

Colegios y producción de identidad jesuita

Schools and production of jesuit identity

Juan Dejo SJ* <https://orcid.org/0000-0002-6098-9055>

Resumen: Gracias al modelo de oración en los Ejercicios Espirituales inspirado por la imaginación de escenas evangélicas, la Compañía de Jesús desarrolló una cultura religiosa ligada a la imagen. Su uso será el vehículo mediante el cual los jesuitas se representaron a sí mismos, clarificando el sentido de su misión e identidad. Así, sus Colegios y templos adyacentes fueron el espacio de una autorrepresentación que refleja, en distintas partes del mundo, un homogéneo programa iconográfico de cuatro dimensiones: a. la variedad de ministerios de la palabra, b. el carácter apostólico global, c. la propaganda institucional mediante la imagen martirial y d. la adaptación de sus miembros a las culturas locales, de modo especial, junto a las élites. Estos elementos pueden claramente apreciarse en el programa iconográfico del “Templo del Colegio de la Transfiguración del Cusco, Perú”.

Palabras clave: Colegios jesuitas; Espiritualidad jesuita; Iconografía jesuita; Identidad jesuita; Imagen.

Abstract: Thanks to a model of prayer in the Spiritual Exercises inspired by the imagination of gospel scenes, the Society of Jesus developed a religious culture linked to the image. Its use was the way the Jesuits represented themselves, clarifying the meaning of their mission and identity. Thus, its Colleges and churches were the spaces used for a self-representation that reflects, in different parts of the world, a homogeneous four-dimensional iconographic program: a. the variety of ministries of the word, b. the global apostolic character, c. the institutional propaganda through the image of martyrdom and d. the adaptation of its members to local cultures, in a special way, together with the elites. These elements can be clearly seen in the iconographic program of the *Templo del Colegio de la Transfiguración del Cusco, Perú*.

* Universidad Antonio Ruiz de Montoya. E-mail: juan.dejo@uarm.pe

Keywords: Jesuit Colleges; Jesuit iconography; Jesuit identity; Jesuit Spirituality; Image.

Recibido: 02-06-2022. **Aceptado:** 12-07-2022. **Publicado:** 12-09-2022

Juan Dejo SJ es Licenciado y Magister en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Licenciado en Teología por Weston School of Theology, Boston College y Doctor en Teología por el Centre Sèvres de Paris. Especialista en Historia de la Espiritualidad. Es Director de Investigación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya donde ejerce la docencia en el Departamento de Humanidades. Autor de *Mística y Espiritualidad en la misión jesuita (Perú-Paraguay, siglo XVII)*, Lima-BNP 2018; ha publicado recientemente: “Identidad narrativa e identidad espiritual en los jesuitas peruanos del siglo XVII”; *Lecturas desde las Cartas Anuas: contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica* / coord. por María Fernanda Crespo, Guillermo Antonio Nájera Nájera, 2020, págs. 53-70; "Publishing and Spiritual Policies through the Jesuit linguistic work in the South American mission (16th and 17th Centuries)" en: Varios autores. *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus*. Institute for Advanced Jesuit Studies, 2021, DOI: 10.51238/ISJS.2019.20; “Virtudes vencen señales: la virtud como acción escatológica en la Historia de la Compañía en el Perú, de Diego Francisco Altamirano”: *Una crónica jesuita olvidada. Edición y estudios de la Historia de la provincia peruana de la Compañía de Jesús, de Diego Francisco Altamirano, SJ*. Lima, UARM, 2021.

Cómo citar: Dejo SJ, J. (2022). Colegios y producción de identidad IHS. *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, N° Extraordinario 1, 1-21. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v11.38621>



Obra protegida bajo Licencia Creative Commons Atribución: No Comercial / Compartir Igual (by-nc-sa)

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/index>

Introducción

En tiempos de Ignacio de Loyola se expande la imagen gracias a la difusión de la imprenta. Ello permitió que, durante su proceso de conversión, convaleciente en casa de su hermano, pudo tener acceso a la colección de los libros piadosos de su cuñada, Doña Margarita, mediante los cuales se produjo en él un tránsito del imaginario de gestas medievales a los de los clásicos de la *Devotio Moderna*. Leyó el *Flos Sanctorum*, colección de historias de santos, cuya primera edición de 1516; paralelamente accedió al *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia (San Ignacio de Loyola, 1991, p. 102). No sabemos a ciencia cierta si tuvo al alcance ediciones de imágenes del Evangelio, textos que por otro lado también circulaban desde hacía varios siglos (Denoël y Doyle, 2018. McKendrick y Doyle, 2016. De Orth., 2015. Hamel, 1994 y 2001). Lo cierto es que la proliferación de imágenes en estampas y grabados pudo influir en la pedagogía que san Ignacio fue desarrollando en su modo de realizar la meditación y que dará su signo distintivo a los Ejercicios Espirituales.

...leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar (...) que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y 4 horas sin sentirlo (...) Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? (...) y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas. Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejando, quedaba contento y alegre (...) una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella. Cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus. (San Ignacio de Loyola, 1991, pp. 103-106)

Este es el origen del discernimiento de espíritus de sello ignaciano en cuya raíz, como vemos, se halla la imaginación de una acción posible con relación a los “puntos de meditación”. De esta manera se vincula con lo propio de la llamada *Devotio Moderna*, una práctica de la vida espiritual que van a la par que una prolífica producción de textos espirituales. Motivados por el espíritu de la época, los laicos buscan la salvación de manera más autónoma a través de prácticas espirituales originalmente monásticas.

