; anota que algunos dijeron que se había procurado la muerte con veneno, pero a su parecer había muerto «del maltrato que le dieron», es decir, de la tortura que precedía a muchas de las ejecuciones. También quemaron debajo de la horca a un «lobo amestizado», que había quemado la horca el día del tumulto.

Atentar contra la vida o los bienes ajenos, contra la paz y el bienestar del reino eran, según hemos visto, causas válidas para privar de la vida. Pero ¿contra quién atentaban los sodomitas a los que la ley condenaba a muerte? Aunque la explicación hoy no convenza, desde luego era válida entonces: Atentaban contra Dios, pues el hombre, creado a su imagen y semejanza, continúa, al fecundar a la mujer, la tarea creadora, de manera que si la despre-

cia, ofende directamente a Dios (TOMÁS Y VALIENTE 2000: 35-39). Bajo la misma óptica se juzgaba la bestialidad.

### **Formas de morir una o «mil veces»<sup>7</sup>**

Algo hemos adelantado ya sobre la forma en que se ejecutaba a los condenados, pero es necesario recalcar que en el México barroco, como ocurría en la España de entonces, se buscaba no una muerte inmediata, sino, por un lado, hacer pasar vergüenza y causar dolor al reo y, por otro, impactar a los espectadores, que deberían considerar ejemplar el castigo a conductas que ofendían a Dios y al Rey. Es por ello que en todas las sentencias leemos cosas como las siguientes: sea «arrastrado y ahorcado, y cortada la cabeza y mano»; después de ahorcarlo «lo hicieron cuartos y los pusieron por las calzadas»; diéronle «garrote y horca»; en el caso de los sodomitas, después de darles garrote serían quemados; a un joven torpe que atentó contra la vida del virrey duque de Alburquerque se le sentenció a horca, a ser «arrastrado por las calles públicas», a que le cortaran cabeza y mano; esta última sería colgada allí donde había agredido a Su Excelencia. Descripciones de otros y diversos casos indican: «le dieron garrote habiendo sido arrastrado previamente»; «Encubáronlo»,<sup>8</sup> etc. Resulta importante mencionar que aunque la sentencia más común fue la de la horca, en un caso, por no haber verdugo que la ejecutara, apelotearon al reo, lo cual significa que le dispararon, aunque después ciertamente lo colgaron.

Había formas de muerte más «honrosas» que otras: el garrote era preferido a la horca y ser apeloteado era mejor que ser ahorca-

<sup>7</sup> La expresión aparece en obras como *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, de Michel Foucault, traducción de Aurelio Garzón, México, Siglo Veintiuno editores, 1993, p. 20.

<sup>8</sup> «Encubar» significa, según el *Diccionario de Autoridades*, meter por castigo y disposición de las leyes a algún reo en una cuba, como al parricida a quien encerraban en ella con una mona, un perro, un gallo y una víbora y le arrojaban al mar. Desde luego, no podemos deducir que lo de los animales ocurriera en la Nueva España, falta averiguar exactamente si el que era encubado como único castigo moría en él y, de ser así, por qué causas exactamente: ¿por falta de alimento?, ¿de oxígeno?

do. Ahora bien, cuando en el xvii se emplearon los métodos considerados más benévolos no se hizo por compasión, sino por necesidad: porque no había quien ahorcara, como hemos visto en uno de los casos o, en otros, por considerar que conducir a la horca a determinados reos podía representar un problema con el pueblo. Según Robles (1972, II: 42), el lunes 10 de mayo de 1683 debían de ahorcar a un hombre por salteador, mas como «se temió lo quitaran», le dieron garrote en la cárcel y sólo después lo colgaron en la horca pública.

### **¿Dónde se les ajusticiaba?**

Leamos primero algunos casos para concluir después. Cuando se ahorcó a un indio que había matado a una española y dos indias por robarles, «Hízose la justicia en la calle de san Agustín [...] donde había muerto a la española cinco años había»; en la albarrada de San Lázaro se cumplió la sentencia de dar garrote y fuego a unos sodomitas; un hombre fue llevado al Rastro donde le dieron garrote y lo encubaron; a dos indios y una india les dieron garrote abajo de la fuente de piedra que va de Jesús María a Santa Cruz y los encubaron por haber muerto alevosamente a su nuera; dieron garrote en la cárcel a un salteador, después lo sacaron y pusieron en la horca.

Lo anterior parece suficiente para decir que por castigar en el sitio donde se había cometido un delito, por preferir cierta discreción en algunos casos o, finalmente, por comodidad, buscando por ejemplo que los quemados lo fueran cerca de donde hubiera agua para arrojar a ella sus insignificantes restos, fueron seleccionados unos espacios u otros, independientemente de que los más de los castigos se ejecutaran en la horca que estaba permanentemente en la plaza mayor.

### **¿La justicia llega al reo o el reo a la justicia?**

Como se comprenderá, los menos se delataron inintencional o intencionalmente, mientras que los más intentaron escapar de la

justicia. En el primer caso se encuentra un esclavo negro que, tras haber ayudado a su amo a cometer asesinato, recibió la libertad. Yendo tierra adentro, seguramente feliz por su nueva condición, pero desde luego imprudente, «dijo la causa porque era libre». Así, sin quererlo, se delató. Se le trajo preso a la ciudad de México, «fue sacado por las calles acostumbradas [...], arrastrado y ahorcado» (GUIJO 1986, I: 225-226). Propositivamente se presentó en la sala del crimen un indio que había cometido once homicidios «diciendo que nuestro Señor y San Nicolás se le habían aparecido para que se presentase; que en esta muerte estaba su salvación» (GUIJO 1986, II:141).

En cambio, junto a tales ejemplos tenemos muchos de personas que por todos los medios intentaron esquivar o despistar a la justicia: estando a punto de ahorcar, por salteador, a un tal Juan de Guía, pues «fingió una suspensión en que permaneció siete años». Los protomédicos dictaminaron que estaba enfermo y «en esa fe lo llevaron al hospital de San Juan de Dios» de donde se escapó (ROBLES 1972, I: 89-90). Desde luego, más ingenuo y sencillo que fingir suspensión por siete años, signifique ello lo que signifique, fue un sirviente del convento de San Agustín que, por robar a un fraile, lo golpeó y lo colgó para que pareciese que aquél se había ahorcado (ROBLES 1972, I: 150). Falsos testigos aseguraron que un asesino mayor de 18 años no tenía ni catorce, por lo que «con doscientos azotes mal dados salió libre» (ROBLES 1972, II: 310).

Por último, parece indispensable hacer referencia a la infinidad de personas que, habiendo cometido delitos, se acogían o retraían a un espacio sagrado, entiéndase templo o convento, donde salvo excepciones, gozaban «de inmunidad conforme a derecho».<sup>9</sup> Este derecho de asilo en principio «no salvaba a un delincuente del juicio o del castigo, pero sí le garantizaba la protección de los [...] eclesiásticos, que se aseguraban de que se les juzgara

<sup>9</sup> Entre otras obras, puede verse VENTURA BELEÑA, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y sala del Crimen de esta Nueva España y providencias de su Superior Gobierno*. Libro primero. Título segundo. De la libertad y exención de las iglesias y monasterios...

con justicia y de que el castigo no implicara derramamiento de sangre ni pérdida de la vida o de algún miembro» (FARRIS 1995: 93).<sup>10</sup> Así, el esclavo que había huido era devuelto a su amo para que continuara sirviéndole y el desertor era igualmente entregado para que continuara en el ejército; pero si el que se acogía en un sitio sagrado había asesinado, las cosas se complicaban. Perdonarle la vida por el simple hecho de haber entrado en un lugar sagrado no resultaba razonable a ojos de la justicia civil, y como salir implicaba la posibilidad de aprehensión, hubo personas que se quedaron a vivir largas temporadas en algún convento bajo la sombra y protección de los religiosos.

### **Perdón de la vida por razones como corta edad, locura o la misericordia de su majestad**

Entre los primeros ejemplos tenemos el de un sodomita que, habiendo sido juzgado junto con catorce hombres que fueron condenados a pena de muerte, dada su corta edad, fue sentenciado a 200 azotes y a ser vendido por seis años (GUIJO 1986, II: 105-107); lo mismo que el caso de otro muchachito al que «echaron a China por toda su vida», «por hurtar una lámpara el Belén» (ROBLES 1972, II:138).

En cuanto a no cumplir sentencias en personas que estuvieran fuera de razón, anotamos que los alcaldes de corte remitieron «a Carranza el loco a san Hipólito, con grillos y, al alférez-guía, al hospital a curarse», acotando: «ambos locos [...] deben muertes, y estaban sentenciados a horca» (ROBLES 1972, I: 163).

E interesa anotar que el perdón era común; los sábados en que las cárceles eran visitadas por las autoridades se perdonaba a algunos presos<sup>11</sup> y, en días especiales, en que se conmemoraba por

<sup>10</sup> En el *Diccionario de ciencias eclesiásticas...*, tomo primero, entrada «asilo», vemos que entre los exceptuados estaban los devastadores e incendiarios de campos, aquellos que asesinaban o mutilaban en lugar sagrado, los que cometían homicidio «por precio», etc.

<sup>11</sup> Aunque en la *Recopilación* se ordena a los oidores «provean en visita lo que tocara a solturas, si están bien o mal presos los que se hallaren en las cárceles», queda claro que ello lo determinaban en función de su propio criterio, de la analogía de casos, de costumbres y tradiciones e incluso de coyunturas

ejemplo el cumpleaños del rey o, más aún, el nacimiento de un príncipe, las cárceles prácticamente quedaban vacías.

### **El espectáculo**

Como es bien sabido «ejecutar a un reo en el Antiguo Régimen venía a constituir un gran espectáculo» (TOMÁS Y VALIENTE 2000: 97), lo mismo en Europa que en América. Es por ello que en nuestras fuentes aparecen frases como «se despobló la ciudad, arrabales y pueblos de fuera de ella para ver esta justicia», o «hubo mucho concurso».

### **Los tiempos comienzan a cambiar**

En contraste con todo lo que hemos escrito hasta ahora, la mentalidad ilustrada implicará cambios importantes en lo referente a la justicia. Poco a poco se pretenderá que el reo sufra menos, lo mismo que la corrección del delincuente (TOMÁS Y VALIENTE 2000: 55). En 1736 el gobernador de Veracruz se quejaba diciendo que en la ciudad no había habido castigos lo suficientemente severos que sirvieran «de freno y escarmiento» a los delincuentes, porque de imponer pena capital o mutilación de miembros había que esperar la confirmación de la sentencia por parte de la Sala del Crimen de México,<sup>12</sup> por lo que pedía que este último trámite fuera eliminado. Sin embargo, si en 1787 todavía se ordenó ejecutar a todo aquel que fungiendo como centinela robara cualquier objeto, en 1797 esta última orden pareció excesiva, por lo que en adelante se impusieron sentencias menos severas.<sup>13</sup> Hacia finales del XVIII aumentó el número de reos que habiendo sido condenados a muerte, al pedir revisión de sus casos, recibieron en lugar de aquélla

políticas. Las leyes vigentes entonces sólo guiaban a la justicia. Así, salvo esporádicas órdenes expresas, «no sean sueltos los presos por alcabalas y derechos reales», no se pueden enlistar las causas por las que merecían o no salir de prisión. Ver título VII: De las visitas de cárcel.

<sup>12</sup> AGN, Reales Cédulas, vol. 56, exp. 11, ff. 29-32.

<sup>13</sup> AGN, Reales Cédulas, vol. 136, exp. 45, 2 f. y vol. 168, exp. 164, 3 f.

otras penas, por ejemplo de presidio;<sup>14</sup> e incluso hubo indultos generales como aquél que reza:

Deseando contener los daños que causan al Estado y a mi Real Hacienda los vasallos de mis dominios de Indias que se ocupan en el comercio clandestino y no pudiendo mirar con indiferencia la triste suerte de sus familias, [...] he venido, usando de mi Real clemencia en conceder indulto general del delito de contrabando a todos los que no hayan cometido homicidio [...]<sup>15</sup>

Desde luego, muy importante resulta anotar que, en 1812, las Cortes, argumentando «que [...] ninguna pena ha de ser trascendental a la familia del que la sufre y queriendo al mismo tiempo que el suplicio de los delincuentes no ofrezca un espectáculo demasiado repugnante a la humanidad», abolieron la pena de horca sustituyéndola por la de garrote.<sup>16</sup> Como indica Foucault, desde las últimas décadas del XVIII fueron desapareciendo los suplicios y el espectáculo punitivo hasta que las «mil muertes» se redujeron a la estricta ejecución capital definiendo una nueva moral del acto de castigar (FOUCAULT 1993: 11-22).

Pero como bien sabemos, los cambios toman tiempo y así, aunque la justicia empezó a ser más benévola en términos generales, el momento tuvo su talón de Aquiles. En casos de «lesa majestad», o infidencia, la menor sospecha era suficiente para acabar con la vida de aquél de quien se recelaba. Para cerrar esta charla sintetizaremos el caso de Máximo González, vecino del Real de Borbón, quien terminaría en la horca ese mismo año de 1812 en que se mandó abolir. Las cosas, como veremos, empezaron por un episodio realmente absurdo.

<sup>14</sup> Tal fue el caso de Isidro Antonio Olavarría, a quien se comprobaron «repetidos hurtos» AGN, Criminal, vol. 696, exp. 6. 1790.

<sup>15</sup> Los que quisieran acogerse al indulto tendrían que presentarse ante las autoridades y asegurar, entre otras cosas, «no volver al contrabando» y aplicarse a algún ejercicio honesto para mantener a sus familias. La Real Gracia y la Instrucción anexa fueron promulgadas en Madrid en 1791. AGN, Judicial, vol. 43, exp. 3.

<sup>16</sup> AGN, Reales Cédulas, vol. 206, exps. 120 y 126.

El 29 de diciembre, cuando los vecinos salieron de misa, las autoridades les ordenaron que barrieran la plaza del Real; el tal Máximo se opuso a hacerlo y cuando se le intimó nuevamente a ello, en «Nombre del Rey», respondió que no conocía al Rey, «que a dónde estaba», aunque finalmente acabó barriendo. Entonces se le acusó de haber proferido palabras sediciosas en contra del soberano, se le puso en prisión y se le abrió «sumaria». Sólo se llamó a declarar a cuatro testigos que repitieron el asunto de la barrida y a los que se les preguntó, además, si sabían que aquel hubiera tomado algún partido «en el tiempo de la insurrección»; sólo uno dijo que «oyó decir que era uno de los principales cabecillas de este Real», los demás nada sabían al respecto. Se le acusó además de que, en una ocasión, cuando una de las autoridades locales había mandado azotar a un tal Trexo, Máximo había criticado su decisión.

No hay nada más digno de repetir. El fiscal acusó al reo «del grave delito de lesa majestad»; de tener «la audacia de hablar mal del gobierno que nos manda delante del [...] justicia [...], negando] que no hay soberano [...] siendo palabras de un insurgente probado [...]»; y lo condenó en nombre del Rey a sufrir pena de muerte en una horca en el Real de Borbón «para ejemplo de los malvados [...]». Se ahorcó a Máximo González y se envió al virrey Francisco Xavier Venegas copia de la sumaria.<sup>17</sup>

Si desafiar a la autoridad había sido desde siempre severamente penado, en tiempos del movimiento insurgente, la amenaza real a la autoridad española en América fue, en nuestra opinión, un freno a la evolución de las leyes en lo tocante a la pena de muerte. Desde luego, puede que no haya sido así, pero tenemos la impresión de que Máximo González murió en la horca por haberse negado a barrer la plaza del Real de Borbón.

<sup>17</sup> AGN, Infidencias, vol. 103, exp. 8, 11 f., 1812, enero 7 a 9.

## Bibliografía

- BERMEJO CABRERO, José Luis. «Justicia penal y teatro barroco». En TOMÁS Y VALIENTE 2000: 97 ss.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES, edición facsimilar de la de 1732, Madrid, Editorial Gredos, 1990.
- DICCIONARIO DE CIENCIAS ECLESIASTICAS..., tomo I, Barcelona, Librería Subirana Hermanos, 1883.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de Historia del Derecho indiano*, (Estudios Históricos n.º 47) México, UNAM, II Jurídicas, 1994.
- FARRIS, Nancy. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón, México, Siglo XXI Editores, 1993.
- GUIJO, Gregorio de. *Diario 1648-1664*, 2 vols., edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Editorial Porrúa, 1986.
- ROBLES, Antonio de. *Diario de sucesos notables 1665-1703*, 3 vols., edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Editorial Porrúa, 1972.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis. «La administración de justicia en la Recopilación de 1680». En ICAZA DUFUR, Francisco (coord.), *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Estudios histórico jurídicos*, México, Editorial Porrúa, 1987.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. «El crimen y pecado contra natura», en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 35-39.



## **Tras la imagen de la muerte: Jesuitas durante el siglo xvii. Tres casos de estudio**

*Carolina Figueroa C.*<sup>18</sup>  
*Benjamín Silva T.*<sup>19</sup>

La sociedad hispanocriolla residente en el actual territorio chileno sufrió considerables transformaciones durante los postreros años del siglo xvi y los comienzos de la centuria siguiente. La llamada Guerra de Arauco tuvo un vuelco definitivo a partir de la rebelión de Curalaba, gestada después de la muerte del gobernador Oñez de Loyola en 1598. Todas las ciudades del Sur, o de arriba como se les denominaba en la época —vale decir, Valdivia, Osorno, Villarrica y Chillán—, fueron destruidas por el alzamiento indígena. Sólo resistió los vehementes ataques indígenas la ciudad de Concepción, esparciéndose los rumores de inminentes alzamientos en las plazas de Santiago y La Serena, que fueron crudamente reprimidos por los temerosos hispanos.

Pocos años antes de estos hechos, en 1593, llegó al territorio de la Capitanía General del Reino de Chile la primera misión de sacerdotes jesuitas, presencia largamente solicitada por la socie-

<sup>18</sup> Licenciada en Historia, Universidad de Valparaíso; Magíster (c) en Historia, mención Etnohistoria, Universidad de Chile. Docente en la Universidad Santo Tomás, sede Viña del Mar. Docente en la Universidad del Desarrollo, sede Apoquindo, Santiago. Coordinadora Proyecto *DIPUV 2002/1* financiado por la Dirección de Extensión y Desarrollo de la Universidad de Valparaíso, a cargo de Luis Castro C.

<sup>19</sup> Licenciado en Historia y Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile; Magíster (c) en Historia, mención Etnohistoria, Universidad de Chile. Docente en la Universidad Santo Tomás, sede Santiago. Docente en la Universidad del Desarrollo, sede Apoquindo.

dad hispanocriolla (VILLALOBOS 1992). La Compañía de Jesús los había enviado con el objeto prioritario de abocarse a la difícil y poco fructífera tarea de evangelizar a los mapuches, labor interrumpida por la rebelión iniciada en Curalaba. Desde su llegada, los miembros de la Compañía se percibieron como el principal puente entre la sociedad hispana y los indígenas asentados en el sur de Chile (PINTO 1991; SALINAS 1991; FOERSTER 1991).

En este contexto pretendemos analizar la visión que sobre la muerte desarrollaron tres distinguidos misioneros jesuitas, a saber: Alonso de Ovalle, Melchor Venegas y Diego de Rosales con respecto al acto misional dirigido sobre la población mapuche huilliche asentada en las inmediaciones de las devastadas ciudades de «arriba». Notables en cuanto a su importancia en la misma Compañía y su acción al convertirse en nexos válidos entre el componente hispano y el indígena rebelde durante los primeros 50 años del siglo XVII. Buscamos de esta forma, en primer lugar, comprender la imagen general que se creó sobre la muerte en este período, profundizando en el análisis de las ideas y conceptos que van a marcar toda la gama de relaciones entre estas dos sociedades durante los siglos que comprenden el período colonial y, por otra, rescatar del olvido al segmento de naturales reconocidos como mapuche-huilliche, relegados por la historiografía tradicional a un rincón de la memoria (SILVA 2004).

### **Por la fuerza de la conversión: la imagen del indígena al momento de la confesión**

La conquista española del Nuevo Mundo siempre estuvo asociada al objetivo de la evangelización, proceso que implica necesariamente la existencia, por un lado, del cristiano, pero, por el otro lado, de la analogía sobre la conversión del oprimido (GARRIDO 1980).

América surge de esta forma como un territorio condicionado por la acción demoníaca. Las diversas prácticas religiosas y culturales demostraron a los españoles recién llegados que esta tie-

rra estaba en manos del Enemigo de la naturaleza humana. Pero —y esto es fundamental— los misioneros no comprendieron la acción del diablo dirigida con exclusividad a los indígenas, pues todo hombre es plausible de esta acción. Por eso pierde sentido la categoría ideológica de «demonización», pues todos los hombres, insistimos, pueden caer bajo la influencia del demonio (SALINAS 1991).

El arribo de los primeros misioneros jesuitas a la zona de La Araucanía representaba para la orden la oportunidad de realizar un corte abrupto y definitivo en la vida espiritual de los indígenas, dominada hasta ese momento por las creencias que conformaban su «identidad» y que involucraba el extrañamiento del diablo. A partir de la conversión debían ser devueltos a la *Gracia Santificante*, incluyendo de esta forma a los naturales del nuevo territorio a la comunidad cristiana.

Tanto el descubrimiento como la evangelización inmediatamente posterior implicaban para los misioneros cumplir con una misión de carácter divino en la que ellos representaban un papel fundamental como instrumentos de la *Voluntas Dei*. El hecho de ser representantes y subordinados de la Corona española no invalida la presencia fundamental de su obediencia a Dios mismo, cuya suprema voluntad indicaba la conversión de los naturales.

Pero fijemos nuestra atención en el hecho de que no es sólo la conversión la que asegura al indígena el ingreso al redil del Señor, ya que debido a su naturaleza rebelde la aceptación de los santos ritos era generalmente entendida como traicionera y sin profundidad. Nosotros planteamos que el hito que transforma al natural en cristiano verdadero con plenos derechos es el instante de la muerte, aquel minuto en que es medido por Dios y se establece el lugar al cual accede su alma según sus acciones en la vida terrenal.

Desde el arribo de los primeros representantes de la Compañía de Jesús al Reino de Chile, la evangelización de los indígenas quedó sellada por un compromiso directo con Dios por haberlos liberado de la inminente muerte a manos del mar, como así lo pro-

clama el padre Luis de Valdivia, que ofrece su vida «por la conversión del valle de Arauco» (FOERSTER 1996).

Una vez asentados en el valle central, pronto vuelven sus ojos hacia la zona donde se originaba el conflicto y en las que habitan los mapuches alzados descritos como aquéllos que han sustentado la guerra contra el hispano y que practican bárbaras costumbres como «cuando cogen algunos, les beben la sangre y les comen el hígado y corazón y beben en la calavera del que matan, de puro coraje y rabia»<sup>20</sup> y que no entienden nada sobre la existencia de Dios ni sobre la vida y la muerte.

