

Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII)*

*Antonio Ruiz de Montoya, Missionary and Mystic.
The varied paths of faith in the Peruvian viceroyalty (XVII century)*

Jimena Ferreiro Hormazábal**

RESUMEN

El presente estudio indaga en la historia de la religiosidad y sociabilidad del Virreinato Peruano durante la primera mitad del siglo XVII, a través de la figura del sacerdote jesuita, misionero y místico Antonio Ruiz de Montoya. Esta aproximación se efectuará a través del uso de un modelo analítico configurado a partir de dos ejes paralelos: el desarrollo de la formación de su vocación y la conformación de su imaginario religioso observable en su faceta de místico, y la practicidad de su fe observada en el desarrollo de su vocación misional en la evangelización de los guaraníes.

Palabras clave

Religiosidad colonial, mística, imaginario religioso.

ABSTRACT

The present study explores the history of religion and sociability of the Viceroyalty of Peru during the first half of the seventeenth century, through the figure of the Jesuit priest, missionary and mystic Antonio Ruiz de Montoya. This approach was carried out using an analytical model configured as two parallel shafts: the development of his vocation and training of the shaping of their religious imagery in his aspect of observable mystic; and the practice of their faith observed in the development of their missionary vocation in the evangelization of Guarani.

Key words

Colonial religiosity, mysticism, religious imager.

Recibido: diciembre de 2008
Aceptado: mayo de 2009

* Resultado del Proyecto FONDECYT N° 1030020.

** Universidad de Valparaíso. Correo electrónico: jife1956@yahoo.es

Introducción. Religiosidad y sociabilidad en Lima Colonial

La historia de la religiosidad occidental moderna está repleta de senderos un tanto difíciles de penetrar, sobre todo si se pretende estudiar la evolución y el desarrollo de la Iglesia Católica en territorios americanos durante el período colonial hispano. Más allá de conocer el proceso mediante el cual fue implantada la estructura eclesiástica católica –tema que la propia historia eclesiástica tradicional ha documentado con solidez–, un reto peculiar sería indagar en la profundidad de los antecedentes ya conocidos.

Gran parte de la gama de acontecimientos que hicieron posible la implantación de los soportes ideológicos de la sociedad colonial, así como las consecuencias que estas acciones tuvieron para sus protagonistas y para el resto de la comunidad, tuvieron su origen en las relaciones políticas, económicas y sociales que se desarrollaron en este gran espacio colonial, pues las cuotas de poder local adscritas a la administración monárquica, y la administración eclesiástica, debían defender con ahínco la ideología monárquico-providencialista (Lazo 2004).

El impacto que tuvieron en la sociedad limeña los fenómenos de orden espiritual y religioso fue gravitante, pues estaban en primera línea en el imaginario¹ y en el sentido común que rigió la concepción política y los modos de sociabilidad del mundo colonial, al albergar creencias reforzadas desde la estructura eclesiástica oficial (esto es, la profunda religiosidad católica hispana y el convencimiento de la existencia del mal), y también –sobre todo en estratos mestizos y nativos– creencias propiamente indígenas, fuertemente rebatidas

¹ Se entenderá por imaginario, el trayecto en que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, las representaciones se explican por los acomodamientos anteriores del sujeto al medio objetivo (Durand 2004: 44). En términos muy sencillos, es una forma de representación mediante la cual un sujeto (individual o colectivo), aprehende la realidad y la significa para comprender y vivir de acuerdo con esto.

por la aplicación de todos los procesos de extirpación de idolatrías.

Perú colonial, en siglo XVII, albergó un ambiente de profunda espiritualidad, “hombres que levitaban, que bebían de los pechos de la Virgen y que se autoflagelaban” (Coello 2002: 7). Curiosamente la mayoría de los estudios al respecto centra su atención, como bien menciona Alexandre Coello, en las demostraciones de fe femeninas, detallando las peculiaridades de estas manifestaciones, y el contexto de sus emergencias, pero no logran aprehender la profunda espiritualidad masculina que acompañó a sus protagonistas (Coello 2002: 6)².