En su proceso de conversión, el santo de Loyola fue desarrollando una teología espiritual que propiciaba una vida espiritual profunda en las personas. En medio del ambiente

de reformas de la Iglesia, Ignacio encauza el movimiento humanista con un claro refuerzo del “examen” de la moral individual y de la interioridad. Busca ordenar los pensamientos, sin por ello recurrir a rechazarlos como lo hacían por entonces los “recogidos” (Melquíades, 1975). Por el contrario, intuyendo que la clave reside en domeñar la imaginación, intenta encaminar el imaginario mediante representaciones concretas de la historia de la vida de los santos y de Cristo. Desde esta lógica, los Ejercicios Espirituales inducen un trabajo de la imaginación que luego irá contextualizándose en cada espacio o cultura (Dejo, 2018a). Para comprobar esto, falta aún más investigaciones enfocadas en la evolución de este proceso en distintas regiones de Latinoamérica. Los Ejercicios Espirituales canalizan la imaginación católica para reconducir a los devotos a una historia pautada por la Iglesia, con escenas extraídas del Evangelio. Se evita al máximo la interpretación que puede inducir la narratividad de un autor. Es un texto de carácter técnico, formado por indicaciones para conducir adecuadamente la imaginación (Blake, 2000; Steeves, 2016; Platovnjak, 2016). En Ignacio de Loyola el concepto de “composición del lugar” implica una conexión del sujeto con una “visualización” interior, a nivel de la imaginación (Fabre, 1992; Blum, 2020). En la narrativa que hace de una de sus visiones (la famosa del río Cardoner) en la Autobiografía (s.f., pp. 30-31 y 119), habla de “ojos del entendimiento” imagen usual de la retórica de los espirituales para hacer referencia a la Contemplación. “Le corresponde a San Ignacio el mérito de haber, en cierto modo, ‘codificado’ esta técnica poniéndola a disposición del ejercitante para meditar en varias etapas de los Ejercicios.” (Salviucci, 2004, p. 193). Se trata del inicio de todo ejercicio espiritual; uno se acerca a la narrativa de la “salvación” del mundo en clave de búsqueda de lectura de la vida propia para entender, desde ella, las decisiones que se deben recorrer para “salvarse”. La composición de lugar es pues fundamental pues contextualiza el “espacio espiritual” desde el cual el sujeto se ubica para procesar su discernimiento en clave ignaciana “...la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar.” (San Ignacio de Loyola, 1991, p. 236).

Como vemos, los EE.EE. manifestarían una predisposición a una oración contemplativa, aunque reinventando “la técnica monástica de la oración mental” (que contrariamente, eliminaba toda imagen mental). La imaginación tuvo tal importancia en la experiencia del santo fundador que éste se empeñó en elaborar un libro de imágenes evangélicas, proyecto que sería finamente realizado por Jerónimo Nadal y que fuese recién editado luego de la muerte de San Ignacio, a fines del XVI. El libro, llamado *Adnotationis et meditationes in Evangelia* terminó siendo conocido como la *Biblia Natalis*, o sea la Biblia de Nadal.¹

Esta obra es el fruto de un intenso trabajo realizado hacia la segunda mitad del siglo XVI por un puñado de autoridades jesuitas quienes habían incentivado la difusión del método ignaciano entre los más jóvenes integrantes de la orden. Jerónimo Nadal fue uno de aquellos que se dedicaron a recorrer diferentes lugares donde se encontraba la Compañía, para difundir las *Constituciones*, pero también para dar charlas de contenido espiritual sobre el sentido propio del método ignaciano. Hacia fines del XVI se va reforzando el tema de una identidad

¹ Quienes dieron luz a estas imágenes fueron Gian Battista Fiammeri, Bernardo de Passeri y Maarten de Vos; los responsables de los grabados, Anton, Hieronymus y Jan Wierix, Charles Mallery, y Jan Collaert (Mesa y Gisbert 1982, p. 103). Véase también: Melion (2012a).

jesuita relacionada con la disponibilidad para las misiones itinerantes que incluso, serán motivo de regulaciones, tanto de las Congregaciones generales, así como mediante cartas del P. General². Este último proceso coincide con el avance en la construcción de la personalidad mística del fundador y los grabados flamencos que darán lugar a un texto publicado casi en paralelo a las *Meditaciones sobre los Evangelios* de Nadal es *La Vida de san Ignacio* de Pedro Ribadeneyra SJ. La profusión de imágenes basadas en estos dos textos inicia el despliegue de un modelo de trabajo de la imagen que, en cada región del planeta, adquiere su propia configuración.

El modo de expansión de estas políticas espirituales ligadas a la imagen institucional de la pujante Orden, fueron los colegios, que se propagaron raudamente. En las vísperas de la muerte del fundador, llegaron a ser 56 en todo Europa. Veinticinco años más tarde, al inicio del *Generalato* del P. Aquaviva, pasaron a 144; al final de su gobierno, en 1616, llegaron a 372 (Fois, 2001, p. 1.616). Como parte de este inaudito crecimiento global, el 28 de marzo de 1568, los jesuitas llegaron al Perú, estableciendo su primer colegio en Lima. Desde este centro de operaciones de misiones, se inició la expansión en el XVI con los colegios de La Transfiguración en Cuzco (1572), San Luis de Potosí (1576), La Paz (1578) y el de Santiago en Arequipa (1578). Paralelamente, la Compañía se hizo cargo de la reducción de indios en Lima donde abrieron una escuela de primeras letras, un noviciado jesuita y una casa de tercera probación. Hacia la segunda década del siglo XVII, los jesuitas impulsan la educación de los laicos, criollos, mestizos e indígenas. Para los primeros se abrieron colegios que hoy se entenderían como de formación escolar secundaria, llamados “colegios seminarios”, fundados (es decir, financiados) por la Corona española (de ahí su denominación de “Reales”): en Lima, el colegio San Martín; en Cusco, el colegio San Bernardo y, en Sucre, el colegio San Juan Bautista. En dichos colegios se formaron importantes personajes de la época, que luego ocuparon lugares de preponderancia en el mundo intelectual, político y social de aquel entonces. Casi al mismo tiempo, se fundaron el Colegio de caciques de El Príncipe, en el Cercado de Lima en 1618. En 1620, se abrió el Colegio de caciques Francisco de Borja en el Cusco. Durante este siglo y el siguiente, el modelo de expansión se repitió en más regiones (Ayacucho, Cusco, Pisco, Ica, Trujillo, Moquegua, Callao, Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Potosí). En ellos impartieron lecciones a clérigos y laicos. Todos fueron cerrados al momento de la expulsión de los jesuitas de los reinos españoles en 1767.

En un sistema de esta índole con una corporación cuyo sistema era novedoso en el mundo cristiano de la época, era claro que el tema de la identidad de la Orden era algo que implicaba un trabajo al interior y al exterior, para clarificar mediante su identidad religiosa. ¿Cómo transmitir la idea de que eran religiosos, es decir, con un sistema y orden regular, pero a la vez comprometido con una acción apostólica que incluso iba más allá del servicio sacramental? Esta combinación quizá tenía algunas analogías con otras ordenes conventuales o mendicantes de la época, pero el modo de organización propio de la Compañía hacía que su novedad tuviese que ser transmitida de una manera más simple y directa. Esa manera fue a través de la imagen.