Siguiendo el planteamiento esgrimido ya por Foerster (1996), nos encontramos aquí con uno de los temas más relevantes de la evangelización, la relevancia de la salvación de las almas por sobre la salvación de los cuerpos, donde la importancia recae no en la muerte física, sino en la forma en que ésta se produce, tema que abordaremos a continuación.

### **En busca de confesiones: el trance de la muerte**

Debido a la breve extensión del presente artículo, a continuación expondremos tres casos extraídos de la crónica de Alonso de Ovalle y que a nuestro parecer reúnen las características comunes observadas en la documentación recabada relativa a los insignes misioneros jesuitas Melchor Venegas y Diego de Rosales.<sup>21</sup>

El primer caso que vamos a relatar se encuentra descrito en la obra del jesuita Alonso de Ovalle ([1646] 2003), quien retrata la historia de la muerte de una indígena mapuche-huilliche en la zona de Chiloé. La narración se realiza en el contexto de la defensa de la extensión del culto del Rosario, y comienza de esta forma:

<sup>20</sup> En *Monumenta peruana*, vol. v, pp. 467-468. Imagen observada de igual forma en «La Carta Anua de la residencia de la Asumpcion caveza de las Provincias del Paraguay y río de la Plata año de 1607 y 1608 para el Padre Provincial Diego de Torres», fjs. 7v.-18r., Biblioteca Nacional de Chile, Manuscritos Medina, MS M76.

<sup>21</sup> La relación *in extenso* de los relatos de los jesuitas utilizados para la presente ponencia se encuentra en el texto de los autores titulado «Conversión o Confesión: la muerte y el paso a la comunidad cristiana», manuscrito.

[...] hubo en un lugar, a quien llaman Melilehue, una india esclava, a quien cogiéndola en la guerra siete años ha, la habían puesto en casa de una señora principal. Enfermó gravemente y, habiéndose confesado una y muchas veces con el cura y estando ya convaleciente, volvió de repente a recaer y a llegar en un punto al último trance de la vida. (OVALLE 2003: 565)

De la reciente relación destacamos el hecho de que el sujeto de atención corresponde a una indígena rebelde y esclava, características que nos recuerdan su pasado insurrecto, ya que perteneció a los linajes mapuches que se liberaron del dominio hispano (VILLALOBOS 1987).<sup>22</sup> Ésta había sido, según la información transmitida por el jesuita, evangelizada desde su captura en la casa de servicio en la cual se encontraba, aunque la acción de la confesión del cura, probablemente no un jesuita, no había logrado convertirla cabalmente, y en parte por ello había llegado al último trance de su vida.

En este difícil momento surge la figura de su dueña, que intenta asistirle en el último soplo de vida. Para ello decide apoyarse en oraciones y en el rezo de Rosario, que Ovalle señala que era muy difundido en Chiloé por esos años. En este momento el cronista nos indica:

Alabado sea el Santísimo Sacramento, palabras que apenas había acabado de decir, cuando respirando un tanto la que ya estaba casi difunta, dio las gracias a su señora, afirmando al punto que ella entró, comenzó a dejarla una gran caterva de demonios que la atormentaban; mas, que si bien la habían dejado, no se habían ido totalmente, que allí estaban a vista, amenazándola en uno de los ángulos de aposento. (OVALLE 2003: 565-566)

Vemos que el sacerdote nos muestra cómo la «gracia cristiana» actúa en la indígena rebelde, pese a que ella no se había convertido. Pero necesita de la libertad de la misma indígena para ser

<sup>22</sup> Destacamos que los indígenas mapuches fueron legalmente esclavizados entre los años 1608 y 1678. Durante todo el siglo XVIII los indígenas fueron esclavizados de hecho por medio de servicios permanentes de las casas de los hispanos y criollos.

completa, y por ello, en la imagen presentada, los demonios pueden continuar amenazándola. Es decir, se nos enseña que la acción de Cristo en la indígena necesita de su reconocimiento libre y explícito, características centrales de la pretensión cristiana. En la muerte se muestra cómo ella puede ser salvada sólo si se convierte verdaderamente, es decir, con su libertad completa, como cualquier otra cristiana. Mientras esto no suceda, los demonios pueden seguir hostilizándola en su dormitorio y amenazándola con terminar con su vida.

Esta idea se ve ratificada en la descripción que hace Ovalle de la escena final. La señora le pregunta a la indígena si había ocultado algo en sus anteriores confesiones, es decir, si con ello había evitado la acción de la gracia, si con su libertad había objetado algo. Entonces ella responde:

[...] sí, callé, dijo ella, que antiguamente quité la vida a una hija mía, vengando en ella algunos agravios que mi marido me había hecho, y esta hija mía estaba también en compañía de estos espíritus infernales, que apretándome la garganta me hubieran muerto, si tú, oh, señora mía, hubieras venido con tanta presteza a socorrerme. Contenta la señora con haber descubierto ya la llaga, procuró abrir la puerta a la medicina de aquella alma y, ex[h]ortándola hacer una buena confesión, se la facilitó grandemente; prometiéndola hacer llamar con toda diligencia a algunos de los padres de la Compañía, de quien, enteramente confesada, recibiría el beneficio de la absolución. (OVALLE 2003: 566)

Vemos cómo el jesuita nos muestra que la gracia de Cristo, hecho que explica la conversión, necesita para actuar de la libertad plena y consciente de la indígena, de su conversión verdadera, es decir, de que confesara que había matado a su hija. Es la conversión como cristiana completa, hecho que se da frente a la muerte, ante la muerte, la que explica la salvación de la mapuche-huilliche, al recibir la verdadera absolución. Éste es un fenómeno que caracteriza al cristiano con plenos derechos; así el jesuita, reconoce a la indígena ante el peligro de la muerte. Es la muerte la que rompe las barreras que tenían los indígenas para ser cien por ciento cristianos.

Un segundo espacio son los indígenas de las inmediaciones de la isla Grande de Chiloé. En ellos, la imagen de la muerte como el único instante en donde los indígenas son verdaderamente cristianos, es muy evidente. El significado de esto lo sintetiza el mismo Ovalle al señalar: «Estas confesiones han sido muchas generales, y muchas repetidas, por haber sido sacrílegas las antecedentes, y lo que más consuela es que muchos murieron luego que recibieron este beneficio de la confesión» (OVALLE 2003: 561).

En esta cita vemos que la salvación y conversión verdadera se logran en el momento de la muerte, donde los indígenas se pueden salvar de la misma forma que los hispanos, sin diferencias, ya que en la muerte logran los nativos ser reconocidos como criaturas iguales a los españoles.

Lo anterior queda reflejado en el caso de un cacique indígena de esta zona relatado por Ovalle. El cacique sufría los efectos de la peste que afectaba a los indios de su territorio. Lo vemos entonces en los instantes previos de la muerte, donde es visitado por uno de los intrépidos misioneros jesuitas. La imagen del relato queda reseñada en las siguientes palabras:

Oyendo esto los padres, fueron uno por una parte y otro por otra y hallaron ser verdad, y a todos con tanto desamparo y desconsuelo, que les quebró el corazón, y así los fueron confesando y alentando a todos, particularmente al cacique de la isla, que estaba ya en los huesos esperando la muerte por instantes. Alegróse sobremanera de ver al padre, porque le había deseado mucho; entró en el rancho y halló otros cinco enfermos, y sola una vieja en pie que los servía, y sabiendo que la mujer que tenía el cacique era manceba, le exhortó a casarse con ella, y a los demás a la confesión; a todo salieron de muy buena gana, y mostrando mucho dolor de la vida pasada, se confesaron todos, y el cacique se casó y confesó con muchas lágrimas, y luego que salieron los padres de la isla, murió, dejando prendas de su salvación, que parece sólo esperaba la muerte la buena disposición de aquella alma. (OVALLE 2003: 561-562)

Vemos que es sólo ante la muerte cuando el indígena tiene la posibilidad de manifestarse como cristiano en plenitud, esto es,

que se arrepienta de sus actos —se casó con la mujer que es calificada de manceba— y que por ello quede dispuesto para la muerte, entendida como el instante en que, como cristiano completo, pasará al cielo. Queda entonces olvidada toda su vida previa, ya que en la muerte y a través de la aceptación libre y plena de la fe se reconoce al cristiano, y es este acto el que lo salva y redime de su vida anterior.

## Conclusión

Sostenemos que la imagen de la muerte transmitida por los textos jesuitas es entendida como el lugar donde los indígenas son plenamente cristianos. Se necesita la libertad del indígena que reconoce, al igual que el hispano, las gracias de la misericordia divina, y es ella presentada por los sacerdotes como la fuente que iguala en la muerte a los indígenas, rebeldes o no, buenos o malos, con los hispanos y con todas las personas que se reconocen parte del misterio que introduce el cristianismo en la historia.

## Bibliografía

- FIGUEROA, Carolina & Benjamín SILVA. «Conversión o Confesión: la muerte y el paso a la comunidad cristiana», manuscrito, 2004.
- FOERSTER, Rolf. «Guerra y Aculturación en la Araucanía», en *Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*, Departamento de Humanidades, Universidad de la Frontera, Imprenta Trazos, Temuco, Chile, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Jesuitas y Mapuches. 1593-1767*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996.
- GARRIDO ARANDA, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, UNAM, 1980.
- OVALLE, Alonso de. *Histórica Relación del reino de Chile. Y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús [1646]*, Biblioteca del Bicentenario, Santiago de Chile, Editorial Pehuén, 2003.
- PINTO, Jorge. «Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile», en *Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*, Departamento de Humanidades, Universidad de la Frontera, Imprenta Trazos, Temuco, Chile, 1991.

- SILVA, Benjamín. «Alianzas territoriales Mapuche-huilliches en la rebelión de Curalaba (1598-1604)», Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención Etnohistoria (inédito), Universidad de Chile, 2004.
- SALINAS, Maximiliano. «El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619», en *Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*, Departamento de Humanidades, Universidad de la Frontera, Imprenta Trazos, Temuco, Chile, 1991.
- VILLALOBOS, Sergio. *Temas de la Historia Fronteriza*, Temuco, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Santiago de Chile, 1992.



## **De cómo vivieron su muerte los españoles en la Mérida de Yucatán de las indias: los testamentos del siglo xviii**

*Limbergh Herrera*<sup>23</sup>

El objetivo principal de este trabajo es el estudio de los documentos expedidos por la sociedad española y sus descendientes (criollos y mestizos) que vivieron en la ciudad de Mérida de Yucatán en el siglo xviii. Ello fundamentalmente está referido a las formas en que estas personas ordenaron sus testamentos en artículo de muerte y las manifestaciones religiosas atribuidas a éstos a la hora de testar.

Considerando, además, que esta exposición no está dedicada a conocer las mentalidades colectivas de los españoles, es necesario compartir lo asentado por Antonio Peñafiel, donde apunta que: «hablar de muerte es hacerlo, además, de la religiosidad y formas de vida de un pueblo, es intentar entender su peculiar idiosincrasia ante un principio —en este caso un fin— de carácter universal, que afecta por igual a unos y otros, y ante el cual hay que estar preparados» (PEÑAFIEL RAMÓN 1986: 97), y aunque no siempre sucede, las creencias religiosas, los ritos de salvación y las actitudes sociales ante la muerte pueden entrecruzarse en las cláusulas de los testamentos.

Las conductas —miedos y deseos de salvación— y algunas de las prácticas colectivas culturales y rituales exteriorizadas en el momento de la muerte, plasmadas en estas cláusulas, reflejan los

<sup>23</sup> Maestro en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, México.

sentimientos individuales y translucen las prácticas religiosas vividas en el instante crucial de la muerte. Gran parte del mundo mental de la cotidianidad religiosa se plasmaba y exteriorizaba bajo fórmulas estereotipadas en estas escrituras. Porque el testamento, más allá de los datos sobre religiosidad y prácticas funerarias, depara abundantes noticias sobre los pensamientos y los sentimientos del testador, sobre sus relaciones sociales, fuentes de riqueza, propiedades y genealogía, por citar algunas de las más destacadas. Las fórmulas estilísticas —como lo demuestran los testamentos analizados— indican la sensibilidad religiosa personal, la conducta y sentimientos colectivos de la sociedad yucateca.

No se escapa que el tipo de material elegido, si bien posee la cualidad de permitir una aproximación novedosa a dicho grupo social, constriñe sus alcances a temas muy particulares de la cotidianidad, que grosso modo podría resumir en dos grandes apartados: lo concerniente a las formas de pensar en cuanto a la religiosidad, y lo relativo a ciertos aspectos de la vida material, tanto en el rubro de lo económico como en lo sociocultural.

Como parte del análisis documental se abordaron las manifestaciones de las cláusulas testamentarias que parecieron más relevantes: La devoción interior, ritos, cultos exteriorizados y practicados colectivamente, invocaciones, profesiones de fe, disposiciones materiales, disposiciones espirituales, y albaceas —por mencionar algunas.

Ya que el interés metodológico residió en la ratificación de la homogeneidad cultural de la ciudad de Mérida en el período estudiado, se analizaron aspectos de los pasaportes mortuorios, asociaciones para auxiliar moribundos y deudos, como son las cofradías y las hermandades. Asimismo se trabajaron sobre los aspectos legislativos propios de la época, en particular reflejados en las Leyes de Indias.

Pese a considerarse comúnmente como textos «formales» en lo que a su redacción y exposición se refiere, su revisión muestra a las claras cómo los testadores disponían de relativa flexibilidad para plasmar en los mismos tanto preferencias personales en lo

que a sentimientos y creencias religiosas se refiere, como en la manera en que deseaban disponer de sus bienes, dentro del marco legal vigente, e incluso de sus propios cuerpos. En ocasiones, ello violentaba las tendencias generales de la época. Se encontró así, por señalar algún ejemplo, testadores que se resistieron a ser enterrados en lugar sagrado. Más allá de lo anterior, circunscrito a las preferencias personales aunque sin duda influidas por el entorno sociocultural, resulta indudable el valor de estos documentos para aproximarse a las realidades económicas del período en estudio. Valgan como ejemplo los bienes susceptibles de encontrar en ranchos o estancias, las pormenorizadas listas de mobiliario e indumentaria, y otros muchos detalles de la cotidianidad que permiten reconstruir una forma de vida que de otra manera nos estaría vedada.

Es tiempo ya, abierta esta pequeña rendija al complejo proceso histórico que vivió nuestra región bajo el dominio hispano, de acercarse a los pobladores mismos.

Puesto que las costumbres y actitudes ante la muerte se enmarcaban por lo común dentro de diversos rubros legislativos, resulta de interés ver con cierto detalle la manera en que dicha legislación operaba en la región en estudio, a fin de situar en su contexto los datos que se expondrán a continuación.

Se abordará, pues, aunque sea de manera breve, la adaptación de la política de los borbones en la organización del Nuevo Mundo, ya que una de las principales preocupaciones de la política indiana fue la de garantizar la correcta administración de la justicia y evitar los abusos por parte de las personas que ocuparan puestos en tal aparato administrativo. Para el gobierno de América se creó un conjunto de leyes específicas, especialmente basadas en los dos sólidos pilares básicos de aquella sociedad, la religión y la justicia.

En la Nueva España, los testamentos fueron adoptados por los habitantes para ordenar una serie de asuntos vinculados con las cosas del alma y su destino, así como con el propio cuerpo y las obligaciones religiosas contraídas a lo largo de la vida principal-

mente. En los testamentos, las personas pretendieron ordenar el destino de sus asuntos materiales, familiares y espirituales. Así, la Corona abarcó la mayor parte de los usos y costumbres, e hizo que se dictaran leyes para reglamentar incluso un aspecto de la moral impuesto, como el del luto que deberían portar los deudos.<sup>24</sup> Es a partir de la conquista española, cuando se implanta una serie de cambios que tuvieron que ver con las tradiciones culturales, esto fue plasmado en las Constituciones Sinodales del obispo Juan Gómez de Parada en 1722.<sup>25</sup>

Así, el testamento puede considerarse como un acto religioso/jurídico donde se expresan las actitudes y conductas de la población en el momento de la muerte, donde la preocupación principal radica en saldar las faltas cometidas y prepararse bien, asegurándose la consecución de la salvación eterna. Este importante documento también se considera un acto jurídico, ya no sólo por conceptualización doctrinal sino, además, por su conceptualización legislativa.

Por otra parte, se puede subdividir el testamento para su análisis, en varios apartados: *Una fórmula introductoria*, a) La invocación (en el nombre de Dios o en el nombre de la Santísima Trinidad, etc.); b) El nombre del otorgante: en ocasiones aparece la filiación o el cargo que ostenta. En la mayoría de los testamentos de mujeres, éstas figuran con la condición civil: soltera, casada o viuda. En algunos casos se hace referencia a quién es o era el marido; c) El estado de salud del otorgante: por lo general se trata de personas enfermas, aunque no se da información de las enfermedades que padecen, aunque sí su grado: muy grave, grave, enferma, etc., a ello se añade la condición indispensable para testar, es decir, encontrarse en sano juicio; d) Profesión de fe: implica la creen-

<sup>24</sup> Como lo muestra una real cédula del 22 de marzo de 1693 y publicada en septiembre de 1695. Archivo General de Centroamérica, AI. 23. E. 10078, l. 1523, f. 97-100. «Cedulario de la Real Audiencia de Guatemala, tomo 1, contiene por orden cronológico las reales cédulas expedidas desde el año de 1690 hasta 1700», ff. 97r-98r. Agradezco a Mario H. Ruz el haberme facilitado una copia de la paleografía que hizo del documento original.

<sup>25</sup> El Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (CAIHY) cuenta con una copia, probablemente realizada hasta 1765.

cia en el misterio de la Santísima Trinidad y en los sacramentos de la Iglesia; y, e) Intercesión: en la mayoría de los testamentos aparece la Virgen María como intercesora ante Cristo para obtener el perdón de los pecados. *Lugar de enterramiento*. Previo a determinar el lugar de enterramiento la mayoría indicaba ser enterrados en la iglesia catedral de Mérida, se introduce en una breve fórmula el concepto del dualismo materia-espíritu, indicando el deseo de entregar el alma a Dios y el cuerpo a la tierra. *Misas y sufragios*. Reflejan la religiosidad de la época, marcando las preferencias devocionales del difunto que pretende con éstas ayudar a su alma en el camino de su salvación y obtener así el descanso eterno. *Mandas u obras pías*. Es otro medio eficaz para purificar el alma mediante el desprendimiento generoso de una parte de los bienes materiales, destinando los mismos, fundamentalmente, al mantenimiento de limosnas a hospitales, cofradías, etc. Estos emolumentos generalmente fluctuaban entre dos y cuatro reales. *Bienes patrimoniales*. Constituye el objeto legal del testamento. Aquí se puede observar el nivel socioeconómico del otorgante y la situación de los herederos con respecto a sus bienes. *Herederos y albaceas testamentarios*. Es la última parte o momento del testamento, en la que se nombran los herederos universales y el modo de repartir la herencia entre ellos. Para ello se hace necesaria la presencia de los albaceas que aseguren el estricto cumplimiento de todas y cada una de las disposiciones del testador. Por lo general se nombran dos personas, siendo en ocasiones un clérigo una de ellas, con lo que la Iglesia en estos casos se convierte en un sólido seguro en el respeto de las últimas voluntades del otorgante.

Para finalizar mi intervención, y a manera de epílogo, ofrezco algunas de las ideas más importantes que se han manejado en esta investigación. Es necesario señalar que también se han trabajado los testamentos en aquellos detalles que definen ciertos aspectos tanto de índole religiosa como de índole económica de la mentalidad de los pobladores ante el hecho de la muerte.

El resultado ha sido conseguir un acercamiento al misticismo de una época. Los mecanismos mentales que mueven al hombre

ante el fin de sus días no quedan en el plano de la individualidad, sino que forman parte de un engranaje social común, exteriorizándose a través de ritos y símbolos que identifican a todos, marcando la élite dominante los parámetros de lo ideal.

El período estudiado ha permitido comprobar la continuidad de usos y costumbres, como la forma de enterramiento, el hábito a la hora de la sepultura, etc., al tiempo que se van operando ciertas transformaciones ideológicas que marcarán el posterior transcurso. Por ejemplo, el concepto medieval del dualismo materia-espíritu: El cuerpo regresa a la tierra y el alma se entrega a Dios, pervive por la fe ciega de las gentes en la existencia del «más allá», junto a un acentuado componente utilitarista presente en el objeto real de las misas y sufragios y las mandas pías. A todo esto la religiosidad popular, expresión rica en matices de los preceptos que marca la religión, discurre a manera de dogma.

Por todo ello, el testamento como fuente de información es de valor extraordinario. Trasciende más allá de su propio marco legal como instrumento de transmisión de bienes para convertirse en un salvoconducto espiritual. Allí el individuo expresa sus inquietudes, sus preferencias devocionales, su código ético-moral y, por supuesto, el temor a lo desconocido, al momento de abandonar la vida terrena y enfrentarse al drama de la muerte, actuando con esta declaración solemne para descargo de la conciencia.

El fin último es lograr el descanso eterno y, para ello, el hombre tiene a su alcance, como puerta abierta a la esperanza, los medios necesarios para conseguir tal objetivo: las misas y las mandas pías, ambas para redimir los pecados. Sin embargo, esto valdrá como argumento para marcar diferencias sociales. Así, el concepto de muerte igualitaria quedará relegado al plano de lo puramente biológico. La Iglesia cuidará mucho de que estas diferencias estén claramente marcadas para que cada persona tenga un entierro acorde con su papel en la vida, lo que hará dar más solidez al orden social existente; de igual forma, ejercerá un férreo control de las expresiones espontáneas de la religiosidad popular, es decir, de los rituales funerarios.

El instrumento idóneo para la vertebración social son las cofradías, que además de servir de freno, sirven para amortiguar los desequilibrios sociales, a través de su labor asistencial (NEGROE SIERRA 1984: 12-13, 40, 82) y de caridad. No hay que olvidar que la salvación del alma, condicionada a la acumulación de actos de piedad, era una acción que envolvía la definición de un presupuesto de indulgencias y la inversión en obras piadosas, cuyo cambio al «efectivo» espiritual implicaba una invasión de la economía material al territorio de la economía espiritual. Para el creyente del siglo XVIII, tal conceptualización no significaba falta de respeto a lo divino, sino un sistema regulador de la conducta que todos podían entender y que daba a la empresa más importante de la vida una familiaridad y un sabor de cotidianidad muy confortable. Y para la persona común, llevar la cuenta de su salvación posiblemente no haya sido sino una gran fuente de consuelo y reafirmación de la fe, de no haber contado con instituciones y fundaciones, promovidas y sostenidas por la sociedad civil.

En definitiva, la sociedad meridana española que vivió en el siglo XVIII refleja un período de cambio gradual espiritual que impregnará inevitablemente las estructuras sociales futuras y cuyo hito referencial fue marcado por el Concilio de Trento.