Lo paradójico de la sociedad virreinal peruana, es que a pesar de la carga religiosa dogmática que se inculcaba a través de la enseñanza del catecismo cristiano, explicado especialmente a los indígenas, pero también a los hispanos, no se logró que los sujetos en América vivieran una religiosidad absolutamente ortodoxa; las prácticas devocionales incluso en Europa se fueron modificando, producto de ideas y prácticas como la “misión”, el “culto a los santos”, etc., que al intensificarse dieron forma a las devociones barrocas.

Estas tierras vieron como resultado de la política de evangelización el nacimiento de sujetos especialmente fervorosos. Esta característica surgió, en parte, por su contexto histórico y espacial, que resultó ideal en la promoción de la potenciación de una configuración de imaginarios fecundos, pues, más allá de expandir el cristianismo, en éste se exaltaba el dogma a través de formas retóricas (el sermón) y visuales (obras de arte y arquitectura).

En suma, los rasgos de religiosidad se volvieron para efectos de prédica extremadamente demostrativos; la devoción nacida en estos rincones del mundo, al amparo de la predicación

² En esta línea precisamente se encuentra la propuesta de Patricia Martínez i Álvarez. En ella no se hace referencia a la simultaneidad en que vivían también experiencias devotas, varones limeños, aun amparados dentro de una orden misional.

por la imagen y por el desarrollo del arte barroco (Estenssoro 2003: 291-297), incitó a los fieles a vivir su devoción imitando a los ejemplos de santidad públicos y visibles; esta forma de educación también fue mezclando las prácticas religiosas contemplativas, corrientes conocidas por la tradición cristiana hispana.

Este universo lleno de creencias es el que amparó movimientos basados en la fe absoluta, ya sea en la Divinidad (como iluminados, beatas y místicos [Martínez i Álvarez 2002: 27]) o en el Demonio (hechicería [Mannarelli 1998: 21,23 y 29])³, en pleno proceso de cambio en la concepción moderna del mundo, acontecimiento al que también las colonias americanas estarían afectas.

Si bien es cierto las experiencias devocionales masculinas son más bien escasas en comparación con los casos femeninos, también merecen ser rescatados y enmarcados dentro del rango de estudio de la "fenomenología de la fe", más aun cuando estos sujetos contribuyeron con sus acciones a forjar parte importante de la historia colonial de Virreinato Peruano.

Precisamente en estas líneas, que caracterizan la espiritualidad⁴ y experiencia personal, se encuentra la mística de los escritos de Antonio Ruiz de Montoya, quien junto a otros jesuitas lograron conformar una línea de devoción personal dentro de la línea ortodoxa cristiana. Es por eso que en el presente artículo

³ María Emma Mannarelli (1998), en su libro *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, se refiere a la creación del estereotipo de bruja en el Perú del siglo XVII, como una "imagen heredada", pero que sin embargo, pasa a formar parte de un conjunto de prácticas identitarias dentro de la sociedad virreinal, correspondiente generalmente a clases urbanas bajas.

⁴ Espiritualidad se entenderá como una "unidad dinámica del contenido de una fe y el modo en que ésta es vivida por hombres históricamente determinados", pues "junto a la espiritualidad explícita de los clérigos y de los religiosos, expresada a través de sus escritos, existe [...] otra que, si bien ha dejado pocas huellas en los textos, manifiesta su realidad a través de otros modos de expresión: gestos, cantos, representaciones iconográficas, etc." (Vauchez 2001: 10).

se estudiará la vida de este sacerdote, para visualizar a través del estudio el desarrollo de la religiosidad masculina en el Virreinato Peruano durante el siglo XVII.

Antonio Ruiz de Montoya: Aventurero secular, religioso, místico contemplativo y ferviente misionero evangelizador de indígenas

"Antonio Ruiz de Montoya nació en Lima el 13 junio de 1585. Fue hijo natural de don Cristóbal Ruiz de Montoya, originario de Sevilla [...]. El nombre de su madre era Ana Vargas" (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XIX).

Como es posible de apreciar, el origen de Antonio Ruiz de Montoya es representativo de muchos nacidos en Lima del siglo XVII: los criollos denominados "hijos naturales", situación generada por múltiples factores, como por ejemplo la lejanía de la metrópolis central o el cumplimiento de responsabilidades políticas que impedían la formalización de compromisos⁵.