² Un buen resumen de este proceso en Lécivain (2011). Roma. Hacia fines del XVII e inicios del XVIII se da lugar a Cartas sobre lo ocurrido en las misiones. Me pregunto si esto tiene que ver con el relativo desplazamiento de este tipo de misiones (las itinerantes) ya que las que cobran auge en el imaginario son aquellas relacionadas con espacios alejados de Europa.

La imagen como soporte identitario en los colegios.

Algo en lo que los especialistas contemporáneos no subrayan siempre es la centralidad de la espiritualidad como núcleo del que se desarrolla todo el sistema jesuita. Desde el componente dual en tensión, de contemplación y acción, se constituye un modo de comprender y de estar en la realidad que requiere un tipo de competencias que son las que se busca desarrollar en los Colegios. El modo en que usualmente las órdenes religiosas se auto-representaban eran sus iglesias y espacios conventuales. En el caso de la Compañía, por su propia naturaleza, el espacio del Colegio, que era a la vez propio, aunque abierto a un variado público seglar, permitía una constante exposición de su peculiar identidad religiosa.

Tenemos aún muy pocos trabajos que refieran de manera sistemática el trabajo de la imagen en la Compañía en el Perú (Vargas Ugarte, 1963). Lo que tenemos son registros fragmentados de lo que mantienen algunas iglesias: San Pedro en Lima (Dejo, Mujica y Wuffarden, 2018), el templo del Cusco, el de Arequipa, el de Ayacucho y los templos de Juli. Fuera de ellos, tenemos pinturas esparcidas que deberían cotejarse con el listado que se encuentra en el inventario de la expoliación que se encuentra en el archivo general de la nación. Aun así, es difícil reconstruir el programa iconográfico de los lienzos con relación a los espacios que ocupaban.

Para efectos de este breve trabajo, quiero esbozar algunas ideas aún en borrador a partir de las investigaciones que he podido realizar en los últimos años con relación a la presencia jesuita en el Perú. Mi intención es indagar el modo en que las imágenes mandadas a pintar por los jesuitas responden al ideal de difusión de su identidad misionera a la vez que la especificidad de su espiritualidad. Las obras expuestas en los colegios buscaban reforzar la identidad institucional -que era una sola con la misionera. Si bien esto se puede comparar a lo que hacían otras órdenes religiosas, en el caso de los jesuitas tenía, además, la carga de reforzar la identidad de los jesuitas en formación. Es obvio que, en la medida en que sus iglesias lo eran de colegios, pudo en ellas acentuarse esta huella identitaria. Esto sólo podrá corroborarse en la medida en que se pueda analizar adecuadamente los listados de inventarios y sus descripciones.

Los Colegios como centro de operaciones (Dejo, 2018b) fueron los espacios en que se producía el arte con clara intención de incentivar el trabajo pastoral. En esta perspectiva no habría nada nuevo, ya que ese había sido siempre el objetivo del arte cristiano. La diferencia estriba en que desde la lógica de los Ejercicios Espirituales se apuntaba a dos principios generales: la imitación de Cristo, base de la formación en virtudes y el énfasis en una espiritualidad ligada a la acción, en constante movilización (hoy diríamos, global) subrayando su inminente rol en la salvación del género humano. Así, el arte producido por los jesuitas estuvo siempre en estrecha relación con un sistema de producción de significantes que apuntaban a despertar la sensibilidad hacia esta espiritualidad de la acción, apostólica, misionera.³

³ Para los jesuitas la evangelización se vertebra con los Ejercicios Espirituales, basados en la identificación del devoto cristiano con la vida de Jesucristo. Aquí la base fueron las ilustraciones de las meditaciones para orar los Evangelios, de Jerónimo Nadal que ayudó a que la relación entre “escena evangélica” y “composición de lugar” de los *Ejercicios* se pudiera percibir como pauta de producción. En esta perspectiva hay que mencionar otros grabadores que influyen en la circulación de imágenes de la vida de Cristo: Anton, Hieronymus y Jan Wierix, también Jan Collaert y Charles Mallery, Francois Ragot, Schelte a Bolswert, entre otros.

Importa mucho este rasgo pues la espiritualidad jesuita estaba ligada fundamentalmente a la acción apostólica. Su autodefinición como “contemplativos en la acción” (*simul in actione contemplativus*: “simultáneamente en acción al contemplar”) estaba ligada a la biografía de un tipo de mística, la del fundador, que se decía había alcanzado la cualidad de poder *ver a Dios en todas las cosas*. De hecho, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio llevan por un recorrido de identificación del sujeto con el paradigma humano que es Jesús, concluyendo con una radical opción por seguirlo, y, al final de los *Ejercicios*, se introduce en una nueva manera de ver el mundo, que es la *contemplación* que, además, tiene un fin práctico, pues se la describe como siendo “para alcanzar amor”.⁴

No siempre se puede distinguir esto a primera vista en la iconografía, pero debe tenerse en cuenta como un elemento subyacente a la producción de representaciones, en la medida en que ellas conducen a una espiritualidad de la acción, que mueve a los sujetos a intervenir en sus propias vidas para cambios, transformaciones conducentes a compromisos existenciales. En esta dimensión se encuentran las imágenes que buscan transmitir la historia de la institución, de su santo fundador y de sus beatos, santos y mártires. Este rasgo es algo que la orden comparte con otras de su época, pero la juventud de la Orden hizo que la autopromoción por la santidad de sus representantes se reforzara mucho en las provincias ultramar. Modo de legitimar ante los jóvenes misioneros, el sentido a su desplazamiento geográfico, pero también para ganar terreno en un momento complejo de la historia de la Iglesia. La profusión de imágenes de misioneros allende el Viejo Mundo, junto a personajes de la institución, hizo incluso acelerar de manera informal, la santidad de sus miembros. En el Colegio de Lima, en el refectorio, se incluían los nombres de los jesuitas fallecidos en misiones lejanas, en medio de los relatos de otros santos de la Iglesia. En los azulejos que decoran la sacristía de Lima, los nombres de los mártires del Japón, profusamente difundidos en todo el orbe jesuítico, aparecen precedidos por la sigla “S.”

En este proceso de difusión de la imagen institucional de la pujante orden ignaciana, se entreteje la historia del fundador, con su difusión en diversas partes del mundo gracias a la promoción de su santidad, operada por la *Vida* escrita por Pedro Ribadeneyra que cobró aún más amplitud gracias a sus versiones ilustradas.