Así, y con base en lo expuesto anteriormente, se pueden reconsiderar varias cosas; en primer lugar, la situación económica en la ciudad de Mérida en el período que cubre el estudio parece haber sido lo suficientemente próspera económicamente. Si bien es cierto que en los testamentos analizados es evidente que se legaban muchos bienes, tanto muebles como inmuebles, también hubo documentos en los que los testadores decían que había personas a las que les debía, al mismo tiempo que alguien les debía a ellos.

Otro aspecto importante de tomar en cuenta es la aportación que la esposa daba al matrimonio en forma de dote. Al parecer, las mujeres, cuando dictaban los documentos notariales, hasta cierto punto eran respetuosas de sus bienes gananciales, los cuales se consideraban adquiridos durante el tiempo que duraba el lazo matrimonial. Por otra parte, en los testamentos de los hombres, és-

tos no tomaban en cuenta dichos bienes y cuando testaban otorgaban hasta lo que no les correspondía.

Es de resaltar, como ya lo indicamos, el estado civil de las mujeres a la hora de testar. En un 45% de los casos, éstas se encontraban viudas o casadas en segundas nupcias y al parecer fungían como cabezas de familia. Eso no es tan notorio en los testamentos elaborados por los hombres, ya que entre los casados fue común que dispusiesen de los bienes a su antojo, dejando solamente a la esposa lo que de común acuerdo se consideraba.

Los niños ajenos, pero criados como propios, también se manifestaban en los testamentos, ya que al parecer la crianza era una práctica muy común en el período estudiado. Por otra parte, el número de hijos varía, ya que van desde uno hasta cuatro en los testamentos de las mujeres, mientras que en el análisis de los documentos legados por los hombres, hubo testadores que procrearon con sus cónyuges hasta siete hijos. En apariencia, el promedio de hijos enumerados en los testamentos parece haber sido de cinco.

El 40% de los testamentos elaborados por mujeres muestra que ellas no sabían firmar a la hora de hacer el testamento; así, se asienta que «no firmó por no saber escribir», mientras que en los documentos de los hombres no aparece ninguno con esa insuficiencia elemental. Se nota, así, un alto índice de analfabetismo entre la población femenina.

Otro apartado que se considera de suma importancia es el relativo a los bienes que los testadores dejaban; en ocasiones testaban propiedades localizadas en diferentes lugares, tanto en la península como fuera de ella.

Para terminar, es necesario comentar que el valor de estos documentos notariales resultó de suma utilidad —como fuente primaria—, ya que sirvieron como rendijas que se fueron abriendo para dar paso al gran arsenal de información histórica dormida por años. De allí se pudo extraer datos de primera mano acerca de las relaciones de parentesco, sobre patrones culturales, sociales, económicos y por supuesto de índole espiritual, entre otros.

Los testamentos, como se comentó al inicio, son documentos catalogados como fuentes históricas para quien quiera y sepa leer en

ellos buena parte de la cotidianidad de cualquier época y lugar, como se ha intentado demostrar en este trabajo. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los testamentos no son la única veta de donde se pueden extraer datos de esta índole, pero se puede afirmar que, de seguir trabajando con este tipo de documentos, se podrán sacar a relucir aspectos que no fueron abordados en este trabajo, entre ellos: las actividades comerciales, las modas imperantes de la época, pasando por información de tipo médico y farmacéutico, descripción y ubicación de viviendas y materiales constructivos, incluyendo sus costos, la actividad notarial, y un largo etcétera. De lo anterior, se puede resumir que los testamentos constituyen una fuente de datos de riqueza abundante y susceptible de explotación. Dada esta condición, es factible estudiarlos y analizarlos desde la perspectiva de las mentalidades colectivas.

## **Bibliografía**

- GÓMEZ DE PARADA, Juan (msc). *Constituciones sinodales*, manuscrito ubicado en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (CAIHY), México, 1722.
- NEGROE SIERRA, Genny Mercedes. «Las cofradías en Yucatán en el siglo XVIII», Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas de la UAy, México, 1984.
- PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio. «Aproximación al estudio de los testamentos del siglo XVIII. Los murcianos ante la muerte», en *Areas*, 6 (1986): 97 ss, Murcia. Liborio Ruiz Molina, Testamento, muerte y religiosidad en la Yecla del siglo XVI. España, 1986.
- RECOPILACIÓN de Leyes de los Reynos de las Indias*, Mandada imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II, 3 volúmenes, MDCCLXXXI, impresora de dicho Real y Supremo Consejo. Consejo de la Hispanidad, Madrid, España, 1943.



## **La literatura para la buena muerte en los fondos conventuales mexicanos**

*María Concepción Lugo Olín<sup>26</sup>*

Se denomina fondos conventuales a los acervos bibliográficos compuestos por impresos y manuscritos, tanto europeos como novohispanos, que antaño pertenecieron a los colegios, conventos y seminarios que las órdenes religiosas, congregaciones y clero secular establecieron en la Nueva España durante el virreinato, y que además lograron sobrevivir a los avatares de la exclaustración, a las inclemencias del tiempo como también al abandono y olvido en que los mantuvo, por años, la sociedad secularizada del México moderno y contemporáneo.

Actualmente los acervos están dispersos por todo el país, custodiados por diferentes centros de investigación histórica. La mayor parte de ellos se localiza en la ciudad de México y en los centros regionales que dependen del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), institución que hacia las últimas décadas del siglo xx, se dio a la tarea de reunir, restaurar y catalogar una buena parte de los fondos conventuales mexicanos. Para realizar esta labor se contó con la colaboración de un grupo de investigadores coordinados, acertadamente, por la doctora Stella González Cícero, en aquel entonces directora de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

<sup>27</sup> El fruto de esta labor se dio a conocer en varios catálogos impresos, así como en un disco compacto. Unos y otros se distribuyeron en las principales bibliotecas del país para uso de los investigadores.

Dentro de estos fondos se destacan numerosos y variados textos religiosos en los que se apoyó la Iglesia católica de la contrarreforma para justificar y difundir su doctrina en el mundo occidental y, principalmente, entre la feligresía urbana. Los hemos denominado *literatura para la buena muerte* porque en su contenido se propone una compleja y ardua preparación religiosa que prometía la inmortalidad y la salvación del alma.

Entre esa literatura se pueden mencionar: los catecismos, libros de mandamientos, manuales de sacramentos, libros para confesores o confesionarios, manuales sobre virtudes y vicios, libros de oración y meditación, sumarios de indulgencias, patentes de cofradías, manuales de la bula de la Santa Cruzada, misales, biografías ejemplares, libros del buen morir, guías para testadores, sermones, homilias y libros de ejercicios espirituales. Se cuentan, asimismo, otras fuentes funerarias y conmemorativas que se denominan indistintamente como libros de honras fúnebres, obsequias o exequias y, por último, las oraciones fúnebres, llamadas también parentaciones o elogios, consistentes en una corta biografía supuestamente ejemplar que destacaba la imagen de un secular que, por haberse mantenido fiel a la Iglesia y ejercitar su doctrina, había logrado merecer una buena muerte y alcanzar la gloria eterna.<sup>28</sup> Este conjunto de textos aparentemente diversos, están unificados por varios elementos comunes, como son: origen, fuentes, métodos, objetivos y discurso, entre otros.

El punto de partida de su historia se remonta a 1545-1563, años durante los cuales la Iglesia católica de la contrarreforma celebraba en Trento el XIX Concilio Ecuménico con miras a sistematizar y unificar la doctrina y, de esta forma, consolidar el poder eclesiástico fracturado años atrás a causa de la herejía y el protestantismo.

Con el fin de preparar a un buen contingente de predicadores que difundiera la doctrina y de este modo apoyar a la Iglesia en su labor, a partir de entonces y durante casi dos siglos, un selecto grupo de teólogos y moralistas se dio a la tarea de redactar aque-

<sup>28</sup> Véase disco compacto editado por el INAH en el que se catalogan los fondos conventuales.

llos textos, cuya escritura debía sujetarse puntualmente a las reglas establecidas por Carlos Borromeo en el *Catecismo Romano*, obra publicada hacia 1565 para uso exclusivo del clero.<sup>29</sup>

En su *Catecismo...*, Borromeo, responsable de la sistematización y unificación de las normas tridentinas, estableció los temas, fuentes, planteamientos y métodos que debían orientar la enseñanza oral y escrita de la doctrina; de ahí que su obra se convirtiera en la fuente obligada para autores y predicadores y de la que se deriva toda la literatura para la buena muerte.

De acuerdo con esta fuente se debía exaltar, en primer lugar, la importancia de la Iglesia, al tiempo de justificar el ejercicio de su doctrina. Para tal efecto se aconsejaba manejar un discurso altamente normativo, dual, ambivalente y contrastante que destacara la omnipresencia de la muerte, el carácter inesperado de su llegada y la naturaleza dual de los hombres, integrada por un alma o espíritu incorruptible y eterno y por un cuerpo pecador, perecedero y corruptible. De ahí que, para alcanzar la inmortalidad mediante la salvación del alma, fuera preciso mantener la pureza de espíritu ejercitando cotidianamente la doctrina y de este modo prepararse para merecer, en cualquier momento, una buena muerte o muerte con sacramentos y bajo el amparo de la Iglesia.

En cambio, a quienes dieran rienda suelta a los deleites mundanos, a los sentidos y a la carne, se les advertía e incluso amenazaba con el peligro de una mala muerte, la misma que se traducía como muerte repentina o sin sacramentos, que se castigaría con las llamas eternas del Averno.<sup>30</sup>

Dicha preparación, en la que se ponía de manifiesto el libre albedrío negado por el protestantismo, tenía un fundamento bíblico, y de manera especial se apoyaba en aquel evangelio que dice, a la letra: «se vive para morir y se muere para vivir». A juicio de los moralistas de Trento, este vivir muriendo equivalía a una lu-

<sup>29</sup> Carlos BORROMEIO, *Catecismo del santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de san Pío V, traducido a la lengua castellana por fray Agustín Zorita OP*, 2ª reimpresión, Madrid, publicado por orden del Rey en la Imprenta Real, 1785.

<sup>30</sup> BORROMEIO, *Catecismo...*, *op. cit.*, p. 90.

cha constante contra el mal, en la que se encerraba el sentido de la vida cristiana. Para los fieles esa lucha debía comenzar en el momento mismo de ingresar a la Iglesia por medio del bautismo, sacramento que, al limpiar la mancha del pecado original, les otorgaba la pureza espiritual y además los convertía en soldados de la milicia de Cristo, comprometidos a luchar contra el pecado a semejanza del redentor y, de este modo, conservar limpias sus almas ejercitando la doctrina.

Conforme al *Catecismo...*, durante la lucha, el soldado no sólo contaría con la ayuda de la divinidad, sino también con un poderoso armamento compuesto por el escudo de la fe, con el que podría combatir toda clase de herejías y con un conjunto de obras o prácticas religiosas a través de las cuales se manifestaba externamente la fe y que la santa madre Iglesia había implementado para ayudar a sus hijos a fortalecer el espíritu para que salieran victoriosos del combate. Al sistematizar y unificar las prácticas que se requerían para la buena muerte, es decir, la doctrina misma, Carlos Borromeo partió de cuatro grandes temas. Éstos son, a saber: el credo, los sacramentos, los mandamientos y la oración del Padre Nuestro, mismos que nos servirán de base para la presentación de las fuentes del buen morir o buena muerte.

En su *Catecismo...* Borromeo denominó estos temas como «los cuatro lugares comunes de la Biblia», en tanto que a través de ellos el creyente podría ofrecer un servicio a Dios, a la Iglesia, al prójimo y a sí mismo. Dentro de esta sistematización, el Credo, en representación del escudo de la fe, ocupa el primer lugar común de la Biblia, por ser la oración que contiene los principales dogmas y creencias del catolicismo, mismas que, además de ayudar al creyente a combatir toda clase de herejías, a la Iglesia le permitieron destacar la importancia de su doctrina, amén de señalar las normas que debían orientar la vida y la muerte de los fieles.<sup>31</sup>

Esa fe que se profesaba a través de los doce artículos que conforman el Credo y que los creyentes repetían cotidianamente sin comprender del todo su sentido, propició la redacción de una nu-

<sup>31</sup> BORROMEIO, *Catecismo...*, *op. cit.*, p. 90.

merosa literatura para la buena muerte en la que se destacaron los libros de meditación llamados también de oración mental, cuyo contenido se difundió a diario a través de púlpitos y ceremonias y de manera especial en las celebraciones cuaresmales y en los ejercicios espirituales a los que acostumbraban acudir las élites urbanas.

Entre los doce artículos de fe, la Iglesia tridentina y postridentina destacó en los manuales la reflexión en torno a los Novísimos, llamados también las cuatro postrimerías del hombre o destino de las almas: muerte, juicio, infierno y gloria, y la meditación en torno a la pasión y muerte de Cristo, pues a juicio de Carlos Borromeo estas reflexiones tenían la propiedad de alejar a los fieles del mal y la facultad de despertar en ellos el arrepentimiento sincero de sus culpas, sentimiento que los dispondría a recibir dignamente el sacramento de la penitencia o confesión.

Sin embargo, para los requerimientos hegemónicos de la Iglesia, esa fe resultaba insuficiente si no se ejercitaban diversas obras, ritos o armas a través de los cuales se manifestaba externamente la fe. De ahí que en la sistematización de la doctrina, Carlos Borromeo dedicara los tres lugares restantes a destacar la importancia de esas obras o prácticas religiosas, mismas que estaban encabezadas por los sacramentos, «segundo lugar común de la Biblia», del que se desprenden los manuales de sacramentos, los libros para confesores o confesionarios, los manuales sobre vicios y virtudes, los libros de exequias y las oraciones fúnebres.

Los primeros, es decir los manuales de sacramentos, eran utilizados por los párrocos para administrar y explicar a la feligresía la importancia y el significado de los siete sacramentos, como son: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden sacerdotal y matrimonio.<sup>32</sup> La misión de estos manuales en el combate contra el protestantismo consistió en justificar la utilidad del culto externo, del sacerdocio y la autoridad del obispo, quien era el único que tenía el poder de bendecir el óleo, el crisma y otros elementos que se utilizaban en las ceremonias sacramentales.

<sup>32</sup> Jerónimo de RIPALDA, *Catecismo mexicano*, Ignacio Paredes (trad.), México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.

En virtud de la importancia que otorgara Trento a la confesión, Carlos Borromeo estableció la obligación que tenían los escritores religiosos de redactar libros especiales que se destinaran a preparar a los pastores de almas en el difícil arte del confesionario. Para la Iglesia católica la finalidad de estos libros radicaba en destacar la importancia del sacramento, el cual resultaba indispensable en la preparación para la muerte, pues además de tener la cualidad de limpiar la mancha del pecado y restablecer los vínculos con la divinidad, fracturados a causa del pecado, disponía al soldado a recibir el cuerpo de Cristo o sacramento de la eucaristía en el que se encerraba una prenda segura de salvación, puesto que Cristo había prometido vida eterna a quienes comieran su cuerpo y bebieran su sangre.<sup>33</sup>

Los libros de confesores se complementaban con interminables listas de vicios y pecados, contra los cuales era preciso luchar, no sólo mediante la amenaza del castigo eterno o el arrepentimiento que despertaba el dolor de haber ofendido a Dios, sino también mediante el ejercicio de otras tantas virtudes.

Estas interminables listas de vicios y virtudes dieron origen a unos libros que se conocen como manuales de vicios y virtudes, en los que se resalta la moral requerida por Trento. Su origen se remonta a los primeros años del siglo XVII, fecha durante la cual, la Iglesia católica, interesada en reforzar la importancia de la confesión, revitalizó la casuística, disciplina que la Iglesia medieval había empleado para analizar los casos particulares de conciencia y que a la Iglesia de la contrarreforma le permitió consolidar su hegemonía incursionando en vidas y conciencias además de normar conductas y comportamientos.

En dichos manuales se establecen, asimismo, varias sanciones al lado de las cuales se presentan diversas reglas morales, cuya puntual observación permitiría, a los fieles y al hombre en general, vivir pacíficamente en sociedad y consigo mismo y combatir los siete pecados capitales, como son: soberbia, lujuria, ira, pereza, gula, envidia y avaricia.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> BORROMEO, *Catecismo...*, *op. cit.*, pp. 7-9.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

En los manuales de sacramentos, Carlos Borromeo destacó la importancia de las prácticas funerarias mediante de las cuales la Iglesia prolongaba su poder más allá de la muerte, mientras que a los fieles les permitía ejercitar la caridad, virtud motora de la vida cristiana, y cumplir con una de las catorce obras de misericordia, como era la de dar sepultura eclesiástica a los difuntos, es decir, en lugares sagrados propiedad de la Iglesia. Dentro de las prácticas luctuosas se incluían también el funeral, misas, novenarios, responsos, sufragios, aniversarios o cabos de año, ceremonias que se denominaron con el nombre de exequias, palabra de origen latino que significa seguir hasta el fin o lo que sigue después de la muerte.

Estas ceremonias, que los vivos estaban obligados a ofrecer por el descanso eterno del alma del difunto y que la Iglesia ofrecía para consuelo de los dolientes, quedaron descritas al detalle en los libros de exequias, fuentes en las que se describen los funerales que las élites urbanas ofrecían en honor de los grupos de poder. El funeral se cerraba con la lectura de la oración fúnebre, pieza literaria a través de la cual se rendía un homenaje a la muerte de un creyente cuya vida, supuestamente virtuosa, orientaría a los fieles vivos en su preparación para la muerte. Su propósito radicaba también en difundir la imagen de un secular capaz de reflejar la paz y el reposo que otorgaba una buena muerte, amén de consolar a los dolientes.

En el tercer «lugar común de la Biblia», Carlos Borromeo incluyó los Mandamientos en los que se estipulan tres leyes divinas y siete humanas. Para la moral tridentina, la puntual observación de estas diez reglas, además de resultar grata a los ojos de la divinidad, posibilitaba la convivencia pacífica entre los hombres. Estas reglas se difundieron mediante sermones que explicaban la importancia de los mandamientos y en especial recordaban el primer mandamiento, que señala: «Amarás a Dios y a tu prójimo como a ti mismo», puesto que encierra en su seno todas las reglas del Decálogo. Entre la literatura que apoyó este mandamiento se pueden mencionar: los misales, las biografías de santos, las patentes de cofradías, los sumarios de indulgencias, los manuales de la bula de la santa cruzada y las guías de testadores, entre otros.

Para despertar el amor a Dios y celebrar la misa, el oficiante contaba, y cuenta hasta la fecha, con los misales, que contienen diferentes sermones que narran los pasajes de la vida pública de Cristo, su pasión y muerte, tema que desde los orígenes de la Iglesia se ha considerado como la columna vertebral del cristianismo y ejemplo que debería orientar la vida del creyente. Al lado de los misales están las biografías de vírgenes, santos y mártires que por amor a Dios siguieron el ejemplo de Cristo, por lo que se les tomaba como patronos, protectores e intercesores en la vida y en la muerte, y cuyas vidas se publicaron no sólo para orientar al creyente en la preparación para la muerte y resaltar la eficacia de la doctrina, sino también para combatir los principios protestantes que negaban la utilidad de esas devociones.

Otras fuentes que se derivan de la primera regla del Decálogo son las patentes de cofradías con las que se avalaba la pertenencia del creyente a una o más asociaciones piadosas que se establecieron en la Nueva España con el fin de promover la vida cristiana. Dentro de esa vida cristiana se contaba el culto a vírgenes, santos y mártires, así como el ejercicio de la caridad. La labor de cofradías y congregaciones en las que se agrupaban los laicos se premió con numerosas indulgencias, publicadas en los sumarios y que permitían al cofrade, una vez confesado y comulgado, luchar por su propia salvación o por la de los fieles difuntos. En estos libros se encierra una verdadera apología de las criticadísimas indulgencias, así como de los sufragios, es decir, de las obras que los vivos podían ofrecer para rescatar o abreviar la estancia de las almas en el purgatorio. En los sumarios se defendía, asimismo, la creencia en el purgatorio, la inmortalidad del alma, como también la autoridad del obispo, quien tenía la facultad de conceder cuarenta días de perdón, en recuerdo de los cuarenta días que Jesús estuvo orando en el huerto, y la autoridad del pontífice, pues era el único que podía conceder la indulgencia plenaria mediante la cual se perdonaba la pena temporal que merecía el pecado.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Sobre indulgencias y sumarios véase Alicia BAZARTE y Clara GARCÍA AYLUARDO, «Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y

Entre las prácticas más contradictorias que promovió la Iglesia católica en el imperio español y sus colonias se cuenta la bula de la Santa Cruzada. Con el objeto de justificar el poder máximo del pontífice de Roma, sucesor de Pedro y en aras de la salvación del alma, la bula concedía, por un lado, un sinnúmero de indulgencias a quienes ejercitaran la doctrina, mientras que, por el otro, otorgaba diferentes permisos y perdones que propiciaban la gula, la avaricia, el robo, la lujuria entre otros pecados más contra los que supuestamente el creyente tenía que luchar. La historia del documento, sus alcances y beneficios, los dogmas en que se fundamentaba, su utilidad y los medios para conseguir este verdadero pasaporte para la vida eterna sin el cual ninguna indulgencia tenía validez, son los temas que se tratan en estos manuales.

El testamento se cuenta entre las prácticas que se derivan de la primera regla del Decálogo y que la Iglesia recomendaba ampliamente para merecer una buena muerte. Esta práctica, mediante la cual los grupos de poder ejercitaban la caridad, dio origen a las guías de testadores, en las que se orientaba a los grupos hegemónicos para que, en la redacción de su testamento, hicieran una distribución justa de sus bienes.

De tal forma se aconsejaba que en el documento el testador compartiera sus cuantiosas fortunas no sólo con sus herederos, sino también con los pobres, con la Iglesia, amén de destinar unas sumas para luchar por el bien de su alma, incluso después del deceso, o bien destinarlas para luchar por la salvación de los otros.

El último tema de la doctrina contenido en el Catecismo romano es el Padre Nuestro, oración que por estar dirigida al Padre, encierra todo cuanto los fieles pueden desear, esperar y pedir para su propio bien y para el del prójimo. En virtud de tales fines, la doctrina consideró esta plegaria como un asilo del hombre y como

en la muerte», en *Visiones y creencias. iv anuario conmemorativo del v centenario de la llegada de España a América*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Área de Historia, 1992. De las mismas autoras véase también *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, Instituto Politécnico Nacional y Archivo General de la Nación, 2001, pp. 66-78.

la oración que mejor interpretaba sus necesidades, no sólo espirituales sino también materiales.

Su papel dentro de las prácticas para la buena muerte consistía en enseñar a los fieles cómo establecer una comunicación directa con la divinidad explicando a los fieles el significado y la importancia que tenía el hecho de orar.

Esas enseñanzas se difundieron en numerosos manuales de oración en los que se contienen las principales reglas que orientaban al creyente, como eran: el qué pedir, a quién pedir y cómo pedir los favores celestiales para la vida y para la muerte, propia o ajena.