Según el biógrafo de Antonio Ruiz de Montoya Francisco Jarque (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991), el pequeño desde sus primeros años manifestara condiciones espirituales, pero al quedar huérfano a temprana edad, a cargo de tutores, esta faceta no fue suficientemente observada. A pesar de ello, esta situación no impidió que el niño recibiera una buena educación, con énfasis en el aspecto espiritual, lo que influyó fuertemente en la formación de su imaginario religioso. *"Fue alumno, por decisión de su padre, del Real Colegio de San Martín, el más antiguo de la ciudad, que habían fundado los jesuitas"* (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XX, XXI).

Su formación espiritual sin embargo, al entrar en la mocedad, pronto pareció desvanecerse, y su espiritualidad deteriorase, a tal punto que abandonó los estudios para llevar una vida

⁵ El nacimiento de "hijos naturales" (categoría hispana) de españoles fue muy común; por ese motivo en la ciudad de Lima prontamente debieron efectuarse acciones para acoger a niños, sobre todo mestizos y mulatos.

desenfrenada y derrochadora, que incluso lo llevó a vivir situaciones peligrosas.

Este mal camino fue revertido, según Francisco Jarque (biógrafo de Ruiz de Montoya), principalmente por el temor al maltrato físico y a la perdición eterna; luego de sufrir experiencias traumáticas, entre ellas asaltos, agresiones y la muerte de un amigo, el joven comenzó a recapacitar y a encauzar su rumbo; planificó ausentarse y viajar a Chile, pero el proyecto no es concretado (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991]). También ideó un viaje a Panamá, pero ante el miedo de posibles accidentes decidió confesarse y acudió a un Padre de la Compañía de Jesús, conocido por él en la niñez. Para sorpresa suya, éste no lo absolvió, dada la gravedad de sus fechorías, actitud que motivó un espíritu de rebeldía en el joven, pero que al mismo tiempo encendió su deseo de concretar su objetivo. Finalmente, y luego de varios intentos, encontró al Padre Domínguez, quien lo confesó de toda su vida y lo absolvió. Al parecer, desde ese momento Antonio retoma su lado espiritual y se transforma en devoto de la Virgen y del Rosario; comienza una vida de castidad y penitencias a los diecinueve años.

Luego de esta ausencia, Antonio retomó sus estudios y siguió los consejos de su confesor: En una celda del Colegio de San Pablo, de la Compañía de Jesús, inició los Ejercicios Espirituales; al parecer, ellos habrían gatillado en él la aparición de gracias místicas, las que lo guiarían desde el camino de entrada a la Compañía. Posteriormente entró al noviciado y manifestó su deseo de seguir su vocación misional en la Provincia de Paraguay (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XIV, XXXVII).

Como es posible apreciar, luego de algunos años de ceguera espiritual, el dinamismo de la Compañía de Jesús estremeció e influenció de manera incalculable la vida a Antonio Ruiz de Montoya: la visión misional de esta institución estaba impregnada por evangelizar a través del modelo militar de "avance", lo que evidenciaba una política misionera pragmática, precisamente lo que muchas almas espirituales buscaban.

No debe olvidarse, además, que este pragmatismo fue parte de las estrategias políticas seguidas por la ideología monárquico-providencialista, sobre todo para resguardar las fronteras conflictivas del imperio.

Precisamente en esos lugares remotos, en donde la jerarquía católica no podía introducirse a cabalidad, los "soldados de Cristo" garantizaron durante el siglo XVII el resguardo de los intereses de la corona hispana. Al respecto, Maxime Haubert indica lo siguiente:

"En efecto, la actividad misionera de los jesuitas entre los guaraníes se llevó a cabo en una región que revestía una importancia considerable tanto para la defensa del camino a Potosí y al Perú como para la mera supervivencia de los establecimientos españoles en el Río de La Plata. Además, estaba poblada por cientos de miles de indios guaraníes, un pueblo de agricultores codiciados como mano de obra por los colonos de ambos imperios. Ahora bien, a principios del siglo XVII ninguno de ellos había podido establecer su dominio en esta extensa región por la debilidad de sus fuerzas y por la tenaz resistencia presentada por las tribus guaraníes. Habiendo fracasado los medios militares, el único recurso factible para someter a los indios pareció ser la evangelización. La cruz sustituyó a la espada, la conquista espiritual a la temporal, para realizar la cual los jesuitas parecían ser los misioneros idóneos" (Haubert 1992: 63).