La identidad ignaciana difundida en Colegios a través de la vida del Fundador.

Deseo ahora enfocarme en el Templo del Colegio de la Transfiguración, del Cusco. Esta Iglesia, destruida en el terremoto de 1650, fue lentamente reconstruida dos décadas más tarde. En ella hay muchas referencias a la identidad histórica jesuita, de modo especial, la serie de pinturas sobre la vida de San Ignacio que fueron hechas hacia la década de 1760,

⁴ 1° *puncto*. El primer *puncto* es traer a la memoria los **beneficios recibidos** de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene...El segundo mirar cómo **Dios habita** en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender...El tercero considerar cómo **Dios trabaja y labora por mí en todas cosas** criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, fructos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo. (San Ignacio de Loyola, 1991, p. 273. El énfasis es mío).

poco antes de la supresión de la Compañía. La serie fue realizada por el pintor Marcos Zapata, aunque no es muy claro que todas las pinturas fueran hechas por él.

Como explicaremos, la vida del santo fue difundida gracias a la promoción realizada por su beatificación, lo que conllevó posteriormente a su colocación en los colegios, en patios y espacios en que los visitantes podían indagar y absorber el modo de proceder jesuita. La colección de Marcos Zapata sería junto con la serie de la iglesia del noviciado de Madrid las únicas que tuvieron como escenario principal una iglesia. Veamos brevemente los antecedentes.

Todo comienza con el proceso de fortalecimiento institucional que se incentiva con la beatificación de Ignacio de Loyola. Para ello hay que tomar en cuenta la biografía elaborada por Pedro de Ribadeneira (escrita en 1572) y que fuera luego acompañada de ilustraciones del taller de Jean Baptiste Barbé a partir de diseños atribuidos a Peter Paul Rubens (O'Malley, 2008). Encargado por la Compañía de Jesús en 1605/1606, su primera edición fue en 1609 en ocasión de la beatificación del fundador (ocurrida el 27 de julio de 1609). A esta le siguió otra serie de 14 estampas sobre su vida...

...estampas que fueron grabadas bajo la dirección de los hermanos Cornelis y Theodorus Galle y editadas por la famosa oficina de Baltasar Moretus en 1610. Los hábiles grabadores flamencos quienes acompañaron en su trabajo, Adriaan y Jan Collaert y Karel van Mallery, tomaron como modelo un ciclo de lienzos que el propio Ribadeneira había hecho pintar al mediocre artista español Juan de Mesa hacia 1600, lienzos que se colocaron en una galería del Colegio Imperial de Madrid en número de 16 y que hoy están desgraciadamente perdidos (...) Anteriormente en la serie de Amberes y coincidiendo con la beatificación de Ignacio, se agenció otra mucho más numerosa y completa pues contenía nada menos que 80 estampas encuadrados en forma de libro, grabadas probablemente por Jean Baptiste Barbé según dibujos originales de Rubens -un Rubens eso sí, todavía muy joven inexperto- y publicada en Roma el año 1609. (Rodríguez de Ceballos, 1994, p. 53)

Como podemos ver, luego de esta primera edición de Barbé, Ribadeneira pidió a los grabadores de Amberes Cornelius y Theodor van Galle ayudados por Adriaan y Jan Collaert y Karel van Mallery que transfiriesen las pinturas que el mismo Ribadeneira había mandado pintar para el Colegio Imperial de Madrid a Juan de Mesa, lo cual daría como resultado una edición de 14 grabados en 1610⁵. Luego de la canonización del fundador el 12 de marzo de 1622, se siguió el modelo de estas dos series de pinturas, que serían el sello distintivo de Colegios de la Compañía de Jesús en distintas partes del mundo. A estas se sumó otra serie de 36 cuadros, realizada por el jesuita Ignacio Raeth en Flandes, que se colocó en el noviciado de Madrid, con el auspicio de la reina Mariana de Austria. Esta misma serie se copió para ser colocada en el colegio de Murcia. Perdidos luego de la expulsión, según Rodríguez de Ceballos (1994), algunos fueron recuperados y se encuentran en la llamada "santa casa" de Loyola en distintos espacios. Sin embargo, Enrique Valdivieso (2000) piensa que esta serie

⁵ Son pues dos ediciones de la Vida de San Ignacio, la más conocida es la de Barbé; de otro lado, la que se hizo basada en la serie de Mesa -cuyos lienzos originales están perdidos- es la de Theodorus Galleus, Cornelius Galle, Karel van Mallery, Adrianus Collaert, *Vita del B. Patris Ignatii Loyolae* (1610). Hay que tomar ambas en cuenta, ya que, en el caso del Cusco, por ejemplo, se toman ejemplos de ambas. Más información de las series: Civil (2021), Begheyn (2006), Fleming (2014); Melion (2012b).

de la casa de Loyola Guipúzcoa habría sido pintada por Juan de Espinal. No obstante, en la Santa casa no se halla una colección completa, y las imágenes de la vida del santo, parecen ser de diversa factura, por lo que lo más probable es que las hipótesis de Rodríguez y de Valdivieso, converjan.

El modelo siguió siendo replicado en la misma época (Valdivieso, 2000). Es el caso de la serie de Juan Valdés Leal realizada hacia 1665 para la Casa de jesuitas profesos de Sevilla y cuyos cuadros se colgaron en el “patio de seglares” con la intención de “edificar” a los invitados que visitaban las casas jesuitas. El conjunto más numeroso conservado hasta hoy se considera que es el que se hizo para el Colegio de Salamanca conservado en la Universidad Pontificia. Por su parte, Pedro Atanasio Bocanegra pintó una serie para el Colegio de San Pablo de Granada. Son en total 28 cuadros, pintados en el taller de Sebastiano Conca.

En América Latina, en México se pintó para el Noviciado de Tepotzotlán un conjunto de 22 lienzos de la autoría de Cristóbal de Villalpando. También Miguel Maldonado y Cabrera pintó para la casa profesa de México 32 cuadros en 1757; igualmente para el Colegio de Querétaro.

En el Perú, Valdés Leal hizo lo propio para el colegio San Pablo en Lima, probablemente siguiendo el modelo realizado para la casa profesa de Sevilla. Hay que agregar la serie que Luis Eduardo Wuffarden atribuye recientemente a la primera etapa de Cristóbal de Lozano y que adorna el techo de la sacristía de la iglesia de San Pedro en Lima (Dejo, Mujica y Wuffarden, 2018).