Además de estos manuales, existen en los fondos conventuales numerosas plegarias mediante las cuales la Iglesia promovió la devoción a vírgenes, mártires y santos entre los que se contaban algunos santos «de moda», como san Ignacio de Loyola, brazo derecho de la Iglesia contrarreformista y fundador de la Compañía de Jesús, entre otros más, a quienes se les otorgó poderes ilimitados, así como la capacidad de ahuyentar a los demonios y remediar toda clase de males, fueran éstos espirituales o temporales.

Entre esas plegarias se cuentan las novenas, llamadas así en recuerdo de los nueve meses que duró la gestación del Redentor en el vientre de María; están también los triduos, que se dedicaban a la divinidad compuesta por: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; los hebdomedarios, que recordaban los siete días de la Creación; y los rosarios, en cuyos misterios se contemplan los principales pasajes de la vida, pasión y muerte de Cristo.

Se han dejado al final los catecismos y los manuales de la buena muerte porque en esos textos se vuelven a reunir los cuatro temas a los que Carlos Borromeo denominó como los «cuatro lugares comunes de la Biblia». Estas obras son el resultado de una adaptación del *Catecismo Romano* en la que se eliminan fuentes y métodos de enseñanza, a los que tenían acceso únicamente los clérigos, y quedan tan sólo los temas principales de la doctrina.

La diferencia entre catecismos y manuales radica en que los primeros fueron escritos para adoctrinar a los neófitos mediante

un sistema de preguntas y respuestas que debían ser memorizadas, aunque no siempre se comprendieran. Los manuales para la buena muerte, en cambio, se pensaron no sólo para catequizar sino también para moralizar a los fieles, sobre todo a los que pertenecían a los grupos letrados y que habían heredado la religión católica de sus ancestros.

Este conjunto de textos, que actualmente forman parte de los fondos conventuales, se escribieron y publicaron no sólo en Europa, sino también en la Nueva España desde la segunda mitad del siglo *xvi*, durante el siglo *xvii* hasta las últimas décadas del siglo *xviii*, fechas durante las cuales saturaron los talleres de impresión por su amplia demanda. En ese tiempo, además de propiciar una piedad barroca, entendida ésta como una forma extrema de vivir la religión que en breve permeó la vida cotidiana y muerte de los fieles, su contenido doctrinal se convirtió en la ideología dominante que contribuyó con la Iglesia y la Corona española a mantener una ortodoxia cerrada, lejos de los embates del protestantismo.

Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo *xviii*, el advenimiento de la Ilustración y sus tendencias secularizadoras, propiciarían un cambio de actitud de los hombres de Occidente ante la vida y la muerte. Fue entonces cuando esos textos empezaron a desplazarse a un lugar secundario hasta que, en aras de la modernidad, se les mantuvo en el más completo olvido por considerarlos inútiles, superfluos y hasta dañinos.

No obstante, hacia la séptima década del siglo *xx*, un grupo de historiadores franceses, interesados en abrir otros horizontes en la investigación, fundaban la «Nueva Historia», corriente historiográfica destinada a analizar la vida íntima y cotidiana del hombre. Entre las fuentes que podrían cubrir los requerimientos que la novedosa corriente demandaba, se contó aquella literatura olvidada para la buena muerte. A partir de esta revaloración se emprendió su rescate, restauración, conservación y catalogación, no sólo en Europa, sino también en México, en donde las fuentes para el buen morir, en espera de ser consultadas, permanecen en los silenciosos espacios de los fondos conventuales.

## Bibliografía anexa

### EL CREDO

#### *Libros de meditación*

- ALAMÍN, Félix. *Tesoro de los beneficios escondidos en el Credo*, Madrid, Lorenzo Francisco Mojadós, c 1725.
- ALCÁNTARA, Pedro de. *Tratado de la oración y meditación*, Madrid, s/e, 1731.
- ANÓNIMO. *Los cinco días de las llagas. Breve y piadoso obsequio de las cinco piadosas heridas y en memoria de las tres horas de la cruz de Cristo nuestro señor crucificado, con el que fácil y devotamente se pueden disponer los congregantes de la Buena Muerte*, México, Herederos de Miguel Ribera, 1724.
- ANÓNIMO. *Un día de vida para lograr una buena muerte. Retiro espiritual para el tercer viernes de cada mes...* Sevilla, Imprenta de la viuda de Francisco de Hermosillo, 1725.
- ANÓNIMO. *Día de los dolores, viernes último de cada mes para recuerdo de la pasión de nuestro redentor...* Reimpreso en México, Biblioteca mexicana, 1725.
- ARNAZ, Jacinto. *Sermones para las festividades de cuaresma*, Madrid, Jerónimo Rojo, 1726.
- \_\_\_\_\_. *Semana santa y otras festividades de cuaresma*, Madrid, Jerónimo Rojo, 1726.
- CONCINA, Daniel. *Teología cristiana dogmática y moral*, Roma, s/e, 1768.
- ESCRIVÁ, Francisco. *Discursos sobre los cuatro novísimos: muerte juicio, infierno y gloria*, Valencia, Impreso en el colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, 1604.
- ESTRELLA, Diego de San Cristóbal. *El tratado de la vanidad del mundo*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1785.
- FUENTE, Luis de la. *Guía espiritual en que se trata de la oración y contemplación. De las divinas visitas y gracias extraordinarias*, Valencia, Imprenta del reyno, 1676.
- GRANADA, Luis de. *Libro de la oración y meditación*, Madrid, imprenta de Plácido Barco López, 1785.
- HERRERA, Francisco. *Primera parte de la instrucción cristiana y consideraciones para todas las ferias y domingos de cuaresma*, Medina del Campo, Juan Godínez, 1604.
- HURTADO, Juan. *Meditaciones para los días de cuaresma*, Madrid, Imprenta de la viuda de Alonso Martín, 1679.
- IZQUIERDO, Sebastián. *Práctica de los ejercicios espirituales de nuestro padre san Ignacio de Loyola*, México, Imprenta de la viuda de Miguel Ribera, 1907.
- JESÚS MARÍA, Juan de. *Escuela de oración, contemplación y otras materias principales de la doctrina espiritual*, Madrid, Imprenta de Diego Díaz, 1656.

- JESÚS, Tomás de. *Tratado de oración mental*, Madrid, s/e, 1731.
- MANZANARES, Juan Cristóbal. *Oración mental diaria en las parroquias... en cumplimiento de la bula del Papa Benedicto XIV*, Madrid, Andrés de Soto impresor, 1789.
- MOLINA, Antonio de. *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oración mental*, s.p.i.
- NÚÑEZ DE HARO Y PERALTA, Alonso. *Sermones escogidos y pláticas espirituales*, Madrid, Imprenta de los Hijos de Ibarra, 1806.
- SUÁREZ ESCOBAR, Pedro. *Primera parte del libro intitulado espejo divino de vida cristiana...* Madrid, Casa de la viuda de Alonso Gómez, 1691.
- TERESA DE JESÚS. *Suma y compendio de los grados de oración por donde sube el alma a la perfección y contemplación*, Barcelona, s/f, s/e
- VALDERRAMA, Pedro. *Ejercicios espirituales para todos los días de cuaresma*, 2ª edición, Sevilla, Francisco Pérez, 1607.
- VILLA CASTIN, Tomás de. *Manual de ejercicios espirituales para tener oración mental*, Madrid, Imprenta Jerónimo Ortiz y herederos de Ibarra, 1796.
- VILLALOBOS, Joaquín Antonio. *Relox de sombras, en que con la muerte de nuestro redentor Jesucristo, se apuntan las tres horas que estuvo agonizando pendiente de la cruz...*, Puebla de los Ángeles, Imprenta de la viuda de Ortega, 1729.

## LOS SACRAMENTOS

### a) Manuales de sacramentos

- ANÓNIMO. *Manual de párrocos para la administración de los sacramentos y demás funciones parroquiales*, Puebla de los Ángeles, Pedro de la Rosa, 1810.
- CAPISTRANO, Juan. *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, México, María Benavides, viuda de Juan Rivera, 1695.
- CLIQUET, José Faustino. *Flor moral*, 4ª edición, Madrid, s/e, 1749.
- CHARDÓN, Carlos. *Historia de los sacramentos, donde se refiere el modo observado por la Iglesia en su celebración y administración y uso...*, Madrid, Imprenta de Pedro Pereyra, 1799.
- GALICIA, Antonio Miguel de. *Manual para la recta administración de los sacramentos*, s/1, Alonso de Loreto y Medina, c 1766.
- LEDESMA, Clemente. *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, México, María de Benavides, viuda de Juan Ribera, 1695.
- LEDEZMA, Pedro de. *Primera parte de la suma en la cual se cifra y suma todo lo que toca y pertenece a los sacramentos*, Juan y Andrés Renaut impresores, 1598.
- MANUAL de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta Nueva España conforme a la reforma de Paulo V, México, Juan Ruíz impresor, 1638.

MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan. *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana en que se contienen los santos siete sacramentos*, Sevilla, Juan Francisco Blas, impresor, 1699.

\_\_\_\_\_. *Pláticas doctrinales sobre los sacramentos, el agua bendita y el pan bendito*, México, Imprenta del antiguo colegio de san Ildefonso, 1754.

OSORIO, Diego. *Manual para administrar los santos sacramentos*, Calatayud, Juan Aguirre, impresor, 1762.

REQUENA, Fernando. *Entretenimientos espirituales de un párroco o exhortaciones a consolar y excitar a los enfermos a que reciban los sacramentos*, Valladolid, Viuda e hijos de Santander, 1796.

RUÍZ DE UBAGO, José del Salvador. *Pláticas dogmático-morales en que se exponen los sacramentos de la Iglesia según el espíritu del Evangelio*, Madrid, José del Collado, 1805.

SÁENZ DE LA PEÑA, Andrés. *Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo V*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1671.

VENEGAS, Miguel. *Manual de párrocos para administrar los santos sacramentos*, México, José Bernardo de Hogal, 1731.

VETANCURT, Agustín. *Manual de administrar los santos sacramentos*, México, imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1674.

#### **b) Libros para confesores o confesionarios**

ASCORTA, Juan de. *Manual de confesores ad mentem scoti*, 3ª reimpresión, Madrid, Tomás Rodríguez, 1724.

AZPILCUETA NAVARRO, Martín de. *Manual de confesores y penitentes*, Salamanca, Andrés Portonaris, 1557.

*CONDUCTA de confesores en el tribunal de la penitencia según las instrucciones de san Carlos Borromeo y su doctrina de san Francisco de Sales*, 2ª impresión, traducción de Anselmo Petite, Madrid, Imprenta de José de Urrutia, 1792.

FERRER, Vicente. *Suma moral para examen de curas y confesores*, Valencia, Francisco Burguete, 1775.

FILGUERA, Manuel Ambrosio. *Suma de casos de conciencia que se disputan en la teología moral*, 2ª edición, Madrid, Melchor Sánchez impresor, 1671.

GAVARRI, Joseph. *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben saber los padres predicadores y confesores principiantes y en especial los misioneros apostólicos*, 4ª edición, Madrid, Antonio González de Reyes, 1679.

GÓMEZ, Anselmo. *El perfecto examen de confesores...*, Madrid, Melchor Álvarez impresor, 1676.

LAZCANO, Francisco Javier. *Índice práctico y moral para sacerdotes que confiesan moribundos*, Madrid, Don Gabriel Ramírez, 1753.

MACHADO DE CHAVES, Juan. *Perfecto confesor y cura de almas*, Madrid, Imprenta de la viuda de Francisco Martínez, 1647.

MADRE DE DIOS, Valentín de la. *Fuero de la conciencia*, segunda parte, s.p.i.

- NOTICIA *práctica de los dos exámenes de conciencia...*, México, Imprenta de Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1795.
- OVIEDO, Juan Antonio de. *Destierro de ignorancias en orden al más acertado y fácil uso de los santos sacramentos de la confesión y comunión*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1791.
- PINAMONTI, Juan Pedro. *El director de las almas*, 3ª impresión, Madrid, Imprenta de Antonio Sanz, 1734.
- PUENTE, Luis de la. *Directorio de los santos sacramentos de la confesión y comunión y del santo sacrificio de la misa*, Madrid, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, s/f.
- SEÑERI, Pablo. *El confesor instruido y el penitente instruido...* 7ª impresión, traducción Pablo de Espíndola, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1760.
- TORRECILLAS, Martín de. *Suma de todos los misterios morales*, Madrid, Imprenta de Antonio Román, 1691.
- VASCONES, Alonso de. *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*, Sevilla, Manuel Caballero, s/f.

### c) *Manuales sobre vicios y virtudes*

- CLIQUET, José Faustino. *La flor moral, esto es lo más florido y selecto que se halla en el jardín ameno y dilatado de la teología moral*, Madrid, Imprenta de Pedro Mertín, 1784, 10 vols.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Emblemas morales*, Madrid, Imprenta de los Sánchez, 1610.
- ECHARRI, Francisco. *Directorio moral*, Madrid, Imprenta de los Sánchez, 1610.
- FAYA DE SAONA, Alejandro. *Suma de ejemplos de virtudes y vicios*, segunda parte, Lisboa, Gerardo de la Viña impresor, 1633.
- FLECHER, Espíritu. *Sermones morales*, 2ª edición, traducción Juan de Aroibia y Soria, Madrid, Imprenta de Antonio Fernández, 1776.

### d) *Libros de exequias*

- BECERRA MORENO, Juan. *Relación del funeral entierro y exequias del ilustrísimo Manuel Rubio y Salinas*, México, Imprenta Real, 1766.
- ENIGMA *de sombras y luces; de lágrimas y suspiros en las exequias de la excelentísima señora doña Rafaela de Castro y Portugal*, México, Herederos de Miguel Rivera Calderón, 1719.
- FERNÁNDEZ DE URIBE, José Patricio. *Solemnes exequias del excelentísimo señor Matías de Gálvez García*, Madrid, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1785.
- MONTANA, José Isidro. *El corazón de las rosas. Relación poética de los solemnes funerales exequias del ilustrísimo señor don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu*, Puebla, Colegio Real de San Ignacio Álvarez de la Puebla, 1765.

- REALES exequias de la serenísima señora doña María Amalia de Saxonía, reina de las Españas*, México, imprenta de Cristóbal y Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1761.
- REALES exequias por la muerte del señor don Carlos de Borbón y elogios fúnebres*, México, Imprenta de los herederos de José de Jáuregui, 1789.
- REALES exequias de la señora doña María Isabel Francisca de Braganza*, Guadalajara, imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, 1820.
- SEDEÑO, Gregorio. *Descripción de las funerales exequias y sermón que en ella se predicó a la muerte de Jacinta Vidarte y Pardo*, México, Imprenta de la viuda de Juan de Borja y Gandía, 1681.
- SOLEMNES exequias por el alma del señor don Cosme de Mier y Trespalacios*, México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1806.
- TIERNA demostración... solemnes exequias del señor Juan Joseph de Eguiara y Euren*, México, Impreso en la Biblioteca Mexicana, 1763.

### c) Oraciones fúnebres

- ALDAVE, Miguel. *Oraciones funerales en las solemnes exequias del ilustrísimo y reverendísimo señor don fray José de Lanciego y Eguilaz...*, México, José Bernardo de Hogal, 1728.
- ARIAS DE IBARRA, Antonio. *Sermón fúnebre que en las suntuosas exequias que en honra de la muy noble y piadosa señora doña María Rosalía Dozal Hizar de la Madriz, celebró el señor don Fernando de la Campa Cos, conde de san Mateo de Valparaíso, su esposo...* México, José Bernardo de Hogal, 1728.
- BARBOSA, Francisco de la Concepción. *Non plus ultra de la nobleza, Sermón fúnebre... en las honras que el ilustre convento de las señoras religiosas caciques de Hábeas Christi, hizo al corazón del excelentísimo señor don Baltasar de Zúñiga y Guzmán, marqués de Valero, duque de Arion*, México, Viuda de Miguel Rivera Calderón, 1729.
- BARROSO, Luis. *Sermón que predicó el maestro fray Luis Barroso regente del convento real de Santo Domingo de México, a las honras que en él hizo el Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España, a la majestad católica del rey don Felipe III nuestro señor*, México, Juan Alcázar Blanco, 1621.
- CARRILLO, José. *Sermón fúnebre que en las honras que celebró el día 2 de diciembre de 1734 la santa iglesia catedral de Guadalajara a su difunto esposo el ilustrísimo y reverendísimo señor doctor don Nicolás Carlos Gómez de Cervantes... obispo de Guatemala y Guadalajara*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado, 1736.
- ENDAYA Y ARO, Manuel José de. *Sermón de la conmemoración de los fieles difuntos*, México, María de Benavides, 1699.
- DALLO Y ZAVALA, Manuel Romualdo. *El Gali-Hispano héroe de la fe. El señor don Felipe quinto rey de las Españas. Sermón fúnebre en las exequias que el*

- Santo Tribunal de la Inquisición celebró... en la nobilísima ciudad de México, México, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado, 1747.*
- GOROZPE YRALA, Diego de. *Sermón en las exequias que la muy noble y leal ciudad de los Ángeles hizo a don Manuel Fernández de Santa Cruz, México, Imprenta de Bernardo de Calderón, 1699.*
- HEREDIA, Matheo de. *Sol de agradecidos, panegírico gratulatorio, en las memorias funerales que a los excelentísimos señores condes de Chinchón, sus patronos, consagró la religión de nuestro padre san Francisco..., Madrid, s.p.i., 1670.*
- NARVÁEZ, Juan de. *Sermón fúnebre... en las exequias del señor y maestro don Francisco Aguiar y Seixas, arzobispo de México, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1698.*
- ORDOÑES, Ignacio de. *Arte de enriquecer sermón funeral en las honras del capitán don Manuel Fernández Fiallo de Boralla, en el colegio de la Compañía de Jesús en la ciudad de Antequera, México, Imprenta de la viuda de Miguel Rivera Calderón, 1709.*
- PANEGÍRICOS fúnebres del... señor doctor Juan Cano Sandoval en sus exequias..., México, Manuel de Escalante Colombres y Mendoza, 1685.
- RAMÍREZ Y TORRES, José Miguel. *Elogio fúnebre que en las solemnes exequias celebradas de orden de su majestad el señor Fernando VII, rey de España y de las Indias, Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de don José Romero, 1820.*
- REYES, Ángel Gaspar de los, *Sermón en el aniversario, que celebra la venerable e ilustrísima congregación del Salvador a sus congregantes difuntos en la casa profesa de México, México, Juan José Guillena Carrascoso, 1700.*
- SÁNCHEZ RESA, José Domingo. *Elogio fúnebre del muy excelso y poderoso señor Carlos III rey de España y de las Américas..., Guadalajara, Imprenta de la viuda y herederos de José Romero, 1820.*
- VETANCURT, Agustín de. *Oración fúnebre a las honras que hizo la religión seráfica a la muerte de la augusta señora doña Mariana de Austria, nuestra reina... México, Imprenta de María Benavides, viuda de Juan Rivera, 1697.*

## LOS MANDAMIENTOS

### a) Sermones y discursos sobre los mandamientos

- BACA DE HARO, Gregorio. *Empresas morales para explicar los mandamientos de la ley de Dios, Valladolid, Antonio Figueroa impresor, 1703.*
- DECLARACIONES de los mandamientos de la ley, artículos de fe, sacramentos y ceremonias de la Iglesia en 32 sermones, traducción Juan de la Cruz, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1792.

DOMÍNGUEZ, Juan Francisco. *Conveniencia de la religión y el Estado. En diez discursos sobre los mandamientos de Dios*, México, Imprenta de María Fernández Jáuregui, 1805.

*EL CRISTIANO, sus dogmas, oraciones, mandamientos y sacramentos con arreglo al nuevo derecho canónico*, Buenos Aires, impreso en el colegio Pío IX, s/f.

SALAZAR, Esteban de. *Discursos y doctrina cristiana en que se declaran los diez mandamientos de la ley de Dios*, 2ª parte, Salamanca, Juan Fernández impresor, 1597.

### b) Misales y sermones religiosos

AVENDAÑO, Cristóbal de. *Sermones del adviento*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba impresor, 1619.

—————. *Sermones para algunas festividades*, Madrid, Imprenta de Juan González, 1626.

GRANADA, Luis. *Sermones de tiempo*, traducción Pedro Duadi, Madrid, Imprenta de Plácido Barco López, 1790.

HUELAMO, Melchor. *Discursos predicables de las ceremonias y misterios de la misa del misal romano reformado según decreto del santo concilio de Trento por mandato de nuestro muy santo padre Pío V, pontífice máximo*, Cuenca, Casa de Miguel Serrano de Vargas, 1600.

SEMPLE DE TOVAR, Andrés. *Sermones de santos y festividades*, Madrid, Francisco García de Arroyo impresor, 1643.

### c) Biografías de santos

AGREDA, María de Jesús. *Mística ciudad de Dios, milagro de su omnipresencia... historia divina y vida de la virgen, madre de Dios*, Madrid, Imprenta de la Causa de la Virgen Madre, 1744.

ARIAS, Francisco. *Imitación de Cristo nuestro señor*, 2ª parte, Sevilla, Juan de León 1599

BULTER, Albano. *Vidas de los padres, mártires y otros principales santos*, traducción Joseph Alonso Ortiz, Valladolid, Casa de la viuda e hijos de Santander, 1789.

DOMÍNGUEZ, Juan Francisco. *Vida y virtudes de la reyna del cielo María santísima, madre de Dios*, México, Imprenta Madrileña, 1803.

*EL CONSUELO de los afligidos y abogada de pecadores, María santísima del Refugio*, México, Fernández de Jáuregui, 1803.

FONSECA, Cristóbal. *Vida de nuestro señor Jesucristo*, Toledo, Tomás Guzmán impresor, 1598.

- RIVADENEYRA, Pedro de. *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos*, 2ª parte, Barcelona, Casa de Vicente Suriá, 1688.
- TEVAR ALDANA, Pedro de. *Excelencia de Dios, de su madre y de sus santos*, 2ª parte, Madrid, Imprenta real, 1639.
- VALDIVIESO, José de. *Vida, excelencias y muerte del gloriosísimo patriarca san José*, Madrid, Francisco del Hierro, 1728.
- VILLEGAS, Alonso de. *Fruto de los santos*, s/l, spi, s/f.

#### d) Patentes de cofradías

- CONGREGACIÓN DE SAN ANDRÉS AVELINO, patrón particularísimo contra las muertes repentinas y para alcanzar de Dios nuestro señor recibir dignamente los santos sacramentos a la hora de la muerte, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787.
- CONGREGACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO y de nuestra señora de los Dolores. *Epítome de las obligaciones y constituciones de la congregación...por los que están en pecado mortal...fundada en la parroquia de santa Catarina virgen y mártir*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1712.
- CONSTITUCIONES Y REGLAS que deben guardar y observar los cofrades de la noble real cofradía de nuestra señora de Aranzazu, fundada bajo la inmediata protección de nuestro rey y señor Carlos III (QDQ) en la iglesia del convento de las llagas de nuestro padre san Francisco de esta ciudad de la Puebla de los Ángeles en el año en el año de 1787, Puebla, Oficina de Pedro de la Rosa, 1787.
- PATENTE DE LA COFRADÍA DE LOS SANTOS ÁNGELES, destinada a acompañar al Santísimo Sacramento. Fundada canónicamente en el sagrario de la santa iglesia metropolitana con licencia del señor provisor, México, Impresa en la imprenta de don Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, 1794.
- PATENTE DE LOS HERMANOS DE LA COFRADÍA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO en la parroquia del glorioso mártir san Sebastián... Puebla de los Ángeles, 1794.
- REGLAS Y OBLIGACIONES del congregante de la congregación de la Buena Muerte de la casa profesa de México, agregada nuevamente por autoridad apostólica a la primera congregación de la Buena Muerte de la casa profesa de Roma, México, Imprenta de la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1743.