Los jesuitas acogieron entre sus filas a muchos jóvenes resueltos a ser parte del proceso de conquista evangélico católico; ellos deben de haberse sentido atraídos al observar esta orden cristiana, por su "dinamismo, a su audacia por conquistar almas y conciencias, caminando por territorios inhóspitos y muchas veces hostiles, y sobre la base de una espiritualidad propia, pujante, militante" (Valenzuela, 1995: 161). Justamente en ese escenario y en ese papel, actuó Antonio Ruiz de Montoya.

Esta labor fue primordial en la actividad evangélica colonial del virreinato, tal como observa David Rodríguez:

“El éxito [y eficacia] de la labor evangelizadora desempeñada por los jesuitas [...] debe ser entendida, en la medida que consideremos no sólo la particularidad de los métodos que fueron innovados o perfeccionados por los miembros de esta Orden, sino también en el apoyo que recibieron por parte de la administración colonial para la consecución de sus fines, ya que estos propósitos formaban parte del proceso de dominación político ideológica de la población, que la Corona deseaba conseguir a su favor” (Rodríguez 2005: 1).

Fue sin lugar a dudas este interés por llevar adelante la labor misional lo que animó a Antonio Ruiz de Montoya a ingresar a las filas de la Orden.

La labor que durante años él realizó, desde su ordenación en 1612, estuvo marcada por una característica especial que lo acompañó a lo largo de toda su carrera sacerdotal: la inclinación natural a la contemplación y a la recepción de la Gracia Divina.

Durante gran parte de su vida este siervo de Dios debió cultivar día a día su espiritualidad gracias al rigor ignaciano; sin embargo, respondiendo al contexto en el cual vivía, sintió temor a la mística, pues, como menciona José Luis Rouillon Arróspide, “la prevención contra las Gracias Extraordinarias era grande en esa época, sobre todo a partir de la justificada persecución de grupos de iluminados y beatas ilusas por la Inquisición en España” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XXXVIII).

Un punto interesante es el modo en que Antonio Ruiz de Montoya practica y vivencia sus dones: la autorrelegación es un acto que lo enmarca dentro de la línea de “santidad real”, marcada por la búsqueda de la Divinidad en un alejamiento, práctica social reconocible también en la vida de otros personajes que viven estas experiencias devocionales, como Santa Rosa de Lima. La otra variante respecto a este tipo de vivencias en la sociedad limeña virreinal es la “santidad buscada” (Millar 2003: 256), de la cual se hacía gala, por lo que en algunos casos sirvió para estar en el tapete de la contingencia e incluso subir en la escala

social o para posesionarse como una persona verdaderamente perteneciente a la línea de santidad, como pudo ser el caso de Úrsula de Jesús o el caso de Luisa de Melgarejo⁶.

Además, este ocultamiento deja en evidencia el correcto funcionamiento que tuvieron en la época los mecanismos reguladores con que contaba la sociedad virreinal, para producir efectos en el moldeamiento de la memoria y de la imaginación personal.

Dos soportes de ese mecanismo, la Inquisición, a nivel colectivo, y la confesión a nivel personal, fueron dos instrumentos utilizados por la Iglesia Católica para efectuar de manera eficiente el ejercicio del control pastoral entre sus feligreses. A partir de esos hechos, se puede apreciar cómo los sujetos forjaron en estas condiciones modos de encauzar sus manifestaciones de religiosidad y fe en medio de la aplicación de este control⁷.

El trabajo misional y aporte al reconocimiento de la lengua guaraní

En la Ciudad de los Reyes, el día 11 de abril de 1652, falleció el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya, inmediatamente después de recibir la extremaunción de manos de su discípulo y hermano jesuita Francisco del Castillo. Una de las comunidades que más debió haber sentido su pérdida fue la de los indios guaraníes de la Reducción de Loreto⁸, pues en medio de esos feligreses este sacerdote llevó a cabo buena parte de su obra misional.