En este contexto debe leerse el trabajo realizado por Marco Zapata para la Iglesia de la Compañía del Cusco. El primero en haber reparado en la transferencia de grabados en este caso específico ha sido Almerindo Ojeda; su trabajo de identificación nos ayuda a hacer una breve exposición de esta parte.

Son pocos los casos en que se han conservado la serie de la vida del santo en un conjunto iconográfico que no haya sufrido cambios o desplazamientos. Es por ello importante lo que se puede observar en la iglesia del Cusco. En este caso el conjunto de la vida del fundador, colocado en la parte superior de los muros de la Iglesia, y hecha a la medida de los espacios entre las ventanas y los arcos del conjunto, se puede “leer” en relación con otras pinturas colocadas en estrecha relación con la vida del santo, formando un “programa iconográfico identitario”.

El detalle de formar parte de un conjunto mayor con el que se relaciona, al interior de una iglesia, ha pasado desapercibido pues por lo general la vida del santo, como ha sido mencionado, era colocada en los colegios, en los patios y espacios en que los visitantes podían indagar y absorber el modo de proceder jesuita. La colección de Marcos Zapata y su inclusión en todo el arco superior que se “remata” con un espléndido lienzo adosado al coro superior y que constituye una definición de la identidad jesuita, forma un conjunto singular en la historia de la iconografía jesuita en las misiones.

La identidad jesuita en el templo del Colegio del Cusco.

Propongo que la serie de la vida de San Ignacio en los contornos superiores de los muros internos que flanquean la Iglesia, buscan concretar lo esencial de la identidad jesuita, cuyo paradigma, es la vida del fundador. Los cuadros laterales que muestran las distintas escenas de la vida de Ignacio provienen tanto del modelo de su biografía ilustrada por Barbé, como del de Galleaus, Galle, van Mallery y Collaert (Figs. 1 a 6)⁶ y se completan con el remate

de la parte superior y posterior del imafrente de la Iglesia como una suerte de coronación identitaria de la orden, en momentos de lo que pudo ser su apogeo no solo en la región sino en el resto del mundo. A la vez, revelan una necesidad de transmitir su autocomprensión como orden misionera en el país (Fig. 7).



Fig. 1 Ignacio se aparece a jesuita en Colonia (Barbé, 1609, p. 76) y Fig 2 Encuentro san Ignacio y San Felipe Neri (Barbé, 1609, p. 73).

⁶ Las figuras 1 a 5 y 6 se corresponden con las láminas 76, 73, 72, 75 y 57 de la bibliografía ilustrada por J-B. Barbé (1609); la número 5 es extraída del grabado 1-B de la bibliografía ilustrada por T. Galle (1610).



Fig. 3 Ignacio espanta serpiente (Barbé, 1609, p. 72) y Fig. 4 Expulsión de demonios en el Colegio de Loreto (Original: Barbé, 1609, p. 75).

En el centro de esta pintura de gran formato, el pintor ha simbolizado el evento espiritual fundacional de la Compañía de Jesús en una versión celestial de la experiencia de San Ignacio en la *Storta*, por la cual la Trinidad se le presentó y le dio las claves de su futura misión (San Ignacio de Loyola, 1991, p. 171). La Virgen se encuentra al lado del Hijo, tal y como se transmite en el curso de los Ejercicios Espirituales (v.g. Ejercicios Espirituales 63, p. 147 y 199; San Ignacio 1991, p. 240, 255 y 265-266). En un plano ligeramente inferior se escenifican los “ministerios” propios de la Compañía (O’Malley, 1993). Se encuentran de manera simétrica San Francisco Xavier al lado de los pobladores de las *Indias*, de acuerdo con el estereotipo iconográfico de entonces y, al lado derecho muy probablemente Pedro Claver junto a un personaje de raza africana. En la época que Marco Zapata pinta esta representación, la popularidad de Pedro Claver como defensor de los esclavos se ha expandido por todo el mundo cristiano. Un detalle interesante es que el africano es representado como un rey. ¿Es esta una manera sutil de subvertir su situación en el orden y la representación social?



Fig. 5 Aparición De San Pedro a Ignacio (Grabado 1, B edición de Galle, 1610) y Fig. 6 Envío de San Francisco Xavier (Barbé, 1609, p. 57).



Fig. 7. Apoteosis de la Orden Jesuita.

En los laterales, se encuentran en un nivel superior dos cardenales, ciertamente jesuitas. No es simple determinar cuál de los ocho jesuitas hasta entonces creados como tales, en la fecha aproximada de la pintura, puede estar representado (en el listado posible podrían ser: Francisco de Toledo (Córdoba, España), creado cardenal en 1593; San Roberto Belarmino (Montepulciano, Italia), cardenal en 1599; Juan de Lugo y de Quiroga (Madrid, España, 1629; Francesco Maria Sforza Pallavicino, cardenal desde 1657; Johann Eberhard Nithard (Falkenstein, Alemania), en 1675; Giovanni Battista Tolomei (Florencia, Italia), creado cardenal en 1712; Giovanni Battista Salerni (Cosenza, Italia), cardenal en 1719 y por último, Álvaro Cienfuegos (Agüerina, España, creado en 1720). La estrategia de representar cardenales jesuitas en sus espacios visibles se puede ver en distintas partes del orbe. En la llamada Santa Casa de Loyola, el refectorio cuenta en todas sus paredes, con los retratos de diez cardenales, por ejemplo. Colocarlos representaba, por un lado, la afirmación de su cercanía con el poder político de la Iglesia, así como el amplio espectro de espacios de representación en las políticas espirituales de entonces.

En el espacio inmediatamente inferior a los cardenales se hallan dos jesuitas revestidos con la muceta propia de las dignidades eclesiásticas asociadas a la labor académica, con la pluma y el libro respectivo. Junto al jesuita en el lado izquierdo predicando la palabra, y al lado derecho confesando, se completa el conjunto de los “ministerios de la palabra”⁷. Lo interesante de esta suerte de apoteosis ignaciana es que no es una mera representación celeste como lo puede ser la cúpula de la Iglesia San Ignacio de Roma, sino que los jesuitas están meticulosamente retratados según los distintos oficios que ejercían en la ciudad del Cusco, precedidos por las imágenes paradigmáticas de la historia de santidad de la Orden.