#### e) Sumarios de indulgencias

- ALMENDRALEJO, Pedro del. *Escudo seráfico de las indulgencias de la religión de nuestro padre san Francisco y sus órdenes*, Sevilla, Imprenta de los herederos de Tomás López Haro, 1699.
- ARBIOL, Antonio de. *Los terceros hijos del humano serafín, la venerable y esclarecida orden tercera de nuestro seráfico patriarca san Francisco*, 4ª impresión, Zaragoza, Pedro Carreras, impresor, 1724.

- ÁVILA, José de. *Colección de noticias de muchas indulgencias plenarias y perpetuas que pueden ganar los fieles de Cristo*, México, Imprenta de Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1787.
- BUENAVENTURA TELLADO, Francisco. *Promptuario de terceros que en el jardín seráfico de la venerable orden tercera... florecen nobleza, sabiduría y virtud*, Salamanca, Antonio José Villagordo y Alcaraz, 1748.
- COMPENDIO DE LOS FAVORES, gracias e indulgencias concedidas a los religiosos y cofrades de la santísima virgen del Carmen, México, Herederos de doña Maria Rivera, 1757.
- GONZÁLEZ, Francisco. *Crisol del rosario y sus indulgencias y cofradía del santísimo nombre de Jesús y sus indulgencias*, Madrid, Tomás Rodríguez Frías, 1727.
- HIGUERA, Cristóbal de. *Compendio de indulgencias concedidas a los hijos de la tercera orden de san Francisco*, Madrid, Viuda de Juan García Infanzón, 1714.
- SÁNCHEZ, Francisco. *Examen de las indulgencias que legítimamente gozan las religiones y cofradías*, Madrid, Juan García Infanzón impresor, 1680.
- SUMARIO DE INDULGENCIAS que... Clemente XIII se dignó conceder al colegio de abogados de la corte de México, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1783.
- TESORO de las copiosas indulgencias, México, Imprenta José Bernardo de Hogal, 1725.
- TORRES, José de. *Breve resumen de las más singulares indulgencias*, México, José Bernardo de Hogal, 1728.

#### f) Manuales de la bula de la santa cruzada

- ANÓNIMO. *Explicación de la bula de la santa cruzada para mayor utilidad de los reverendos párrocos*, Toledo, Francisco Martín impresor, 1788.
- CARRILLO, Martín. *Explicación de la bula de difuntos*, 2ª impresión, Zaragoza, Ángel Taumano impresor, 1602.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Gonzalo. *Tasación última de la limosna que las personas han de dar por la bula de la santa cruzada*, Puebla de los Ángeles, herederos del capitán Juan de Villa Real, s/f.
- MONREAL, Miguel Jerónimo. *Tesoro de indulgencias y privilegios en la bula de la santa cruzada*, Valencia, Manuel Baeza impresor, 1705.
- OVIEDO, Juan. *La cruz ligera y suave para los vivos, lúcida y resplandeciente para los muertos...* México, Imprenta de José Bernardo de Hogal, 1731.
- RODRÍGUEZ LUSITANO, Manuel. *Explicación de la bula de la santa cruzada*, Salamanca, Casa de Juan Escalante, 1594.
- SALAZAR, Juan de. *La llave maestra para abrir el cielo*, México, Impreso por José Bernardo de Hogal, 1738.
- TESORO de indulgencias y privilegios en la bula de la santa cruzada, Valencia, Manuel Baeza impresor, 1705.

## g) Guías para testadores

ANÓNIMO. *Dificultad imaginada. Facilidad verdadera. En la práctica de testamentos reducida a ocho documentos en que se manifiesta la facilidad con que se pueden tener en sana salud otorgados los testamentos: se ponen patentes las tentaciones diabólicas que los retardan; se dan los remedios de las dificultades; y se expresan las reglas que facilitan su disposición y otorgamiento. Ordenada por un devoto de el bien común espiritual y temporal de los prójimos, de profesión jurista, experimentado en reales audiencias con ocupación de muchos años de abogacía y lo dedica a Christo nuestro señor crucificado. Sácala a la luz la Congregación de la Buena Muerte, fundada con autoridad apostólica en la casa profesora de la Compañía de Jesús de México, México, viuda de Miguel Rivera Calderón 1714.*

MURILLO VELARDE, Pedro. *Práctica de testamentos en que se resuelven los casos más frecuentes que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades, 2ª reimpresión, México, Herederos de Joseph de Jáuregui, 1790.*

## ORACIÓN DEL PADRE NUESTRO

### a) Manuales de oración

AENSIO Y CRESPO, Ignacio de. *Ejercicio práctico de la voluntad de Dios. Trabajos que corresponden a un grado de oración y comprendida la mortificación, Puebla, Miguel Ortega impresor, 1681.*

AGUIRRE, Antonio de. *Estímulo de amor divino, ejercicios de virtud y tratado de oración, México, Herederos de Juan José Guillena Carrascosa, 1714.*

ALCÁNTARA, Pedro. *Tratado de oración, meditación y devoción con una breve instrucción para los que comienzan a andar el camino de la vida espiritual, Madrid, s/e, 1730.*

BELLATI, Antonio Francisco. *Arte de encomendarse a Dios y sus virtudes de la oración, Puebla, Pedro de la Rosa, 1791.*

FALCONIO, Juan. *Camino derecho para el cielo hallado en la oración, traducción Pedro Menéndez, Madrid, Imprenta de Pedro Marín, 1783.*

MASEI, José. *Concordia entre la quietud y la fatiga de la oración, Madrid, s/e, 1710.*

PACHECO, Baltasar. *Catorce discursos sobre la oración sacrosanta del Pater Noster, Salamanca, Juan Fernández, 1596.*

REYNEL HERNÁNDEZ, Marcos. *El peregrino con guía mejorado en sus caminos: idea de la alma por los estrechos caminos de la oración, México, Imprenta de los herederos de María Rivera, 1755.*

RONQUILLO, Juan. *Duelo espiritual, combate entre la carne y el espíritu, victorias que se alcanzan mediante la oración, Sevilla, Tomás López de Haro, 1678.*

- RUÍZ DE UBAGO, José del Salvador. *Exposición del Padre Nuestro, prácticas dogmático morales en que se expone la oración del Padre Nuestro*, Madrid, José del Collado impresor, 1805.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Avisos y sentencias espirituales que encaminan al alma a la más perfecta unión con Dios en transformación de amor*, Barcelona, Francisco de Leefda, 1701.
- SEÑERI, Pablo. *Maná del alma o ejercicio fácil y provechoso para quien desea darse de algún modo a la oración*, 4ª parte, Madrid, Impreso por los Herederos de Antonio Román, 1702.
- SILVA Y ARTEAGA, Alonso de. *Tardes de cuaresma, repartidas en 23 tratados que en discursos morales explican y comentan la sagrada oración*, Salamanca, Gregorio Ortiz Gallardo impresor, 1702.
- VERGEL y oración y monte de contemplación, Sevilla, Antonio Álvarez, 1548.

## b) Oraciones

- ARAMBURU, Francisco María. *Triduo sagrado que es devoción muy útil para los tres primeros días del mes en obsequio, adoración y amor de la santísima, amabilísima Trinidad de nuestro gran Dios y Señor...* México, Imprenta Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1757.
- DELGADO Y BUENROSTRO, Antonio. *Oración evangélica en recuerdo de Cristo nuestro señor azotado a la columna*, Sevilla, Juan Cabezas, 1680.
- DÍA DE LOS DOLORES, viernes último de cada mes para recuerdo de la pasión de nuestro redentor y de los dolores de su madre santísima... Reimpreso en México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1755.
- DÍA ÚLTIMO DE CADA MES, celebrado con particular devoción en honra y culto del glorioso padre san Ignacio de Loyola, por un sacerdote de la Compañía de Jesús... México, reimpreso en la imprenta de José Jáuregui, 1778.
- MAYANS Y SISCAR, Gregorio.. *Oración a Jesucristo redentor nuestro en su inefable pasión*, Madrid, s/e, 1739.
- TRIDUO preparatorio para celebrar la maravillosa aparición de María santísima de Guadalupe y agradecidos recuerdos a tan singular beneficio. Para el día 12 de cada mes que dispuso en Madrid un sacerdote mexicano... México, reimpreso por la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1744.
- VIEYRA, Antonio. *María, rosa mística, excelencia, poder y maravillas de su rosario*, 1ª parte, traducción Lucas Sánz, Madrid, Lorenzo García, 1688.

## CATECISMOS

- ANDRADE, Alonso de. *Escuela de Cristo*, 1ª parte, Madrid, Melchor Sánchez, 1671

- BARCIA Y ZAMBRANA, José de. *Despertador cristiano de sermones doctrinales*, Madrid, Lorenzo García, 1684.
- CAMINO, José de. *La religión o instrucciones sobre los misterios y dogmas de la fe y reglas más esenciales de la moral cristiana*, Madrid, Antonio de Sancha, 1776.
- CATECISMO ROMANO, traducción Manuel Pérez, s/l, Francisco de Rivera Calderón, 1723.
- FLEIRIO, Claudio. *Catecismo histórico que contiene en compendio la historia sagrada*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1779.
- GUILLÉN DE CASTRO, Antonio. *Despertador catequístico*, México, María Rivera, 1736.
- LEO, Martín. *Camino al cielo en lengua mexicana...* México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.
- NIREMBERG, Juan Eusebio. *Práctica del catecismo romano y doctrina cristiana...* Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, 1743.
- PLÁTICAS DOCTRINALES o explicación de la doctrina cristiana para alivio de los párrocos, predicadores y misioneros, Madrid, Imprenta de Jaime Ortiz y herederos de Ibarra, 1765.
- PRÁCTICA del catecismo romano, 7ª edición, Valencia, Compañía de librerías/impresores Jaime de Bordazar, 1687.
- POUGET, Amado Francisco. *Instrucciones generales en forma de catecismo*, traducción, Francisco de Antonio Escartín y Correa, Madrid, Imprenta Real, 1784.
- RIPALDA, Jerónimo. *Catecismo mexicano*, traducción de Ignacio Paredes, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.

#### MANUALES DEL BUEN MORIR O PARA LA BUENA MUERTE

- BOLAÑOS, Joaquín. *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza...* México, Oficina de los herederos de José Jáuregui, 1792.
- CRASSET, Juan. *La dulce y santa muerte*, traducción Basilio Sotomayor, Madrid, Imprenta de González, 1788.
- PUGET DE LA SERRE, Juan. *El sepulcro a las delicias del mundo*, Madrid, Imprenta Real, 1792.
- SANTO ROMANO, Antonio de. *Mesa franca de espirituales manjares*, Sevilla, Pescioni y Juan León, 1585.
- TORRES, Diego de. *Cátedra de morir*, s.p.i., 1724.
- VENEGAS, Alexo. *Agonía del tránsito de la muerte*, Alcalá de Henares, s/e, 1565.



## Los jesuitas y sus benefactores en el Perú del siglo XVI

David Rodríguez Q.<sup>36</sup>

—1—

El establecimiento de un colegio administrado por la Compañía de Jesús comprendía dos momentos fundamentales; en primer lugar la fundación en sí, que significaba la construcción física del local e inicio de sus actividades académicas. Durante los primeros años de funcionamiento, los colegios tan sólo vivían de limosnas, donaciones de poca cuantía y de pequeñas rentas. En segundo lugar, se procedía a realizar la fundación económica. Para ello era necesaria la concurrencia de los personajes notables de la ciudad que estuvieran dispuestos a participar como candidatos a ser fundadores-benefactores de colegios. Para llegar a escoger al benefactor adecuado, se requería de todo un proceso que llevaba varios años, lo que incluía el presentar peticiones, suscribir los contratos notariales, la aprobación de una de ellas por el procurador general de la Compañía de la provincia del Perú y por último el Generalato en Roma.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Magíster en Historia Social y docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.

<sup>37</sup> Recién llegados, recibieron estos sacerdotes las primeras donaciones y limosnas de los fieles, así fueron adquiriendo las casas aledañas a las que se les habían asignado; comprando las propiedades urbanas de Isabel Gómez (20/9/1568), del arzobispo Jerónimo de Loayza (27/8/1568), Sebastián Bernal (7/5/1568), Juan de Pérez Talavera (23/10/1568), Francisco de Polanco (26/3/1569), fray Francisco de Jiménez (29/10/1569), del indio Pedro Itais (2/10/1570) y de

La principal motivación para realizar esta investigación se debe a la importancia que ha tenido la Iglesia católica en la historia de nuestro país, una institución que moldeó la forma de ver el mundo, de pensar y de vivir de los pobladores americanos, que se encargó además de la cristianización, de la educación, de la cultura (en la forma de escultura, pintura, teatro, etc.), de la asistencia social (hospitales, beaterios y otros establecimientos) y que tuvo mucho poder en los aspectos económico y político del mundo virreinal. Por lo tanto, el estudio de estos casos nos mostrará las variadas actitudes de nuestros personajes, los cuales en conjunto buscaban algo que era muy importante para sus vidas y familias (e inclusive aún lo es en el siglo *xxi*): el quedar bien con Dios, con los sacerdotes, con la Iglesia y ser reconocidos por sus congéneres.

—II—

Al analizar el grupo de personajes que donaron la mayoría de sus bienes a la orden jesuita, el presente trabajo intenta describir y comprender la sociedad colonial a finales del siglo *xvi*, a partir del análisis de uno de sus sectores, respondiendo las siguientes preguntas: ¿por qué dejar sus bienes y riquezas a la Iglesia?, ¿qué obtenían a cambio por su donación?, ¿por qué donar a la Compañía de Jesús y no a otras órdenes religiosas?, ¿qué acciones tomaba la Compañía de Jesús para ganar más donantes? y, finalmente, ¿la Compañía de Jesús fue la única beneficiada, u otras órdenes también recibieron donaciones?

Consideramos conveniente para entender a estos benefactores del siglo *xvi*, no sólo describir sus «acciones», las cuales les permitieron conseguir «una buena tumba para descansar, él y sus familiares», una placa recordatoria de su donación, o misas para la salvación de su alma; por el contrario, lo que importa es precisar

Leonor Rodríguez (21/1/1570), Todas estas compras están registradas en el Archivo General de la Nación del Perú (AGN-P). Compañía de Jesús. Títulos de Propiedad. Leg. 66. Las siguientes compras son mencionadas por Rubén Vargas Ugarte, pero no se han ubicado los documentos sustentatorios del indio Juan Osorio, Alonso Diaz, Jerónimo Núñez y Alonso Álvarez.

el universo mental de estos personajes y el contexto en que se realizaron estos acontecimientos. Ya que los documentos utilizados reflejan un discurso que esconde un significado del sistema cultural (de un mundo simbólico que es al mismo tiempo social y cultural) de esos años, creo que ellos nos permitirán —al menos lo intentaremos— encontrar cuál era el mundo mental de los fundadores-benefactores.

También creemos que existe una estrecha relación entre estas «donaciones», como parte de la forma de pensar de los benefactores, y el desarrollo de las políticas de expansión y consolidación del sistema colonial que en esos momentos implantaba el rey Felipe II, pues los jesuitas son enviados por la Corona como parte del proyecto imperial de España, ya que iban a servir como vigilantes del orden que se estaba imponiendo en esos momentos, por lo que serían considerados como la avanzada espiritual.

—III—

Donar, según la teología católica, era la acción de «*datio doni, liberaliter, nullo iure cogente*» (TORRECILLAS 1721), que requería libertad para realizar el acto, solemnidad para cumplir con la promesa dada y sentimientos de cariño, amor y afecto a la persona o institución receptora y merecedora del don, que tiene en su interior la idea de beneficio. Tenía dos maneras de expresarse según el estado de los donantes. La primera, llamada «entre vivos», estaba indicada para los donantes que tenían presencia terrena y estaba definida mediante el objeto a donar; se otorga y se puede hacer uso de él en vida de sus participantes. La segunda tiene como principio la *causa mortis*, por la cual el sujeto donador quiere que surta efecto la acción desde el momento de su fallecimiento o pasado el tiempo establecido en las cláusulas de la escritura de sección, pudiendo ser meses o años, pero no antes, lo que hacía imposible disfrutar de estos bienes de inmediato. Estas acciones no podían realizarse libremente, pues existían condicionantes específicos para cada uno de los casos.

En el primero se impedían las donaciones que excedieran de 500 escudos de oro castellanos; en caso contrario, los otorgantes tenían que recurrir a las llamadas insinuaciones, que debían ser aprobadas por un juez competente. Las razones de esta medida las encontramos en la conservación de la estamentalidad social, es decir que con ello se quería impedir en los hombres la excesiva liberalidad y que con ello dilapidasen sus bienes entre los menos afortunados. En la segunda era necesario el instrumento notarial. Para ello se redacta formalmente el documento testamentario y de última voluntad, especificando las condiciones de la donación. Estas cláusulas especiales llevaban el nombre de legado.

Sin embargo, las razones expuestas obedecen al fuero externo o de la legislación castellana; en cambio, para el fuero interno o de la conciencia, era lícito que un hombre cabeza de familia y con hijos legara válidamente todos sus bienes, incluido el quinto destinado a los hijos, en obras pías y limosnas, teniendo en cuenta el caudal propio de estos hijos, problema éste que suscitó debates al interior de la Orden.<sup>38</sup>

El acto de donar estaba circunscrito a varias motivaciones. La que podría ser considerada como de mayor importancia estaba vinculada al estatus y estamentalidad señorial que la donación en sí otorgaba a sus donantes, prestigiaba su casa familiar o apellido al hacer gala del poder que estos señores, entre ellos funcionarios del Estado colonial, tenían en forma de propiedades y grandes dominios rurales. La acción misma estaba ligada al sentimiento religioso de obtener el perdón de Dios por las faltas y ofensas cometidas en vida. Es por lo tanto un problema de conciencia, pero también implicaba el estar seguros de una buena administración de sus bienes después de la muerte terrena: «Alcanzando el más alto prestigio religioso, la Compañía era la depositaria obligada de todos aquellos que querían descargar sus conciencias y buscaban un administrador que les asegurase la santa y religiosa utilización de sus bienes después de la muerte» (MACERA 1977).

<sup>38</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Sermones, Leg. 62. «Pregúntase si un padre de familia teniendo hijos legítimos podrá gastar más del Quinto de sus bienes en obras pías; como son limosnas, misas, capellanías, etc.», s/f (siglo XVII).

Los donantes exhibían su piedad cristiana con suma liberalidad. Así, legaban sus bienes a una institución de importancia con el objetivo de ser considerados por sus coterráneos como de calidad distinguida, hombres de bien y rectos en su conducta tanto terrena como espiritual. El dar, para ellos, era un acto que los ennoblecía y engrandecía, los diferenciaba de los demás, los hacía magnánimos para con los menos afortunados de otras clases; más aún si consideramos un tipo especial de donaciones: las destinadas para la fundación económica de colegios, las llamadas fundaciones, y a sus participantes, los fundadores, bienhechores y en general los benefactores de la Orden.

Pero ¿quiénes fueron los fundadores, benefactores y bienhechores? y ¿qué significaban tales cargos? Para el Instituto de la Compañía y de acuerdo con sus constituciones para el territorio de las Indias, el título de Fundadores de Colegios se otorgaba a las personas que, gracias a su liberalidad y sentimientos cristianos de amor para con los de la Compañía, destinaban como aportes para el mantenimiento adecuado de estos centros de enseñanza sus bienes, muebles o inmuebles, los cuales permitirían contar con una renta fija anual.

Era de general acuerdo que no se abrieran colegios sin que éstos estuvieran suficientemente dotados, de tal manera que la instrucción allí impartida se realizara con normalidad y sin dificultades, en tanto que los padres dedicados a la enseñanza se sustentaran con los fondos establecidos en estas fundaciones. En este hecho reside la importancia de este título (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82). En contrapartida, la Compañía debía cumplir con ciertas condiciones expresadas por los fundadores-benefactores: las que tenían relación con la preeminencia debida a sus personas, descendientes o memoria fúnebre durante la celebración del ceremonial litúrgico y en los días indicados en los contratos civiles y de lejos, en la apertura de la enseñanza de cursos específicos, como lo eran la gramática, el latín, lenguas autóctonas, teología moral, entre otras.

Con el título de Bienhechor<sup>39</sup> era conocida la persona que, al igual que los fundadores, hacía entregas a los de la Compañía, pero en condiciones y aportes menos onerosos. Ambos personajes, sin embargo, eran considerados como benefactores. No tenemos noticias de la existencia de restricciones de tipo «de Fe y de Sangre» de los antepasados de los donantes, es decir, de ser cristianos nuevos, pues entre los procesos seguidos no se han encontrado documentos que acrediten limpieza de sangre, o copias de partidas sacramentales de los familiares para ser benefactores. Además, no se menciona su necesidad o presentación.

—IV—

Siendo provincial el padre Baltazar Piñas, se aprobó la fundación económica del colegio de San Pablo (1581) por un personaje muy conocido en la Lima del siglo XVI: Juan Martínez Rengifo, funcionario y propietario de tierras, juntamente con su esposa doña Bárbara Ramírez de Cartagena, hija del no menos famoso oidor de la Real Audiencia limeña Cristóbal Ramírez de Cartagena. Al poco tiempo se sumó a la fundación, como bienhechor, Diego de Porras Sagredo (LOHMANN VILLENA 1983), otro conocido personaje, además de vecino y amigo de Martínez (ANÓNIMO 1600: 22). Entre las primeras donaciones de importancia, pero aún de poca magnitud para realizar la fundación económica del colegio, tenemos la realizada el 24 de julio de 1574, por la dama notable doña Inés de Rivera, mujer de Antonio de Rivera, ambos vecinos de Lima. Decía ella en el contrato suscrito para el efecto que: «doi e dono e hago gracia y donación pura mera, perfecta e irrevocable que el derecho llama entre vivos [...] a la casa y colegio de la compañía en Lima de un pedazo de tierras y solares incluido una huerta y chacara que lindan con el dicho colegio».<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Benefactor, en su acepción latina, significa lo mismo que Bienhechor. Consúltese: *Vocabulario de Nebrija* (1516), *Diccionario de Autoridades* (1726), *Diccionario Latino-Español: Blanquez* (1968).

<sup>40</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Donaciones. Leg. 44, 1574.