Fig. 8. San Ignacio predicando.

⁷ John O'Malley (1993) es quien de manera más clara describe esta variada presencia de los jesuitas desde sus inicios.

Flanqueada esta pintura por el mismo mensaje, se encuentra en su lateral derecho, en el medallón de la nave del Evangelio, la imagen de san Ignacio predicando (Fig. 8); y en el medallón del coro de la Nave de la Epístola, el cuadro que concluye el ciclo de la Vida de Ignacio (Fig. 9): un lienzo precedido por la Virgen y en cuyo centro están los tres jesuitas mártires del Japón. Claramente el conjunto de la vida de Ignacio extraída de las ilustraciones de su biografía, concluyen con este “remate iconográfico” que busca reflejar la identidad misionera de la Compañía, como resultado de la vida e historia del fundador.



Fig. 9. Virgen con santos jesuitas y mártires.

En esta misma línea todo un gran lienzo que cubre el muro superior del transepto de la Epístola en el templo (Fig. 10), es probable que corresponda a distintos mártires promovidos en la Compañía desde el siglo XVII. No es muy descabellado identificarlos con los ocho mártires canadienses y que podrían haber sido representados según el orden de su martirio: primero René Goupil capturado en 1642, a quien le siguió el martirio de dos jesuitas más, cuatro años después: Isaac Jogues y Jean de Lalande. Finalmente, otros cinco jesuitas más serían asesinados: uno de ellos en 1648 (Antoine Daniel) y los cuatro restantes en el transcurso de 1649: Gabriel Lallemant, Charles Garnier, Noël Chabanel y, el más conocido de todos ellos, Jean de Brébeuf.

Sin embargo, esta es solo una aventurada interpretación ya que salvo el número de los que se encuentran en la parte superior del lienzo adosado a la pared, no necesariamente tienen que representar los mártires del Canadá, pues la lista de aquellos jesuitas que habían sufrido el martirio durante el siglo XVII es bastante grande. Lo cierto es que la promoción de la santidad en este caso fue una pauta más o menos frecuente seguida por los jesuitas. El martirio suponía de acuerdo con la tradición más antigua de la Iglesia, el acceso a una

inmediata santidad. Los jesuitas se adelantaron a la oficialización de la beatitud de sus miembros mártires (todos ellos serían beatificados y canonizados recién durante los siglos XIX y XX).



Fig. 10. Mártires jesuitas conducidos por San Ignacio.

La misión global, coronada por el martirio, es quizá el mensaje más claro de la identidad que desean transmitir los jesuitas de sí mismos; sin embargo, su autopercepción se complejiza en cuanto a su adaptación local, mediante sendos cuadros que se encuentran a la entrada de la Iglesia.

En el arco de entrada, se encuentran a ambos lados, dos representaciones de enlaces matrimoniales que, a primera vista, no reflejan mucho de espiritual ni de escenas históricas de la Orden como se puede apreciar en templos de otras órdenes en el mismo Cuzco, como el de Santo Domingo, en donde, en la misma ubicación arquitectónica, se muestran imágenes de la vida de Santo Domingo de Guzmán. En el caso que nos atañe, se trata más bien de imágenes de carácter simbólico que buscan afirmar esta vez, una identidad institucional de los jesuitas en el país de los incas.

Uno de los cuadros, el del muro norte, coloca la unión de la Casa de Loyola, con la de Borja mediante los enlaces de dos generaciones sucesivas (Fig. 11); al frente de este cuadro, en el muro sur, hay una representación similar en la que se ha pintado el enlace de la Casa de Loyola con la casa de Xavier (Fig. 12).

Los tres santos más importantes se encuentran así vinculados por matrimonios y alianzas terrenales. Esta parte de la interpretación es importante pues, la representación de

nobleza y parentesco puede ser asimilada al modo en que los incas asociaban la importancia de sus líderes nobles.



Fig. 11. Matrimonio de Beatriz Clara Coya con Martin García de Loyola.



Fig. 12. Matrimonio de Beltrán García de Loyola con María de Idiáquez (Xavier).

Faltan estudios que profundicen el vínculo del patrón de parentesco incaico (Zuidema, 1980 y 1995; Regalado de Hurtado, 1996) con estas representaciones elaboradas por los jesuitas, a modo de legitimación de la orden ante la nobleza inca. Confirman esta hipótesis el vínculo que se intenta afirmar con la cultura local mediante el enlace de Martín García Oñaz de Loyola con la Ñusta Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac y por tanto bisnieta de Huayna Cápac, el señor del Palacio sobre el cual se construyó el Templo de los jesuitas. Beatriz heredará el señorío de Yucay y su hija la ñusta Lorenza de Loyola Coya, fue marquesa de Santiago de Oropesa, propietaria de los Valles de Yucay y Oropesa. Si bien la historia cuenta más bien un destino trágico, lo que cuenta es la representación simbólica por la cual los jesuitas aparecerían por este enlace, como co-propietarios del predio que ocupaba el Templo del Colegio de la Transfiguración, pero además como promotores del enlace de la nobleza española con la nobleza inca. Los diversos matrimonios representados en ambos cuadros buscan afianzar el vínculo entre los grandes santos de la Compañía y la sangre local, acercar unos con otros; la antesala del Templo es casi como los espacios interiores de las grandes casas señoriales donde se muestran los ancestros. La misión jesuita para ese entonces se muestra como un entretejido sanguíneo entre los jesuitas y la nobleza local. El cuadro, de la segunda mitad del siglo XVII representa el apogeo de la posición privilegiada que ocupan los jesuitas en alianza con la nobleza inca. A la identidad misionera, intelectual, así como de profunda entrega pastoral hasta el martirio, se agrega la identidad de un liderazgo político local, no solo asociado a la élite de los conquistadores, sino también a la élite nativa.

No existen estudios a profundidad y de manera específica de la relación entre los jesuitas y la población indígena⁸. Es claro que la documentación que llega a nosotros, de modo especial los testimonios de las Cartas intercambiadas entre los jesuitas, así como las historias o relatos (llamados “crónicas”) que eran parte de su misión al describir minuciosamente las misiones que lideraban, dan cuenta de un particular empeño en la conversión de la población aborigen. Durante el tiempo que duró la misión jesuita antes de su expulsión en 1767, los jesuitas estuvieron enfocados en llevar la evangelización al mismo tiempo que expandían las fronteras de sus misiones. Pero también buscaron formar a la nobleza local con muchas dificultades puesto que no les fue fácil obtener fundaciones adecuadas para su colegio de caciques. En consecuencia, las condiciones no fueron las mejores (Alaperrine-Boyer, 2007) y, sin embargo, todo parece indicar que en ellos existía la utopía de un reino hispano que implicaba una real integración de la nobleza local. En el estado de investigación actual pienso que es exagerado plantear que hubiese un interés por un “reino incaico”; lo que sí creo que estaba claro para los jesuitas es que las políticas de exclusión hacia la población indígena se intentaban justificar en su potencial carácter idólatra, de ahí su énfasis en contrarrestar este prejuicio describiendo la sociedad indígena como una población dócil al mensaje cristiano. Lo que sí podemos decir gracias a las diferentes investigaciones de los últimos años (Hyland, 2003; Mujica, 2005; Mujica, 2021) es que las políticas de inclusión de los jesuitas a veces arriesgaron a cruzar sutilmente algunas fronteras como las referencias simbólicas subyacentes en los lienzos de los enlaces matrimoniales de la casa de Loyola con la Panaca de Huayna Cápac o la imagen del Niño Jesús Inca, sacada en andas desde la Iglesia jesuita del Cusco (Mujica, 2005). Las piezas del rompecabezas están al alcance, pero aún falta encontrar más evidencias para que su mensaje se haga más explícito.

⁸ Lo más cercano podría ser el trabajo de Sabine Hyland sobre el jesuita Blas Valera.

Conclusiones: La identidad jesuita en la encrucijada de los estudios, la misión y el martirio

1. Los Colegios jesuitas representan una nueva identidad religiosa en la historia de la espiritualidad cristiana: con sus templos anexos, indican un tipo de evolución de la universidad medieval y renacentista que vincula la formación académica con el servicio sacramental, lo cual hace que este último se enfoque en lo que John O'Malley detecta como lo propio del carisma ignaciano, los *ministerios de la palabra* (O'Malley, 1993)
2. Desde esta perspectiva, la lectura de la iconografía de colegios *junto a sus templos* nos puede proveer de claves del proyecto iconográfico jesuita como una propuesta de enfoque catequético, a la vez que de auto-comprensión del nuevo rol que los jesuitas tienen en el mundo religioso. Si bien es algo que todas las órdenes religiosas hacían en sus templos, en el caso de los jesuitas, las imágenes de sus miembros y sus relatos subyacentes buscan diferenciarse por un lado de la vocación monástica o conventual, pero también de la puramente clerical; es decir, si bien su origen se encontraba en los centros universitarios, escolásticos, el *valor agregado suyo* se identificaba como prioritariamente *en salida, en misión*.
3. Vincular a su vez este novedoso carisma con una espiritualidad ajena al “recogimiento” los hizo colocar el acento en la imagen de un Dios activo y presente en el mundo, yendo más allá de los espacios recogidos o de clausura, subrayando esta manera de vivir la contemplación espiritual como un camino que podía ser “coronado” por el martirio.
4. La dificultad de comprender según el común entendimiento de la época una vida y prácticas religiosas en medio de intensas actividades, condujo a utilizar creativamente la imagen en sus Colegios, transmitiendo la incesante actividad apostólica de los jesuitas a la acción apostólico-misionera. De este modo los Colegios y sus templos deben leerse no solo como espacios en donde se transmitía y formaba la fe cristiana sino, además, para inducir la formación de los estudiantes jesuitas hacia una elección a movilizarse en el orbe, a *salir en misión* como lo distintivo de su vocación.
5. El Templo de la Compañía en la ciudad del Cusco, permite ver esta didáctica buscada en la organización de la iconografía en su interior. El Templo de la Transfiguración en el Perú es junto con la Iglesia de la Compañía en Arequipa el que menos desplazamiento de sus imágenes y lienzos ha sufrido. Por esta razón puede aventurarse algunas hipótesis sobre la lectura de este como un texto en el que existe un sentido subyacente. El eje lo constituye la Vida de San Ignacio que sigue el modelo de las biografías ilustradas de Barbé y de Galleus-Galle-van Mallery-Collaert y que fueron pasadas a lienzo en distintas regiones del mundo iberoamericano. Desde esta perspectiva, la vida del fundador es la base del mensaje identitario jesuita y que se completaría con los siguientes rasgos: a. *ministerios de la palabra*, b. *vida ejemplar, virtuosa y martirial* y c. *misión estrechamente encarnada en la población nativa*.
6. Todos los rasgos que transmite la iconografía identitaria jesuita en el templo del Cusco, transmiten la imagen de una espiritualidad que surge en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio pero que también se refleja en los relatos subyacentes a la vida del santo, en los modelos o paradigmas de sus ministerios y en el modo en que los fundadores se simbolizan al lado de las élites: en todos ellos se muestra la identidad jesuita de *contemplativos en la*

acción. La frase, acuñada por Jerónimo Nadal, secretario de San Ignacio, en una de sus tantas charlas espirituales dadas a los estudiantes jesuitas (en este caso, en Coimbra) no era fácil de asimilar ni por propios y menos aún por ajenos. De allí que la imagen, tan cara a la meditación ignaciana, desarrollada a lo largo de casi dos siglos de existencia de la Orden, pudo quizá transmitir, más que un discurso, el sentido de una espiritualidad cuyo enunciado era casi un oxímoron para la tradición hasta entonces imperante. En el caso del templo del Colegio del Transfiguración del Cusco, el devoto que paseaba su mirada contemplativa en el conjunto podía percibir y entender mejor a aquellos misioneros a quienes veía ciertamente, *sui generis*, en el panorama religioso local.

Referencias bibliográficas

Fuentes

San Ignacio de Loyola (1991). *Obras completas*. Madrid, España: Biblioteca de autores españoles.