Otra forma de adquisición de fondos eran las capellanías; pero a pesar de ser nominalmente grandes, como lo atestiguan sus principales, éstas sólo representaban pequeñas cantidades anuales para el colegio y de ninguna forma constituían capitales suficientes para el mantenimiento de los profesores y escolares del establecimiento. Ejemplos de capellanías tenemos la que don Juan Lorenzo León instituyó en 1577 con un principal de cinco mil pesos con la condición de que se realizaran misas por su alma.<sup>41</sup> De forma similar, unos años antes, don Pedro de la Cruz instituyó dos capellanías en favor del colegio como legado testamentario del clérigo presbítero don Juan Muñoz Cordero. En ambos casos, éstas redituaban sólo algunos cientos de pesos al año, siendo insuficientes para un establecimiento de esta índole (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 218).

De la actitud de precaución (las llamadas razones de política) que los jesuitas tuvieron para aceptar donativos encontramos, a decir de uno de sus miembros autor de la crónica anónima, que:

[...] que hasta oy es lenguaje común en la ciudad que si los primeros Padres que en ella entraron quisieran abrir la puerta a recibir lo que les daban, pudieran enladrillar la cassa de barras de plata, y por aver andado tan circunspectos en esto, nunca ha llegado el colegio [de Lima] a tener su edificio acavado, con ser muy llano y moderado, ni a poseer la renta necesaria para su sustento, pues nunca deja de aver muchas deudas, con tratarse muy parca y religiosamente. (ANÓNIMO 1600: 195)

Hacia 1576 se aprecian ya los primeros intentos de fundación económica del colegio de Lima, en primera instancia por parte de Diego de Porras Sagredo (ANÓNIMO 1600: 295; EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 98)<sup>42</sup> y su esposa Ana de Sandoval. Entre las posesiones de Porras se contaba una chacra que compró a Álvaro de Illescas con sus respectivas casas en 1545, la misma que dio origen a la hacienda San Juan de Surco. En el año que inicia las conversaciones con los jesuitas adquirió la chacra colindante, perteneciente

<sup>41</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Capellanías. Leg. 01. Cuad. 03, 1577.

<sup>42</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Censos. Leg. 05, 1585.

al convento de San Agustín, sumándose a ésta más de cien fanegadas de tierras «erías y baldías» pertenecientes a la comunidad de indios del pueblo de Surco, las mismas que habían sido confirmadas por Real Cédula del virrey Andrés Hurtado de Mendoza.<sup>43</sup> El visitador general, padre Juan de La Plaza, dio noticia de ello al expresar que: «[...] un ciudadano trata ahora de dotar este colegio y de darle bastante renta para sustentar más de 50 subiectiones; no está efectuado hasta ahora este negocio aunque se espera, se efectuará dentro de pocos meses [...]» (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 2).

El padre Plaza no se equivocó, ya que el 24 de febrero de 1577 se suscribe la escritura de donación; sin embargo, ella otorgaba condiciones muy favorables para los esposos Sagredo, principalmente por contemplar una cláusula en la que se establecía que los jesuitas sólo disfrutarían de dichos bienes luego de la muerte de los donantes (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 290-5, 395-6, 412-14, 643-97).<sup>44</sup> La Compañía no estuvo de acuerdo con esta donación y al final no tuvo efecto alguno. Paralelamente apareció otra oferta nada despreciable: la de los esposos Juan Martínez Rengifo y Bárbara Ramírez de Cartagena. Al presentarse esta situación, Diego de Porras realizó otra escritura de donación el 1 de julio de 1581, reconfirmándola el 9 de agosto del mismo año, pero ya era tarde, pues los jesuitas se habían comprometido con Juan Martínez, «por ser [ésta] una donación más generosa y desinteresada», aceptándolo y otorgándole el título de Fundador, y a Diego de Porras el

<sup>43</sup> AGN-P. Títulos de Propiedad. Leg. 01. Cuad. 01, 1545.

<sup>44</sup> Entre sus pedidos tenemos los siguientes: cada lunes se deben dar misas para sus almas, que los jesuitas construyan un altar o capilla en la capilla mayor para ahí ser enterrados él y sus familiares, colocar sus armas o escudo en la iglesia, que la Compañía enseñe a los hijos de los curacas, etc. E inclusive ese mismo día Diego de Porras escribió una carta al provincial Everardo Mercuriano, comunicándole sobre su donación. La respuesta no se hace esperar y el 14 de septiembre de 1578 el padre Mercuriano escribe a José de Acosta comunicándole que acepta la fundación pero se deben de negociar los pedidos del fundador. En el informe del 25 de abril de 1579 sobre la visita que realizó el padre Juan de la Plaza al Perú se informa que aún no se ha realizado la fundación del colegio por parte de Diego de Porras.

título de Bienhechor (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 102-185, 1954-82: 4-17; COBO 1964).<sup>45</sup>

Establecidos los contactos y después de prolongadas conversaciones con los padres jesuitas, los esposos Juan Martínez Rengifo y doña Bárbara Ramírez de Cartagena donaron para la fundación económica del colegio de San Pablo todas sus propiedades rurales y urbanas, entre las que se encontraban la hacienda y varios solares que tenían en la villa de Arnedo (Chancay), además de otras propiedades y rentas de «menor» importancia. La primera escritura de donación fue hecha por Rengifo el 23 de agosto de 1581 ante el escribano Esteban Pérez.<sup>46</sup> Una segunda escritura de donación, verificando la primera, será realizada el 6 de octubre de 1581; pocos días después, el 13 de octubre, los representantes encargados por el colegio tomaron posesión de la «[...] chacara y tierras de sembrar que llamadas Acutan». En los días sucesivos, los jesuitas recibieron el resto de propiedades que los esposos Juan y Bárbara tenían en Chancay. Por si fuera poco y para no dejar ninguna duda sobre su fundación y donación, el licenciado Juan Martínez Rengifo las ratificó en su testamento, otorgado en 1595.

La donación de Juan Martínez Rengifo fue muy importante para el sostenimiento del colegio y sus estudiantes, ya que los religiosos recibieron una empresa en un amplio potencial de expansión, con

<sup>45</sup> Biblioteca Nacional del Perú (BNP) A-620, fol. 286. Algo curioso, pero común en la época: de los cinco hermanos que tuvo Juan Martínez sólo una tuvo hijos. Juan no dejó descendencia ni legítima, ni natural; lo propio sucedió con Gracia, y Diego nunca se casó ni dejó hijos. La excepción fue María, quien engendró dos varones, Francisco y Alonso de Sosa. BNP Z-1270 se halla una petición presentada por los hijos de María Rengifo para que nombren a ésta como tutora de sus bienes. Los Reyes, 9 de octubre de 1592. Gracias a que la posición económica de sus padres les permitía llevar una vida sin mayores necesidades, hecho que los exoneraba como potenciales herederos de Martínez. La ausencia de herederos (esto no era determinante, ya que, en el caso de Diego de Porras, el otro benefactor del colegio de San Pablo, a pesar de tener un hijo varón, destinó también sus principales bienes a los padres jesuitas), la fe religiosa y los amigos que tenía en la Compañía, en especial el padre Francisco López, orientaron el interés de Juan a dejar sus bienes a ésta como único medio para conservar su memoria en tiempos postreros.

<sup>46</sup> AGN-P. Temporalidades. Títulos de Hacienda. Leg. 18. Cuad. 01, s/f, «Compendio de documentos sobre las adquisiciones del colegio de San Pablo en el Valle de Chancay».

un mercado capaz de absorber su producción, y no sólo tierras eriazas por habilitar para la agricultura. Lo más importante de la donación lo representaba la «heredad de Chancay»: 550 fanegadas de tierras (aproximadamente 1 650 hectáreas) de panllevar con su casa, viña, molino de harina, seis a siete mil porrones de viña, un huerto, una laguna donde se criaban puercos, 12 pares de bueyes, 12 pares de yeguas, cuatro esclavos, diversas herramientas y tres carretas para el transporte y trabajo de las tierras.

El 12 de septiembre de 1582, la Real Audiencia de Lima otorgó una provisión al colegio de San Pablo autorizando el amojonamiento y deslinde de la «[...] heredad de tierras, viñas, casas y solares que poseían en la villa de Chancay en virtud de la donación hecha por el señor don Juan Martínez Rengifo».<sup>47</sup> La mensura se concluyó el 24 de octubre de 1582, participando en ella «los caciques y demás interesados», entre los que se incluían el propio Martínez y el padre Francisco López. Una segunda mensura fue realizada por el juez visitador fray Domingo de Valderrama hacia fines de 1593. El resultado fue que «[...] se aprobaron por buenos y legítimos dichos títulos, y los linderos respectivos al total de la hacienda [...]»,<sup>48</sup> la misma que fue confirmada por la sala del Superior Gobierno mediante Real Provisión del 7 de diciembre de 1593.

Sin embargo, esto no ocurrió hasta después de varios años, ya que en virtud de una de las condiciones de la donación se estableció que el usufructo de dicha viña estaría en poder de los esposos durante los días de su vida. Doña Bárbara Ramírez de Cartagena sobrevivió varios años a la muerte de Juan y, en ese tiempo, entregó la administración de la viña de Lati a Mateo Corzo, quien le cobraba por ello 300 pesos anuales.<sup>49</sup> Hacia 1602, doña Bárbara participaba en la fundación del monasterio de las Concepcionistas Descalzas de San José, y el 27 de marzo de 1604 hacía la cesión de todos sus bienes a la Compañía de Jesús (MILLA BATRES 1986).

<sup>47</sup> AGN-P. Temporalidades. Títulos de Hacienda. Leg. 18. Cuad. 01, s/f.

<sup>48</sup> AGN-P. Temporalidades. Títulos de Hacienda. Leg. 18. Cuad. 02, s/f.

<sup>49</sup> AGN-P. Protocolo N.º 137. Escribano Esteban Pérez. Fecha: 29 de abril de 1595. Escritura de Asiento, se hace entrega además de una serie de herramientas necesarias para la producción de vino.

La donación de los esposos estableció además otras condiciones y obligaciones a cumplir por la Compañía, como fueron el goce de todas las preeminencias y gracias que les correspondían como fundadores del colegio, el ser enterrados de manera exclusiva, ellos y sus parientes en primer grado, en la capilla mayor de la iglesia del colegio y el mantenimiento permanente de los cursos de artes y lecciones de gramática en el mismo. Salvo algunas repulsas hechas a las condiciones, la donación y fundación fue aprobada por el Provincial de la Compañía, padre Baltazar Piñas, «admitiendo y recibiendo a los dichos señores don Juan Martínez Rengifo y doña Bárbara Ramírez de Cartagena, su mujer, por fundadores del referido Colegio de San Pablo» (VARGAS UGARTE 1963: 202-3; RODRÍGUEZ & MORALES 1998: 159-75).<sup>50</sup>

—V—

La obra jesuita se extendió al interior del virreinato del Perú. Por este motivo llegaron a la antigua capital del imperio Inca, el Cusco. El primer sacerdote que arribó a esta ciudad fue Jerónimo Ruiz del Portillo, acompañado de los hermanos Coadjutores Antonio González de Ocampo, Gonzalo Ruiz y el padre Luis López. Esto sucedió el 12 de enero de 1571, al apartarse de la comitiva de la visita practicada al reino por el virrey Francisco de Toledo, que en esos momentos se encontraba en Huamanga. Como en otros lugares, en el Cusco fueron recibidos también con expectativa; ésta se reflejó en la cantidad de candidatos que se presentaron para ser considerados benefactores de la Compañía (TORRES SALDAMANDO 1906: 445-65).

Gracias a la ayuda de Toledo, quien desde Yucay, en mayo de este mismo año, ordenaba ya al cabildo de la ciudad que se buscara el lugar más conveniente para erigir su casa y colegio<sup>51</sup> (mien-

<sup>50</sup> AGN-P. Temporalidades. Títulos de Haciendas. Leg.18, Cuad. 01: «Condiciones, gravámenes y obligaciones con que se hizo la donación y fundación del Colegio de San Pablo por los señores don Juan Martínez Rengifo y doña Bárbara Ramírez de Cartagena su legítima mujer».

<sup>51</sup> 16 AGN-P. Compañía de Jesús, Títulos de Propiedad, Leg. 66. Cuad. 34, 1571.

tras los hermanos se hospedaban en el hospital de españoles), se logró obtener unos solares que habían pertenecido a Hernando Pizarro y, con el dinero otorgado por vecinos y el cabildo, se comenzó la erección de la iglesia y local principal de la Compañía (VILLANUEVA URTEAGA 1949: 275-83; EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 429).<sup>52</sup>

Para la fundación económica del segundo colegio que edificaron los jesuitas en tierras peruanas fueron escogidos doña Teresa Orgóñez y su esposo Diego de Silva y Guzmán (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 83), ambos eran personas muy respetadas y reconocidas en la ciudad. Venían de familias importantes y poderosas, pues ella era hija de Rodrigo Orgóñez —un reconocido almagrista— y de María Valverde, hermana del no menos conocido fray Vicente Valverde, primer Obispo del Cusco; en tanto que él venía de una familia de encomenderos y él mismo había ejercido el cargo de alcalde y regidor de la ciudad.

Queriendo estar en gracia con los padres jesuitas, doña Teresa se había encargado de preparar los alimentos desde su llegada a la ciudad y, por más de dos años, puso para el efecto su peculio, sus esclavos e indios de servicio (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82, I: 492; II: 144).<sup>53</sup> La mencionada pareja donó su casa y 20 mil pesos ensayados de a 13 reales mediante una escritura de donación del 30 de diciembre de 1576, la misma que fue firmada por el padre Dr. Juan de la Plaza, Visitador y Comisario General por parte de la Compañía. Además otorgó cerca de 10 mil pesos en joyas y al-

<sup>52</sup> AGN-P. Títulos de Propiedad. Leg. 01. Cuad. 10, 1565. Por estos terrenos existió un extenso juicio donde participaron personas muy importantes de la ciudad, la misma que se había convertido en «cueva de almagristas y malhechores», a decir de un cronista de la época.

<sup>53</sup> En la carta que el padre Ludóvico Lopez le envía a su superior Francisco Borgia el 12 de octubre de 1572 le comunica lo siguiente: «Y así estoy esperando la misericordia del Señor si provee al Rey de esto; aunque creo que una señora que se llama Teresa Orgóñez, muger de un caballero que se llama Diego de Silva que avrá dos meses que murió, fundará este colegio, según me an dicho y comenzado a tratar; y para prenda admití el cuerpo de su marido en nuestra iglesia, abiéndolo antes comunicado con el Provincial. A dos años qu estamos aquí, y siempre nos ha dado de comer y da la dicha doña Teresa; de lo que hiziere daré aviso a V.P. con brebedad».

hajas, tapices, candelabros, reposteros, candeleros de plata, alfombras y el clavicordio para la capilla de la iglesia.

Por esta donación, la Compañía los nombró fundadores del colegio del Cusco y a cambio ellos pidieron que ambos, su hijo Tristán de Silva, su hija Paula de Silva y su esposo Francisco de Valverde, su hija Feliciano de Silva y su esposo Francisco de Grado, y su hija Florencia de Silva fueran enterrados en la capilla mayor de la iglesia, en donde se debía colocar una placa recordatoria con su escudo de armas y que el patronato de la fundación debía estar ubicado en su casa —que pertenecía también a los jesuitas—. Se debía, además, recordarlos constantemente gracias a las misas que debían de ofrecerse a los fundadores y, por último, pidieron que se abriera el dictado de clases de latín para los alumnos del colegio (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 187-201).

A estas condiciones les pusieron algunas observaciones. El padre Everardo Mercuriano, desde Roma, en septiembre de 1578, informó al padre José de Acosta, entre otras cosas, que la escritura de donación como contrato civil le trata de obligar en materia religiosa. Sobre este asunto, las constituciones de la Compañía (sobre misas y sufragios de almas), no emplean el término «Patrones y Patronazgos», palabras que resultan repugnantes para el sentimiento jesuita, por circunscribirse al concepto de mando impuesto desde fuera de la Orden por laicos, especificando además que se use el término de «Fundadores» y «Sucesores de fundadores», como era la costumbre entre ellos; que los parientes a ser enterrados en la capilla eran muchos, cuestión ésta que podía discutirse y que no era del todo impracticable; y por último, que se inmiscuían en la manera de celebrar los ritos litúrgicos, otorgándoles una manera impropia en el momento de su realización. Sin haber llegado a tener noticias de estos reparos pero dándole una forma más acabada, se firmó la escritura de fundación definitiva el 15 de octubre del mismo año ante el escribano Antonio Sánchez (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 187-201, 396-401, 404-6, 416-20, 494-5).

También participó en la fundación económica el capitán Juan González de Victoria, natural de Extremadura, regidor de la ciu-

dad y su esposa Francisca de Vargas; ambos donaron la cantidad de 40 mil pesos que fueron utilizados para los mismos fines. Gracias a este acto los jesuitas los nombraron sus bienhechores (VARGAS UGARTE 1963: 120-1; VILLANUEVA URTEAGA 1949: 217-76).<sup>54</sup> Fue tenida también como benefactora doña Teresa de Vargas, vecina del lugar y viuda del capitán Tomás Vásquez, quien por la particular devoción que les tenía y por los servicios y ayuda espiritual de que fue objeto, y considerando las necesidades que experimentaban, les donó por escritura pública entre vivos suscrita en 14 de agosto de 1579, con el padre Jerónimo Ruiz Portillo como rector del colegio, sus tierras, chacras, arboledas, punas, y puquiales llamado Piccho, con la única condición de que se le reservaran cuatro topos de tierra para la siembra de papas y maíz para su sustento por todos los días de su vida, que luego serían devueltos a los jesuitas,<sup>55</sup> recordando que lo hacía «por el descargo de mi conciencia ay de algunas cossas ynciertas que puedo ser a cargo a algunas personas y en esta forma y por todas las dichas causas».

Con igual título, hacia fines del siglo XVI, se nombró a doña Agustina de Soto, quien había concertado con el rector del colegio de la Compañía en el Cusco, Padre Manuel Vásquez. Ella, dama de calidad distinguida, era vecina de las ciudades de La Paz y el Cusco, viuda del capitán Alonso Osorio, el cual ejerció el cargo de Corregidor y Justicia Mayor de la villa imperial de Potosí, y en su condición había impuesto mil pesos ensayados sobre sus casas de morada, la estancia y ganado ovejuno que poseía en el valle de Jaquijahuana con sus tierras anexas y herramientas de labrar, otras tierras de cultivo ubicadas en los valles de Maras y Yucay, especificando como era costumbre en estos actos, que se le construyese una capilla en la iglesia del colegio para celebrar las misas respectivas.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Títulos de Propiedad. Leg. 66.

<sup>55</sup> AGN-P. Títulos de Propiedad. Leg. 34. Cuad. 660, 1594.

<sup>56</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Donaciones. Leg. 44, 1597.

Los jesuitas llegaron a Arequipa en 1573 y, como en otros lugares, fueron bien recibidos el hermano Gonzalo Ruiz y el padre Luis López. El cabildo y numerosos vecinos logran juntar 17 mil pesos para la construcción de su iglesia y colegio (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 706). Al año siguiente arribó el padre Alonso Barzana, el principal gestor de la obra jesuita en dicha ciudad, pues logró conseguir aproximadamente siete mil pesos y otras donaciones más. Cuatro años después se logró realizar la fundación económica del colegio a cargo de Diego Hernández Hidalgo (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 325-27), uno de los primeros pobladores y fundador de la ciudad, muy amigo del capitán Jerónimo Pacheco y su esposa Lucía de Padilla; ambos relacionados a la Compañía de Jesús, influenciaron en Diego para realizar la donación de 11 tiendas ubicadas en la calle de Mercaderes o de la Alcantarilla, terrenos de sembraduras, dos mil pesos de renta mensual por una capellanía, siete mil pesos ensayados, además de tres imágenes de busto de alabastro. Considerando su estado de su salud y estando próximo a la muerte, Diego expresó que:

[...] deseando descargar my conciencia en lo que puedo tener obligación haziendo en esta dicha ciudad alguna obra meritoria e satisfactoria que redunde en bien general della así en bien e utilidad que assí e haze en este reyno la Compañía de nombre de Jesús en lo espiritual con su doctrina y predicación.<sup>57</sup>

Entre los problemas que se presentan para la apertura de la casa arequipeña se encuentra la imposibilidad de fundación de colegios en los lugares que no fueran residencia de Audiencia, debiendo tener permiso del rey o de su virrey (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 516-17, 539-42, 554-58, 697-703).<sup>58</sup> El otro inconveniente

<sup>57</sup> AGN-P. Títulos de Propiedad. Leg. 01. Cuad. 12, 1578.

<sup>58</sup> El 28 de octubre y el 5 de diciembre de 1578, el padre Pedro Mejía le escribe al virrey Francisco de Toledo explicándole la donación realizada por Diego Hernández Hidalgo, pidiéndole que permita proseguir la obra jesuita en dicha ciudad. El 17 de diciembre el virrey comunica que no está de acuerdo y que

era la premura que el fundador especificaba en su testamento para la construcción del local. Es por un codicilo (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 349-356) que Diego Hernández otorgó la Navidad del año 1579 como plazo máximo para que los sacerdotes jesuitas pudieran tomar posesión de lo donado; en caso contrario, se tendría por nula la escritura.

El provincial José de Acosta envió a Arequipa al padre Antonio López y al hermano Marco Antonio para que concretasen la donación. Ellos llegaron el 16 de agosto de 1578 y ese mismo día tomaron posesión en presencia del alcalde ordinario de la ciudad, Diego de Herrera, de los bienes dejados por el fundador-bienhechor. A fin de tener más espacio para la construcción de los locales jesuitas, realizaron compras de los terrenos adyacentes de Manuel Herrera y, en la esquina de la plaza, del terreno de Lucas Martínez Vegazo. Una de las principales peticiones de Hernández Hidalgo fue ser enterrado en la iglesia de la Compañía y con las misas respectivas a su condición de fundador (VARGAS UGARTE 1963: 122-25).

Posteriormente encontramos otras donaciones menores, tales como la de Antonio Gómez de Butrón y la de Antonio Llanos (viudo de María de Zermeño). El caso de Gómez de Butrón es revelador de cómo se mantiene la idea del perdón de Dios para la salvación interesada de su «alma» por los actos incorrectos cometidos en vida. Su padre, el conquistador Gómez de León, había ordenado a su hijo, por una memoria del año de 1548, que de sus bienes se destinasen rentas suficientes para que uno o dos sacerdotes «enseñasen e industriasen en las cosas de nuestra Sante fe Cathólica a los indios», y se hiciera obra de caridad y evangelización en los indios comarcanos del valle de Camaná, del cual era su encomendero. Muchos años después y asentados los jesuitas en Arequipa, el hijo se decidió a realizar la empresa de su padre: la donación de cuatro tiendas que estaban situadas frente a las casas

deben ser embargados los bienes dejados por el donador. Para el 27 de abril del año siguiente, el oidor de la Real Audiencia de Lima, Cristóbal Ramírez de Cartagena, escribe al rey tomando posición a favor de la Compañía de Jesús.

del cabildo y colindantes con las de la Compañía, las mismas que estaban muy dañadas por el terremoto que sufrió la ciudad el 22 de enero de 1582. La escritura final de donación se firmó el 26 de mayo de ese mismo año y en la misma se recordaba una cláusula de la memoria del conquistador Gómez de León en la que decía que «yo soy en cargo a mis indios de muchos dineros que me han dado y ningún fruto he hecho en ellos en los doctrinar y alumbrar en las cossas de nuestra santa fe cathólica».<sup>59</sup> Las condiciones que acordadas en el acto fueron tres: traer la confirmación papal de la aceptación de la donación, asentar en el libro del colegio a ellos y a sus descendientes como bienhechores, gozando de todos los beneficios y privilegios y, por último, impartir doctrina a los indios de Camaná.

Antonio de Llanos, vecino de la ciudad, teniendo en consideración lograr el título de Benefactor de la Orden, legó todos sus bienes, entre los que se incluía la estancia de ganado ubicada en el pueblo de Socabaya con todo el ganado ovejuno que en ella se encontraba, la misma que no tenía ningún tipo de carga ni obligación censual (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 591, 801-13).<sup>60</sup> Esta donación fue aceptada por el padre Josep de Teruel el 28 de noviembre de 1582, a la sazón rector del colegio.<sup>61</sup>

Algo que no había sucedido en Lima ni en el Cusco ocurrió aquí: el cierre definitivo de los locales jesuitas por no tener autorización de fundación por parte del virrey Francisco de Toledo, mediante provisión del 9 de septiembre de 1578. La orden se demoró en cumplirse, debido a las protestas de la Compañía, y fue recién el 22 de febrero de 1580 que el rey Felipe II, por medio de una Real Cédula, ordenó la reposición y reapertura de la casa de Arequipa (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 784-6, 802-4).

<sup>59</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Títulos de Propiedad. Leg. 66. Cuad. 03, 1582.

<sup>60</sup> El 17 de febrero de 1579 realiza la fundación haciendo notar que: «sin perjuicio de los derechos que como fundador anterior gozaba Diego Hernández Hidalgo».

<sup>61</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Donaciones. Leg. 44 y Títulos de Propiedad. Leg. 66. Dato interesante es la donación de una imagen de San Sebastián otorgada en 1581 por el clérigo Francisco López.

Recién en 1582 el colegio de La Paz entró en funcionamiento, a pesar de que los intentos de fundación se remontan a 1571. Los jesuitas iban ampliando cada vez más sus fronteras, y para ese año llegaron a La Paz al mando del padre José de Acosta. Ni bien se estableció la Orden, el vecino de la ciudad Juan Ribas y su esposa Lucrecia de Sansoles ofrecieron ayudar en la fundación del respectivo colegio. Para el 12 de abril de 1572, el padre Jerónimo Ruíz de Portillo informaba a su superior que:

[...] entienda como las cosas nuestras con la divina gracia va en aumento grande en lo spiritual y temporal. En especial agora a sido el Señor servido mover a un cavallero y vecino de indios, destos Reinos, que se dize Juan de Ribas, a dottar un colegio para 20, conforme el capitulo de la segunda Congregación, sin obligación ninguna más de las que nuestras Constituciones nos ponen (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 457).

Ribas entregó el 2 de septiembre de 1572<sup>62</sup> un aproximado de 77 mil pesos de plata corriente, en forma de 30 mil pesos en barras de plata, cinco tiendas valorizadas en 8 500 pesos, la mitad de un obraje —pues la otra mitad le pertenecía a Fernando Chirinos—, una viña, los solares que tenía en La Paz y 30 mil cabezas de ganado ovejuno, además de 1 400 pesos de renta al año que recibía en España y otros dos mil pesos cuando muriera. Todo esto a cambio de:

[...] tenerme por fundador dél haziéndome decir más misas y entierro e guardándome las demás libertades y preminencias que se suelen e acostunbran guardar a los demas fundadores de colegios de la dicha Compañía [...] Y es condición que los dichos padres y hermanos, ora vayan a fundar el dicho colegio, o a misiones, o después de fundado, sean obligados a salir por los

<sup>62</sup> La escritura de donación se firmó en Lima ante el escribano Alonso de Valencia, y fueron testigos Diego de Palencia, Melchor de Coronado y Antonio de Santana. Posteriormente, Juan de Ribas y su esposa viajaron desde Lima a La Paz para la inauguración del colegio, que se realizó el 29 de septiembre de 1582; además, se colocó el Santísimo Sacramento.

repartimientos de indios de la dicha cibdad, especialmente al repartimiento de Viacha que yo tengo en encomienda, y al de Pucará de doña Mencía de Bargas, hija de doña Lucrecia, mi muger, según y como lo acostunbran hazer por vía de misiones, conforme a sus estatutos (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 484-5, 549-52, 728-38).<sup>63</sup>

Después de firmado el documento de donación, el padre Ruiz de Portillo inmediatamente envió a 20 hermanos y padres para el funcionamiento del colegio; para 1573 se había avanzado en la construcción y, gracias al apoyo de Diego García de Villalón y su esposa María de Salazar se concluyeron los trabajos, pues aportaron 500 pesos de renta cada año (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 706-7).<sup>64</sup> El 19 de noviembre de 1576, el Provincial jesuita Everardo Mercuriano le comunica a Juan de Ribas que su donación ha sido aceptada en su totalidad, pero como ya sabemos, al igual que en Arequipa, aquí se tuvo problemas con la licencia, que no fue otorgada por el virrey Francisco Toledo, pero al final del gobierno de éste las cosas favorecieron a los jesuitas y se logró inaugurar el colegio (EGAÑA y FERNÁNDEZ 1954-82: 31-2, 324-25, 691-97).<sup>65</sup> Parti-

<sup>63</sup> El día 20 de agosto de 1573 el padre Everardo Mercuriano responde desde Roma al padre Juan de la Plaza, diciendo que ha llegado el documento de donación y está de acuerdo con ella. Posteriormente, el 30 de agosto de 1575, Juan de Ribas otorga ante el escribano Alonso de Valencia un nuevo documento de donación, donde ratifica lo ofrecido anteriormente.

<sup>64</sup> AGN-P. Compañía de Jesús. Donaciones. Leg. 44, 1574. La escritura de donación se realizó en la ciudad de La Paz, el 17 de junio de 1574, ante el escribano Hernán de Gonzales. En una carta, del 9 de febrero de 1575, que envía el padre Jerónimo Ruiz del Portillo a su superior en Roma, le informa que «En La Paz más se aclaró y concertó la fundación, [...] Tengo por importante la fundación de aquel colegio, porque, conforme a la relación que el padre me ha dado, es allí el mejor asiento para hazer fruto en los naturales, y también se pueden embiar en misiones a lo de más arriba, ques Potosí y ciudad de la Plata».

<sup>65</sup> En un informe del padre Juan de la Plaza al Provincial Everardo Mercuriano, fechado el 25 de abril de 1579, dice: «[...] en la ciudad de la Paz tiene fundado un colegio Juan de Ribas, con 3.000 pesos de renta desde el año 75, y hasta ahora no se ha enviado gente por no haber dado licencia el Virrey; ahora ha venido licencia del Rey para que se puedan fundar y poblar, y así se hará con la primera comodidad».

ciparon también en la fundación, como bienhechores, don Vasco de Contreras y su esposa doña Teresa de Ulloa, quienes dieron al padre Piñas cuatro mil pesos para comprar más terrenos. Su donación también incluyó adornos para la Iglesia y una rica y completa biblioteca que había sido traída desde España, valorada en aproximadamente nueve mil pesos (VARGAS UGARTE 1963: 82-4).

—VIII—

Tal como se establecieron los españoles en América, erigiendo las primeras ciudades de corte europeo, trayendo un sistema político consolidado y de dominio, así también vino con ellos un aparato ideológico y mental, evidenciado en la idea de un Dios único y represivo, en la cultura, en la educación, en las creencias folclóricas y en las costumbres sociales, entre las que cabe señalar las que se circunscriben a la existencia de los institutos religiosos y sus órdenes. En este sentido, los jesuitas como orden de reciente creación y con todo el ímpetu de la novedad y del querer hacer las tareas de la manera más óptima posible y en consonancia con sus constituciones, pusieron en práctica innovadores métodos de adoctrinamiento y de permanencia del culto católico. En el terreno de la formación espiritual de nuevos miembros, un colegio fundado por la Compañía era un instrumento necesario.

La apertura de una casa de enseñanza perteneciente a la orden jesuita no concluía con la erección física del local, sino que quedaba plenamente establecida cuando se conseguía —después de seleccionar a muchos candidatos— el patrocinio de un benefactor, el cual donaba los fondos necesarios para su sostenimiento. El benefactor reunía en su persona una posición económica y condición social relevantes, debía ser miembro connotado de la ciudad y además estar dispuesto a ceder, sea en vida o después de su muerte, su caudal propio y bienes terrenales para este fin. El sistema de los benefactores incluía dos tipos de miembros: los fundadores de colegios y los bienhechores.

La acción de donar era fundamental para los miembros de la sociedad colonial (en los casos estudiados) y tenía una doble connotación: por una lado la búsqueda interesada de la salvación del alma después de la muerte, adquirir el perdón divino por la mala conducta y hechos contrarios con el ideal cristiano, afirmación que se demuestra con las cláusulas establecidas en los instrumentos de donación; y por otro, la permanencia de una capilla particular en donde serían enterrados ellos y sus parientes más cercanos, y la celebración de ceremonias litúrgicas en las que se señalaran las rogativas por parte de todos los concurrentes a favor de las almas de los donantes.

El otro fin específico era la obtención de una condición y calidad distinguida para su apellido o casa (dejando descendientes o no), el reconocimiento por parte de los vecinos y residentes de la magnanimidad de estos personajes. Entre ellos se encuentran funcionarios del Estado colonial como Martínez Rengifo (que entre otros cargos ocupó el de administrador de la naciente Caja de Censos de Indios de Lima), vecinos notables como los esposos Diego de Silva y Teresa Orgóñez para el Colegio del Cusco y el matrimonio Ribas-Sansoles para el colegio de La Paz, descendientes directos de los conquistadores, como lo fueron Hernández Hidalgo y Gómez Butrón para el colegio de Arequipa.

Creemos que la elección de la orden jesuita por parte de los benefactores y bienhechores, no se debió tan sólo a motivos de fe, amistad o solidaridad, sino que también se debió a que ésta era por esos años la orden más cercana y relacionada a la política socioeconómica de la Corona. Se debe tener en cuenta que las condiciones de los donantes no eran tan complicadas, principalmente eran para cuidar sus almas mediante misas y un buen entierro en el lugar sagrado, la capilla mayor de la iglesia. Encontramos casos de peticiones que beneficiaban más a los posibles benefactores; el caso más conocido es para el colegio de Lima con Diego de Porras Sagredo, y obviamente la Compañía retrasaba la aceptación hasta que lograra tener mejores condiciones. Como buenos administradores que eran los jesuitas siempre buscaron que las donaciones les fueran favorables.

Los personajes que donaron sus bienes a los jesuitas tuvieron distintas características; el principal cargo, Benefactor, siempre fue ocupado por un español, otras donaciones menores fueron realizadas, en todos los colegios analizados, por españoles, y también por mestizos e indios.<sup>66</sup> Esto nos muestra que la labor evangelizadora de las órdenes que llegaron anteriormente (dominicos en 1532, franciscanos en 1533, mercedarios en 1534 y agustinos en 1551) tuvo resultado y se complementó con el aporte novedoso de los jesuitas, pues, como es sabido, el III Concilio Limense de 1582 tuvo una influencia renovadora jesuita y fue muy importante para sentar las bases de las futuras evangelizaciones.

Queremos terminar afirmando que, a finales del siglo XVI, la Corona española logró consolidar y mejorar la administración de su virreinato —el virrey Toledo tuvo mucho que ver en ello—, pero siempre desde una lógica que incluía muchos rezagos de una mentalidad «feudal» y muy influenciada por la cultura árabe y judía (MANRIQUE GÁLVEZ 1993), además de la estrecha ligazón con la Iglesia católica que, como hemos visto, influenció y dirigió las «vidas de sus fieles», muy distinto a lo que sucedía por esos años en Inglaterra, Alemania u Holanda. Por este motivo el poblador de estas tierras estaba muy interesado en llegar al cielo, lo que se manifiesta en las donaciones, en la vida diaria y en instituciones que no dejaban que se perdiera la fe, como el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

## Fuentes

AGN-P. PROTOCOLOS NOTARIALES.

Escribano Esteban Pérez. # 137.

AGN-P. TÍTULOS DE PROPIEDAD.

Leg. 01. Cuaderno 1, 1545. Cuaderno 10, 1565. Cuaderno 12, 1578 / Leg.

02. Cuaderno 20, 1593.

Leg. 09. Cuaderno 201, 1601 / Leg. 34. Cuaderno 660, 1594.

AGN-P. COMPAÑÍA DE JESÚS.

<sup>66</sup> Los indios y mestizos también donaban sus bienes a los sacerdotes jesuitas, además de integrar las respectivas cofradías fomentadas por éstos.

Capellanías. Leg. 1 / Censos. Leg. 05 / Contencioso. Leg. 12 / Colegios. Leg. 24 / Cuentas de Colegios. Leg. 42 / Donaciones. Leg. 44 / Fundaciones. Leg. 53, Leg 54 / Sermones. Leg 62 / Títulos de Propiedad. Leg.66

AGN-P TEMPORALIDADES.

Títulos de Hacienda. Leg. 18, Leg. 24 / Cuentas de Haciendas. Leg. 160, Leg. 162

BNP. MANUSCRITOS

A-40

A-620

A-625

Z-1270

## Bibliografía

ANÓNIMO, *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, t. I, a cargo de Francisco Mateos, 1600.

COBO, Bernabé. *Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid 1964.

EGAÑA, Antonio y Enrique FERNÁNDEZ (eds.) *Monumenta Peruana, Monumenta Historica Societatis Jesu*, VIII tomos. Roma. Ed. Apud Monumenta Historica Societatis Iesu.1954-1982.

LOHMANN VILLENA, Guillermo. *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima: 1535-1821: Crónica y estudios y un grupo de gestión*. Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1983, 2 volúmenes. Madrid 1993.

MANRIQUE GALVEZ, Nelson. *Vinieron los sarracenos... El universo mental de la conquista de América*, Lima, DESCO, 1993.

MACERA, Pablo, *Trabajos de historia*, t. III, Lima, Edit. Instituto Nacional de Cultura. Lima 1977.

MILLA BATRES, Carlos (dir). *Diccionario histórico y biográfico del Perú, siglos XV-XX*, t. VII, Lima, Editorial Milla Batres, 1986.

RODRÍGUEZ, David & Joan MORALES. «El Licenciado Juan Martínez Rengifo (1531-1595), Benefactor del colegio de San Pablo», en *Nueva Síntesis*, 5 (1998): 159-175.

TORRECILLA, Martín. *Enciclopedia canónica, civil y ortodoxa*, 1721.

TORRES SALDAMANDO. «El primero y el último provincial de la Compañía de Jesús en el Perú», en *Revista Histórica*, 1 (1906): 445-465.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús*, t. I, Burgos, 1963.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio. «La Compañía de Jesús en el Cuzco», en *Revista Universitaria*, 97 (1949): 275-283.



## **San Pedro de San José de Betancourt y el Hospital Real de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier**

*Esther Tovar Estrada<sup>67</sup>*

En los albores del siglo XXI, un proceso canónico concluía. El 30 de julio de 2002, en el Hipódromo del Sur, en Guatemala, Juan Pablo II canonizaba a Pedro de San José de Betancourt. Por eso, a partir de este momento, me referiré al venerable hermano Pedro de San José de Betancourt con el título que le corresponde.

San Pedro Betancourt, oriundo de las islas Canarias, arribaría a tierras americanas en 1650. Su presencia en nuestro continente tendría una repercusión sin precedentes. Éste es el devenir de su esencia en América: En 1651, san Betancourt, de acuerdo con sus palabras, se instalaría en Guatemala por el júbilo interior que le había causado el nombre de aquella región. Una vez establecido en Guatemala, san Betancourt, durante tres años, enfocó sus esfuerzos a la vocación sacerdotal. Sin poder abrazar aquella preferencia, se decidió a ser el sacristán del Santuario del Calvario y más tarde a obtener «[...] el hábito descubierto de la venerable Orden Tercera de Penitencia». En esta orden profesaría el 11 de junio de 1656. Aunque todas y cada una de sus actividades estuvieron impregnadas por las obras de misericordia, tanto espirituales como corporales, hubo una que sería la base y eje de su vida a partir del año de 1656: el auxilio a los enfermos.

La muerte de recién sanados y las indicaciones de un venerable hombre encaminaron a san Pedro de Betancourt a fundar un

<sup>67</sup> Universidad Nacional Autónoma de México.

hospital para convalecientes. La sede del hospital sería «una casita de paja propiedad de una difunta llamada María Esquivel», quien había dejado su propiedad como prenda para costear su entierro. Como la adquisición de la casita de paja incluía una imagen de la Virgen María, San Pedro de San José de Betancourt dispuso que en su hospital se le rindiera culto. Junto al hospital de paja, san Betancourt mandaría construir una casita del mismo material para educar allí a los niños pobres que rondaban aquella región, tanto en la fe católica como en las primeras letras. «De ese modo quedaban levantados en el año de 1656, un hospital, un oratorio y una escuela. A este Instituto cristiano se le llamaría el Hospital de Bethlehen, por la gran devoción que tenía nuestro Santo al nacimiento del niño Jesús». En el hospital de Bethlehen, el principal mandamiento de la Nueva Alianza se llevaba a cabo a través de la observación de todas y cada una de las obras de misericordia. Sin embargo, su esencia hacía resaltar la atención de los enfermos, la sepultura a los muertos y el rezo por los difuntos. Este último era básico en la vida de san Pedro de Betancourt. Recordemos que desde los primeros tiempos del cristianismo, a los discípulos ortodoxos de Jesús de Nazareth les había quedado claro que había que curar, liberar a los enfermos de sus dolencias, así como lo hiciera el Maestro con ciegos, leprosos y paralíticos, entre otras enfermedades. Así que para san Pedro de Betancourt, continuador y protector de los más puros lineamientos cristianos, era indispensable echar mano de cualquier elemento para sanar y proteger la salud de cada uno de los miembros de la Iglesia. Por otra parte, también sabía que había dolencias corporales que eran la antesala de la muerte y que aquél era el momento en que se decidía «[...] la causa de nuestra salvación [...]»; por eso, al enfermo «con dulces, devotas y eficaces palabras le exhortaba aquellas cosas, que se necesitaban, para salir bien de aquel conflicto».

A este consuelo se aunaban los innumerables rezos a que se dedicaba san Pedro, ya sea para pedir la sanación del enfermo o para conducir al moribundo hacia la presencia de Dios. Éste era, sin lugar a dudas, uno de los motivos más poderosos para rezar:

llevar el alma del agonizante a presencia de su Creador. Esto sólo lo podían lograr sin dificultad las almas limpias y mediante la plegaria. Tal era la relevancia que san Pedro de Betancourt le daba a esta situación que «a todos los entierros y de cualesquier personas que fuesen, asistía indiferentemente y en ellos ejercía su misericordia; haciendo el oficio de enterrador»... lágrimas, epidemias, funeral.

Mas cuando san Betancourt estaba al frente de la defunción, él personalmente amortajaba al muerto y se esmeraba en otorgarle un entierro y un funeral de gran pompa que aquél parecía de un crecido caudal. Pero así como la cosmología católica tiene otro nivel, también san Betancourt concebía a éste. Esta etapa a la que me refiero es aquélla en donde el alma, de acuerdo con su vida anterior, es guiada, ya sea al infierno, al purgatorio o al cielo. Pero a san Betancourt lo que más le afligía, en base a su experiencia, eran las ánimas del purgatorio, y su prioridad era llevarles alivio a los habitantes de «aquellas melancólicas cavernas». El remedio para estas almas son las oraciones, ya que las voces lastimosas de afligidos espíritus piden conmiseraciones. Así lo solicitaban ellas en los sueños de San Pedro de San José de Betancourt. Tal era la preocupación de nuestro santo que, en su testamento, dejó todo en beneficio de las almas del purgatorio, e inclusive comentó que prefería padecer él en lugar de las ánimas, que hasta hace suyas las palabras: «Básteme a mí la misericordia de Dios y la sangre de Jesucristo: salgan ellas y has que pene mi alma hasta el día de el juicio».

Éste era su anhelo por el alivio de las benditas almas, que hacía tomar conciencia a todo a aquél que se le acercaba. De esa manera vemos en el hospital de Betlemitas para convalecientes que los pobres que comían allí pagaban con rezos su alimento. San Betancourt, y sus acompañantes niños y adultos, pues nunca estaba solo, durante sus diligencias por Guatemala, hacía oración mientras caminaba en favor de las almas del purgatorio. Otro recurso para conseguir oración para los difuntos era jugar con los pequeños apostando oraciones por las ánimas. Para los acauda-

lados, San Pedro de San José de Betancourt tenía otra maniobra semejante. Como por sus rumbos existía un lugar de juegos y nuestro santo debía de pasar por allí, les apostaba a los jugadores misas para las ánimas. La tradición cuenta que siempre el santo salía vencedor de sus juegos de azar. Si todo ello lo hacía a lo largo del año, san Pedro se esmeraba en el día de muertos. La tradición señala que san Pedro de Betancourt en vida resucitó, rescatando de la muerte eterna para enmendar sus errores y vivir con temor de Dios y enfrentar así su juicio.

A los 48 años (?) de edad, la salud del santo empezó a declinar, y deduciendo el desenlace que tendrían sus malestares, san Pedro se sentía dichoso ante la cercana posibilidad de verse en presencia de Dios. 15 años (?) duró su presencia cuando, el 25 de abril de 1667, moría tratando de agradecer a Dios con sus obras. Mas antes de morir, san Pedro, para dar estabilidad a su congregación, envió a Rodrigo de la Cruz a España a obtener la licencia de la confirmación del hospital. El 2 de mayo de aquel año (1667) llegaban a Guatemala las cédulas reales que contenían la aprobación de la fundación.

A un año de su muerte, san Pedro fue recordado con gran júbilo y su obra se expandió por el continente americano, de tal suerte que para 1820 había en América 32 hospitales betlemitas. Una de esas fundaciones fue el Hospital Real de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier de la Nueva España. La historia inicia cuando, ya siendo arzobispo virrey de la Nueva España fray Payo Enríquez de Ribera, escribe a Guatemala: «al hermano Francisco de la Trinidad, que era entonces Hermano Mayor del hospital de aquella ciudad, pidiéndole que le mandase cuatro hermanos, con el fin de fundarles un hospital».