Bibliografía

- Alaperrine-Boyer, M. (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima, Perú: IFEA-Instituto Riva Agüero.
- Barbé, J. B. (1609). *Vita beati P. Ignatii Loyolae, Societatis Jesu fundatoris*, Texto en latín de N. Lancicius. Roma.
- Blake SJ, R. (2000). “Listen with your eyes. Interpreting images in the Spiritual Exercises”. *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 31(2), pp. 1-42.
- Begheyn, SJ, P. (2006). “An Unknown Illustrated Life of Ignatius of Loyola by Petrus Firens (about 1609)”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 75(149), pp.137–157.
- Blum, P. R. (2020). Iconology as a Spiritual Exercise. The *compositio loci* in Ignatius of Loyola. En B. Hub., y S. Koderá (Eds.), *Iconology, Neoplatonism, and the Arts in the Renaissance*. (pp. 183-199). Nueva York, EE. UU: Routledge.
- Civil, P. (2021). “Hagiografías y cultura visual: algunos casos de hibridismo en la España del siglo XVII”. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9(1), pp. 47-68.
- De Hamel, C. (1994). *A History of Illuminated manuscripts*. Londres, Inglaterra: Phaidon Press
- (2001). *A History of the Bible*. Nueva York, EE. UU: Phaidon Press Limited
- Dejo SJ, J., Mujica, R. y Wuffarden, L.E. (Eds.) (2018). *San Pedro de Lima*. Lima, Perú: Fondo Editorial del BCP.
- Dejo SJ, J. (2018a). Contemplar y simbolizar en la misión: unión con Dios e identidad jesuita en los Andes (siglos XVI y XVII). *Silex*, 8(2), pp. 43-71.

- (2018b). “La misión jesuita en el Perú (S. XVI-XVIII)”. En: Dejo SJ, J; Mujica, R. y Wuffarden L. E. (Eds.), *San Pedro de Lima*. Lima, Perú: Fondo Editorial del BCP.
- Denoël, C. y Doyle, K. (2018). *Medieval Illumination: Manuscript Art in England and France 700–1200*. Londres, Inglaterra: British Library Medieval Guides.
- Fabre, P. A. (1992). *Ignace de Loyola le lieu de l’image: le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle*. Paris, Francia: EHESS.
- Fleming, A. C. (2014). “Combining & Creating a Singular Vita of Ignatius of Loyola”. En: Dressen, A. y Gramatzki, S. (Eds.), *Privater Buchbesitz in der Renaissance: Bild, Schrift und Layout*. *kunsttexte.de*, (3).
- Fois SJ, M. (2001). “Aquaviva, Claudio, Quinto General”. En: O’Neill SJ, C. E. y Domínguez SJ, J.M. (Ed.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* (Vol. II). Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
- Galle, T. (1610) (ilustrador). *Vita Sancti Patri Ignatii Loyolae, Religionis Societatis Iesu Fundatoris*. Texto de Ribadeneira, SJ., P. Antwerp: Ioannem Gallaeum.
- Hyland, S. (2003). *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.* Ann Arbor, EE. UU: University of Michigan Press.
- Lécrivain, P. (2011). “Les missions de l’internationalérieur, un ministère privilégié de la Compagnie de Jésus, sous Ignace de Loyola et Claudio Aquaviva”. *Studia Missionalia*, 60, pp. 195-214.
- McKendrick, S. y Doyle, K. (2016). *The Art of the Bible: Illuminated Manuscripts from the Medieval World*. Londres, Inglaterra: Thames & Hudson.
- Melion, W. S. (2012a). “Parabolic Analogy and Spiritual Discernment in Jerónimo Nadal’s Adnotationes et Meditationes in Evangelia of 1595”. En: L.S. Harald Hendrix y T.M. Richardson (Eds.), *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature*, (pp. 299–338). Leiden: Brill.
- (2012b). “In sensus cadentem imaginem: Varieties of the Spiritual Image in Theodore Galle’s Life of Blessed Father Ignatius of Loyola of 1610”. En: W. de Boer y C. Göttler (Eds.), *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, (pp. 63-107). Leiden: Brill.
- Melquíades, A. M. (1975). *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, España: Fundación Universitaria Española.
- Mesa, J. y Gisbert, T. (1982). *Historia de la pintura cuzqueña* (Vol. I). Lima, Perú: Fundación N. Wiese.
- Mujica, R. (2005). “El ‘Niño Jesús Inca’ y los jesuitas en el Cusco virreinal”. En: López, R. (Ed.), *Perú: indígena y virreinal* (pp. 102-106). Barcelona y Madrid, España: Museu Nacional d’Art de Catalunya/Ministerio de Cultura.

- (2021). “Vergüenza de españoles”: el indio milagroso o el inca redentor del padre Altamirano, SJ”. En: Altamirano SJ, D. (Ed.), *Una Crónica jesuita olvidada. Historia de la Provincia jesuita del Perú*. Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM).
- O’Malley SJ, J. W. (1993). *The First Jesuits*. Cambridge, EE. UU: Harvard University Press.
- (Ed.). (2008). *Constructing a Saint through Images: The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*. Philadelphia, EE. UU: Saint Joseph’s University Press.
- Orth., M. D. (2015). *Renaissance Manuscripts: The Sixteenth Century* (Vol. III). En: C. Heck y S. Hindman (Eds.), *A Survey of Manuscripts illuminated in France*. Londres, Inglaterra y Turnohut, Bélgica: Harvey Miller-Brepols.
- Platovnjak, I. (2018). “The importance of imagination in ignatian spirituality”. *Bogoslovska smotra*, 88(4), pp. 1035-1055.
- Regalado de Hurtado, L. (1996) [1993]. *Sucesión Incaica. Aproximación al Mando y Poder entre los Incas a partir de la Crónica de Betanzos (2da edición)*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rodríguez G. de Ceballos SJ, A. (1994). “El ciclo de la vida de San Ignacio de Loyola pintado por Cristóbal de Villalpando en Tepozotlán. Precisiones iconográficas”. *Ars Longa*, 5, pp. 53-60.
- Salviucci, L. (2004). *L’Imago primi saeculi (1640) e il significato dell’immagine allegorica nella Compagnia di Gesù: genesi e fortuna del libro*. Roma, Italia: Pontificia Università Gregoriana.
- Steeves SJ, N. (2016). *Grâce à l’imagination. Intégrer l’imagination en théologie fondamentale*. Paris, Francia: Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei ».
- Valdivieso, E. (2000). “Una serie pictórica de la vida de San Ignacio de Loyola por Juan de Espinal”. *Laboratorio de Arte. Revista del Departamento de Historia del Arte*, 13, pp. 391-402.
- Vargas Ugarte SJ, R. (1963). *Los jesuitas del Perú y el arte*. Lima, Perú: Arzobispado de Lima.
- Zuidema, R. (1980). “El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica”. En: Mayer, E. y Bolton, R. (Eds.), *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1995) [1964]. *El Sistema de Ceques del Cuzco*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.