A la Ciudad de México llegaron los hermanos Francisco de la Miseria, Gabriel de Santa Cruz, Juan Gilgó y Francisco del Rosario en 1673, para fundar el primer hospital de convalecientes del virreinato novohispano. En tanto que el virrey fraile Payo encontraba una construcción para la sede permanente de los hermanos betlemitas, éstos se hospedaron en el hospital del Amor de Dios,

que era de la Mitra. No sería sino hasta el 9 de marzo de 1675, que el virrey fraile Payo entregara a los betlemitas el edificio de un malogrado recogimiento de mujeres, a causa de la muerte de sus dos organizadores: Luis de San Vitores y Cristóbal Xavier Vidal.

En la Nueva España, la institución hospitalaria recibiría el nombre de «El Hospital Real de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier» Y a pesar de que la construcción, adquirida por donación, tenía dimensiones amplias para comprender las enfermerías, la escuela, la iglesia, el noviciado y el claustro, los hermanos betlemitas, desde 1676, se empeñaron en agrandar el conjunto hospitalario, de tal manera que para mediados del siglo XVIII, consiguieron ser dueños de la mitad de la manzana. Con las adquisiciones, los betlemitas fabricaron, ajustaron y reconstruyeron las distintas dependencias que formaban el conjunto hospitalario. Estas empresas, en base a los documentos hasta el momento conocidos, se dividen en dos etapas: La primera, encabezada por el arquitecto Cristóbal de Medina Vargas Machuca (1635-1699), va de 1676 a 1687. En esta primera etapa, la principal obra fue la construcción de la iglesia betlemita. La «primera» piedra fue colocada el 2 de junio de 1681 por el arzobispo fraile Payo Enríquez de Ribera. Gracias a un documento publicado por la Dra. Martha Fernández sabemos que:

[...] en ese año el escribano José de Anaya manifestó haber visto a Cristóbal de Medina [...] asistir a la maestría de la iglesia de ese hospital. Y si los cimientos se comenzaron hasta entonces, es posible, por lo tanto, que Medina hubiera maestreado la elaboración de sus planos.

El progreso de la obra del templo durante los tres años siguientes fue prácticamente nulo, pues aún se trabajaba en los cimientos debido a los apuros económicos de los betlemitas. Tal situación decidió al acaudalado capitán sevillano, Manuel Gómez, a disponer en su testamento que

[...] de sus bienes se fabricara la iglesia, desde los cimientos, e instituyó por sus herederos a los hermanos betlemitas a condi-

ción de que se le reconociera por patrono, se pusiera una estatua suya de piedra al lado del Evangelio y fuera sepultado en la bóveda principal de la iglesia; todo se ejecutó conforme la voluntad del testado.

El encargado de cumplir la última voluntad del capitán Manuel Gómez sería Pedro Moral de Lope. El capitán Manuel Gómez moriría el 7 de octubre de 1684 y, a un mes de su deceso, se terminaban los cimientos de la iglesia. Un acontecimiento curioso rodeó la culminación de los cimientos de la iglesia de Nuestra Señora de Belén y San Francisco Xavier. Resulta que la mañana del 13 de noviembre, día de san Diego de Alcalá:

[...] estaban tres maestros tomando las medidas y en esta ocasión acertó el que pasaba un religioso lego de la religión de San Diego que de presente asistía en la fabrica de la capilla que hacían de los vizcaínos en San Francisco, que era delante el dicho religioso, y se dentro en esta ocasión por ver el bullicio de la gente, y de su parte se ofreció en la asistencia con el maestro para dar también su parecer como tan experimentado en el arte, y así concurrieron todos juntos este día [...]

Al otro día, es decir el 14 de noviembre de 1684, una religiosa de San Jerónimo llamada Augustina de la Madre de Dios se presentó ante don Pedro Moral de Lope para comentarle que durante la noche pasada se le había aparecido el capitán sevillano «declarándole el haber estado todo el día acompañado del glorioso San Diego mirando y atendiendo los delineamientos que le daban al nuevo templo».

La monja jerónima comunicó igualmente que el capitán Manuel Gómez le había declarado:

[...] que subía a la bienaventuranza de la gloria para reinar con Cristo, por medio de las oraciones y sufragios que por su alma se había hecho, intercediendo la Virgen Nuestra Señora por él, por haberse sido tan grato el que su caudal se lo había dedicado para la fábrica de este templo, total medio de su salvación. También le advirtió esta noche que le dijera al dicho su albacea de que en este templo le dedicara un altar al glorioso San Diego, el

cual luego se lo ofreció y lo puso en la frontera de la puerta principal, con el santo de bulto que está en dicho altar; y más manifestó esta sierva de Dios que desde este día, trece de noviembre, estaban dedicadas cuatro almas que asistían en la obra de este nuevo templo de las de purgatorio; esto lo iba declarando a tiempos conforme la voluntad de Dios, que se lo manifestaba con particularidad que cada cuatro meses iban las cuatro almas a gozar de Dios, entrando otras cuatro en sus lugares hasta que duró la obra, que fueron tres años, hasta el de la dedicación del Santísimo Sacramento [...]

El templo se concluyó en 1687 y se dedicó el 29 de septiembre de ese año. Del interior del templo sabemos que quedó concluido en 1703 y que el retablo mayor lo realizaron el escultor y ensamblador Laureano Ramírez de Contreras y Manuel de Velazco. Y gracias al exvoto pintado (18 de abril de 1704) por Carlos de Villalpando podemos conocer los excelentes retablos con que lograron los betlemitas revestir su iglesia, marcando el final de su fábrica.

De la segunda etapa de construcción del conjunto hospitalario, debo decir que ésta se inició cuando los betlemitas les compraron a los Urrutia de Vergara las propiedades vecinas al hospital y cuando contrataron al arquitecto Lorenzo Rodríguez para estar al frente del proyecto arquitectónico. Los documentos hasta hoy localizados nos hablan de que las dependencias construidas y remodeladas fueron el noviciado, las accesorias, el claustro, la escuela, las oficinas y, por supuesto, las enfermerías. Esta última empresa, que llevaron a cabo los betlemitas para ofrecerles a sus convalecientes un espacio agradable para que, juntamente con sus esmeradas atenciones, recobrarán la salud, fue concluida en 1768. En efecto, el edificio de beneficencia continuó prestando sus servicios 53 años más cuando, ante la disposición de la supresión de las órdenes hospitalarias, cerró sus puertas en 1821.



## Testamentos indígenas en Arequipa colonial

*Maria N. Marsill*<sup>68</sup>

El umbral de la muerte constituye un momento delicado de la existencia humana y la religión ha proveído un instrumento crucial para aliviarlo en todas las culturas: el testamento (Ariès 1997: 155). En el caso de los Andes coloniales, la imposición de la religión católica pronto comenzó a influenciar las tradicionales creencias prehispánicas acerca de la muerte y el más allá. Hacia inicios del siglo xvii, una generación de andinos había crecido expuesta a la influencia del catolicismo lo suficiente como para reflejar su influencia en sus creencias originales acerca de la muerte, el más allá, sus entierros y la importancia de sus decisiones una vez concluida su existencia terrenal.

Este trabajo analiza 54 testamentos producidos por indios arequipeños durante los siglos xvi, xvii y temprano xviii. Tales documentos revelan el grado de familiaridad que los andinos, particularmente las mujeres, habían alcanzado con la burocracia española. Estos indios usaron los testamentos para expresar la riqueza de sus afectos y la sinceridad de sus creencias religiosas. La investigación ilustra también cómo las mujeres andinas usaron sus testamentos no sólo para influenciar la vida de sus parientes y amigos después de su muerte, sino también para expresar ideas tradicionales acerca de herencia basada en el género y descendencia paralela. Finalmente, los testamentos analizados demuestran

<sup>68</sup> John Carroll University, Cleveland, EE.UU.

la importancia que las cofradías, una institución esencialmente católica con claros orígenes medievales, tenían para los indios arequipeños.

### **En manos de mujer: testamentos de indias arequipeñas**

Las leyes españolas, controlando la división de las propiedades, tenían el propósito fundamental de proteger los derechos del marido, la mujer y los hijos producidos por la pareja. Sólo después de que los derechos del cónyuge sobreviviente habían sido asegurados y la seguridad de los hijos garantizada, podían otros ser nombrados como herederos. Los hijos heredaban en partes iguales y los varones no tenían preferencia por sobre las mujeres. Los patrones de herencia eran bilaterales, e hijos e hijas podían heredar bienes ya sea por lado de sus parientes paternos como maternos. Después de la muerte del marido, la esposa heredaba mitad de los bienes acumulados durante el matrimonio (LAVRÍN & COUTURIER 1979: 287).<sup>69</sup>

En los Andes, los testamentos producidos por indias superan con creces los producidos por indios. Según Elinor Burkett, este hecho refleja la mayor integración de la mujer india a la vida urbana en los Andes. En el caso de Arequipa y durante el siglo XVI, hombres indios produjeron menos de media docena de testamentos, mientras que mujeres indias generaron, en promedio, cinco testamentos por año. Tal disparidad era el resultado de la mayor familiaridad con la cultura hispana ganada por las mujeres debido a su presencia como sirvientas en casas de españoles adinerados o como modestas comerciantes en los mercados de la ciudad (BURKETT 1979: 101-28, 117-8). Seguramente es válido preguntarse si indias urbanas representan con validez a la mujer india en general durante el período colonial. Sin embargo, indias urbanas dejaron más trazas documentales y, por lo tanto, sus ansiedades frente a la muerte son más fáciles de reconstruir.

<sup>69</sup> *Leyes de Toro*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencias, 1977 [1505], VII-X.

De los 54 testamentos analizados, mujeres indias constituyen la mayoría de sus autores, un 78% del total con 42 testamentos. Hombres indios, en cambio, produjeron sólo 22%, 12 testamentos en total. Ninguno de los testatarios necesitó de intérprete, lo cual indica su familiaridad con la lengua oficial del imperio. Aun cuando todos los testamentos fueron redactados en Arequipa, los testantes provenían de diferentes parroquias indias. La siguiente tabla muestra los orígenes de los testantes, su género y la distancia de sus parroquias de la ciudad de Arequipa.

<b>Origen</b>	<b>Hombres</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Total</b>
Arequipa	3	15	18
La Chimba	1	5	6
Puquina	1	3	4
Santa Marta	0	4	4
Yura	1	3	4
Chuquibamba	0	2	2
Achoma	0	2	2
Atiquipa	2	0	2
Pampamico	1	1	2
Tisco	0	2	2
Yanaguara	1	0	1
Carumas	0	1	1
Cabanaconde	0	1	1
Parinacochas	1	0	1
Ubinas	0	1	1
Paucarpata	0	1	1
Guambo	1	0	1
Yanque	0	1	1
<b>Total</b>	<b>12</b>	<b>42</b>	<b>54</b>

Analizando los datos, se puede concluir que indios residiendo en o cerca de centros urbanos eran mucho más proclives a redactar testamentos que nativos residentes en la zona rural. Mujeres constituían la mayoría de los testantes en Arequipa y las parroquias indias vecinas. No obstante, los hombres ocupaban pues-

tos más prominentes en la sociedad indígena: 25% de los hombres se declararon «yndios principales», mientras sólo una mujer se identificó como «yndia principal».<sup>70</sup>

A pesar del tono más plebeyo de los testamentos femeninos, las mujeres indias dejaron más donaciones pías. En términos generales, la frecuencia y el monto de las donaciones pías por parte de estas mujeres se relaciona con materias más complejas, como patrones tradicionales de herencia fundamentados en el género y, principalmente, la inexistencia de hijos.

Patrones tradicionales de herencia en los Andes se basaban en la noción de paralelismo del género. Mujeres y hombres andinos se pensaban descendientes de dos líneas separadas de descendencia fundadas por un ancestro de su mismo género. En términos económicos, tal noción permitía que las hijas heredaran de sus madres e hijos de sus padres. Tradicionalmente, hombres y mujeres basaban sus derechos a los recursos productivos de sus ayllus en el rol ejercido por sus progenitores del mismo sexo (SILVERBLATT 1980: 152, 1987: 5; LAMBERT 1977: 1-27).

Los testamentos analizados para indias con hijas e hijos indican la existencia de disposiciones particulares en lo tocante a ropas y vestidos.<sup>71</sup> Ropas y textiles eran una parte importante de las posesiones indígenas femeninas en los Andes. Estudiando testamentos coloniales entre indias quiteñas, Frank Salomon puntualiza que la transmisión de ropas de madre a hija era un símbolo de la continuidad de valores culturales tradicionales (SALOMÓN [S/f]: 327). Deborah L. Truhan, en su estudio de testamentos de mujeres indias de Cuenca, propone conclusiones similares. Ella también

<sup>70</sup> Los hombres eran: Francisco Pamochallo, *Indio principal* de Pampamico (ARA Protocolo 48, Antonio de Herrera 1575-78), Enrique Chalcotupa, de La Chimba (ARA Protocolo 340 Bernardo Gutierrez ff. 62r-71v,) y Marcelo Ramos Condorpusa, de Yanaguara (ARA Protocolo 338 Bernardo Gutierrez, ff. 242r-245r). La mujer era Ana Guarca, india principal de La Chimba y la esposa de Enrique Chalcotupa, ARA Protocolo 341 Bernardo Gutierrez, ff. 222v-226r.

<sup>71</sup> En un caso en particular, Catalina Puquio, una india soltera con tres hijos y al parecer con un largo romance con el cura de su parroquia Francisco de Herrera, heredó a su hija Juana la sotana del cura. ARA Protocolo 72 Muñoz M. García, ff. 267r-268r.

llama la atención sobre donaciones de ropa hechas por mujeres indias como parte del pago por su membresía en cofradías (TRUHAN [s/f]: 121-55).

Durante la colonia, sus hijas fueron las receptoras predilectas de la ropa de las testantes indias arequipeñas. El hecho seguramente obedecía a una tradición cultural, pero probablemente fue reforzado por la cultura española, tal como sucedió entre mujeres negras incorporadas a la cultura hispana (VALENZUELA ROBLES 1983: 189-202; GARCIA-ABASOLO [s/f]: 91-110; BURCKRIDGE 1999: 84-124).

### **Indias pías y sin hijos en Arequipa: las cofradías**

Indias sin hijos produjeron la mayoría de los documentos examinados, 25 testamentos, 59% del total. En estos casos, cofradías locales eran los receptores preferidos de las propiedades y bienes de estas mujeres. Mujeres indias sin hijos, al parecer, eran activas participantes en las cofradías indígenas organizadas por órdenes religiosas en iglesias y conventos. Una de cada cuatro indias testantes declaró participar en una o más cofradías, particularidad que indica que múltiple membresía era común. La siguiente tabla indica las cofradías indias mencionadas en los testamentos y el número de indias que las prefirieron al dejarles sus bienes.

### **Cofradías, sponsors y número de donaciones**

---

<b>Cofradía</b>		<b>Número de donaciones</b>
Hospital de los Pobres	Orden Jesuita	3
Cofradía del Niño Jesús	Orden Jesuita	10
Cofradía de Nuestra Señora de Loreto	Orden Jesuita	3
Cofradía de La O	Orden Jesuita	2
Cofradía de Copacabana	Orden Jesuita	1
Cofradía de Las Mercedes	Orden Mercedaria	1
Cofradía de Santa Isabel	Orden Mercedaria	1
Cofradía de la Redención de los Cautivos	Orden Mercedaria	2

<b>Cofradía</b>	<b>Sponsor</b>	<b>Número de donaciones</b>
Cofradía de la Visitación	Orden Mercedaria	4
Cofradía de la Limpia Concepción	Orden Franciscana	2
Cofradía de La Encarnación	Orden Agustiniana	1
Cofradía de Santa Lucía de los Escribanos	Orden Agustiniana	5
Cofradía del Rosario	Orden Dominica	5
Cofradía de Santa Marta	Orden Dominica	2
Cofradía del Tránsito	Convento de Santa Catalina	1
Cofradía de Los Nazarenos	?	1
Cofradía de Las Nieves	?	1
Cofradía del Rosario en Pampamico	?	
Cofradía de San Nicolás Tolentino	?	2

Es claro que los jesuitas eran muy activos en promover y organizar cofradías entre los indios residentes en Arequipa, y algunas indias dejaron importantes partes de sus propiedades a tales organizaciones. Algunas indias incluso dejaron sus bienes bajo la administración de la Compañía de Jesús antes de redactar sus testamentos. En cartas a sus superiores, jesuitas arequipeños refirieron acerca de su acertada administración de cofradías indias y enumeraron algunos milagros en ellas ocurridos.<sup>72</sup> Es muy posible que tales episodios promovieran adicionales donaciones y, hacia 1610, la cofradía había recibido una hacienda que valía siete mil pesos de parte de los indios de Moquegua.<sup>73</sup>

Estudiando las cofradías indias en el Huaraz del siglo XVII, Rafael Varón Gabai concluye que tales organizaciones están intrín-

<sup>72</sup> Según los padres, varios cofrades de la Cofradía del Niño Jesús vieron el fantasma de un viejo *cacique* con cuernos en la cabeza durante una reunión. El espectro había tratado de convencer a los cofrades de suspender las actividades en la cofradía, pero los indios lo ahuyentaron y corrieron a confesarse con los jesuitas. ARSI, Peruana Litterae Annuae, vol. 2, 1606-12, f. 14v.

<sup>73</sup> ARSI, Peruana Litterae Annuae, vol. 2, 1606-12, fol. 85v.

secamente ligadas a gremios y, por lo tanto, agruparon indios de diferentes grupos étnicos residentes en la ciudad. En oposición, cofradías rurales en Perú, como aquéllas de la zona rural española, mantuvieron firmes vínculos con los *ayllus* y proporcionaron un disfraz cristiano a celebraciones tradicionales andinas (VARÓN GABAI [s/f]: 127-46).

Cofradías bajo el alero de gremios no fueron las preferidas por las indias testantes de Arequipa. La única cofradía de este tipo mencionada en los testamentos es la cofradía de Santa Lucía de los Escribanos, la cual recibió sólo cinco donaciones.<sup>74</sup> Lo más probable es que nuestras testantes agradecieran en sus testamentos los servicios proporcionados por los organizadores de las cofradías. Por ejemplo, el hospital para indigentes de la ciudad, administrado por los jesuitas, tenía su propia cofradía (Cofradía del Hospital) y ésta recibió generosas donaciones.

Nuestras mujeres indias dejaron bienes a las cofradías basadas en varios criterios: el celo evangélico de las órdenes religiosas que las organizaban, los servicios proporcionados a la comunidad y, ciertamente, sus experiencias personales. Gastos producidos por sus propios funerales, asociados a membresía, eran seguramente una razón importante para dejar donaciones a sus cofradías favoritas. En este sentido, obras pías eran implícitamente entendidas como un anticipo de los gastos del propio funeral.

Mientras que indias en la ciudad eran cofrades en varias cofradías, indias en el campo arequipeño tenían opciones más limitadas. No obstante, el récord por múltiple membresía va a Francisca Tia, una india soltera y sin hijos de Achoma, residente en La Chimba. Francisca era cofrade en las cofradías de Santa Marta en La Chimba, del Niño Jesús, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de La O y del Hospital en Arequipa. En su testamento pi-

<sup>74</sup> Isabel PAYCO, ARA Protocolo 211; García Muñoz Madueño 1625-6 f. 72v-75v; Isabel Amanca, ARA Protocolo 201; García Muñoz Madueño 1606-07, f. 153v-155r; Ana Choquerima, ARA Protocolo 201; García Muñoz Madueño 1606-07 f. 100v-103v; Teresa Chuquirima, ARA Protocolo 199; García Muñoz Madueño 1602-3 f. 11r-15v. e Isabel Ticlla, ARA Protocolo 198 García Muñoz Madueño 1601 f. 327v-330v.

dió ser admitida como cofrade en las cofradías de La Encarnación y del Tránsito en Arequipa, y dejó dinero para pagar por su membresía. Como motivo para participar en tantas cofradías, Francisca simplemente refirió que «es importante accontentar a todos».<sup>75</sup> El candor de tal explicación da validez a las observaciones de Rafael Varón Gabai, quien ha señalado que los indios en las ciudades reemplazaron la adoración de sus *huaqas* tradicionales con la participación en cofradías, transfiriendo al santo patrón de la cofradía los atributos de las deidades prehispánicas (VARÓN GABAI [s/f]: 135). Deborah L. Truhan propone conclusiones similares en su estudio de testamentos de mujeres indias de Cuenca, cuando explica que indias en las ciudades dejaron donaciones a múltiples cofradías en un intento por «aplacar la ira de todas las *huaqas* de la comunidad católica urbana» (TRUHAN [s/f]: 130).

## Bibliografía

- ARIÈS, Phillipe. *Storia della morte in Occidente. Dal Medioevo ai giorni nostri*, Simona Vigezzi (trad.), Milán, Rizzoli Libri, 1997.
- BURCKRIDGE, Steve O. «The “colour and fabric” of Jamaican slave women’s dress», en *Journal of Caribbean History*, 33 (1-2): 84-124, 1999.
- BURKETT, Elinor C. «Indian women and White society: the case of sixteenth-century Peru». En LAVRÍN, Asunción (ed.), *Latin American women: Historical perspectives*, Westport, Greenwood Press, 1979, pp. 101-28.
- GARCIA-ABASOLO, Antonio. «Mujeres andaluzas en la América Colonial», en *Revista de Indias*, vol. XLIX (185): 91-110. [s/f].
- LAMBERT, Bernd. «Bilaterality in the Andes». En BOLTON, Ralph y Enrique MAYER (eds.), *Andean kinship and marriage*, Washington, American Anthropological Association, 1977, pp. 1-27.
- LAVRÍN, Asunción & Edith COUTURIER. «Dowries and wills: a view of women’s socioeconomic role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790», en *HAHR* 59 (1979): 280-304.
- LEYES DE TORO, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencias, [1505] 1977, VII-X.
- SALOMON, Frank. «Indian women of early Quito as seen through their testaments», en *The Americas*, 44 (3): 325-41 [s/f].
- SILVERBLATT, Irene. «The universe has turned inside out... There is no justice for Us here’ Andean women under spanish rule». En ETIENNE, Mona y

<sup>75</sup> ARA Protocolo 187 Sebastián Mariño 1610-11, ff. 164v-166v.

- Eleanor LEACOCK (eds.), *Women and colonization: Anthropological perspectives*, South Hadley, Bergin & Garvey, 1980, pp. 149-85.
- SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- TRUHAN, Dedorah L. «Mi última y postrimera voluntad: trayectoria de tres mujeres andinas, Cuenca, 1599-1610», en *Histórica*, 15 (1): 121-55 [s/f].
- VALENZUELA ROBLES, María Concepción. «Las mujeres en los testamentos malagueños al final de la Edad Media. Aportación a su estudio». En LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa (coord.), *Las mujeres en Andalucía. Actas del 2.º Encuentro Interdisciplinario de Estudios de la Mujer en Andalucía*, vol. 3, Málaga, Servicio de Publicaciones Diputación Provincial de Málaga, 1993, pp.189-202.
- VARÓN GABAI, Rafael. «Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII», en *Allpanchis*, 17 (20): 127-46 [s/f].