Precisamente como reconocimiento a la huella que dejó en los indígenas pertenecientes a

⁶ Ambos casos corresponden a mujeres reconocidas como beatas por la sociedad limeña, sin embargo, no fueron reconocidas así por la Inquisición. Respecto del caso de Luisa de Melgarejo, ver (Millar 2003).

⁷ El control pastoral es entendido aquí como aquella forma especial de ejercer gobernabilidad (Foucault, 1991: 49), bajo el patrocinio de creencias religiosas, que opera dentro de la comunidad al amparo de “pastores” encargados de vigilar el pensamiento de los fieles con el fin de mantener a salvo sus almas y con ello a la comunidad (Foucault 1989: 36).

⁸ Actualmente Misiones, República Argentina.

esos parajes, ellos mismos reclamaron los restos del misionero para llevarlo finalmente rumbo a sus tierras. Allí descansó finalmente, en tumba desconocida, su cuerpo. Dos de sus huesos fueron dejados en la Ciudad de Lima, como reliquias sagradas. “Ni muerto dejó de viajar este misionero incansable, hasta perderse en la selva, que borró años después los vestigios de esa gran obra misionera” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: LXI)⁹.

Este relato acerca de un triste momento de la historia colonial del Perú virreinal describe el instante mismo en que la muerte arrebató al cuerpo el último hálito de vida de uno de los referentes espirituales más reconocidos en aquella época. Si bien es cierto la muerte forma parte de la naturaleza de la vida humana y por tanto una narración más respecto a ella no reviste ninguna importancia, el individuo que en el relato abandona este mundo no pasó inadvertido por la sociedad de su época, e incluso desde la actualidad se reconoce la importancia de la labor realizada por él en tierras americanas.

El reclamo de una comunidad indígena respecto a un cuerpo que ya no puede acompañarles en la búsqueda y en el ejercicio de la correcta fe da cuenta del profundo respeto que este sacerdote ganó en las comunidades en que llevó a cabo su labor misional.

Por último, uno de los elementos que más llama la atención de este suceso es el requisamiento de dos de los huesos de este hombre, por parte de la Iglesia Católica limeña. Esto pone en evidencia que la creencia respecto a la posibilidad de que seres humanos, corpóreos y corruptos en cuanto a su condición material, fuesen capaces en esta vida, de aprehender en sí fragmentos de la Divinidad, probadas a través de manifestaciones de tipo místicas, era más que un sentir popular; la Iglesia misma era la que medía a través de sus mecanismos de control (especialmente la Inquisición) la legitimidad de la santidad, y si así era

probado, entonces se reforzaba la condición de santidad (o de herejía) abiertamente en la comunidad.

Al ser los místicos y fieles “*con olor a santidad*”, vencidos por la muerte y marcar con ello el fin de su camino terrenal, al parecer el reconocimiento del simbolismo divino residente en ellos seguía siendo mantenido por la comunidad, lo que en algunos casos fue reforzado desde la jerarquía eclesiástica. Ello se evidencia en la difusión de la obra espiritual del individuo, lo que se manifestó, por ejemplo, en el caso de Antonio Ruiz de Montoya en el estatus que recibieron los huesos mencionados en el relato.

La aplicación de directrices propias del proceso de formación de un sacerdote jesuita, como la práctica de los ejercicios espirituales, dio a los miembros de esta orden un elemento adicional para comprender desde dónde y cómo funcionó el manejo de su imaginario, pues su finalidad era la autodominación de las potencias intelectivas del alma con el fin de manejar la memoria, el entendimiento y la voluntad para lograr percibir aunque sea un reflejo de la Divinidad.

En realidad, el retraimiento del místico respecto a su activa vida espiritual y la interiorización de sus experiencias ha llevado a su descripción como “contemplativo en acción” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XL). Justamente ese encauzamiento de la espiritualidad del sacerdote refleja la eficacia del método ignaciano para reemplazar el “buscarse a sí mismo” por un “buscar afuera” [...] transformando la oración en obediencia [...]. La institución misma capta el lenguaje del deseo (la oración) para convertirlo en prácticas sociales (una expansión de la Compañía) [...], se instala en el lugar del Otro (Dios). Por lo tanto, obliga a “salir” a los sujetos de la interioridad (indeterminada) que simboliza su deseo para enviarlos a sus propios trabajos (determinados) (Certeau 1993: 305).

La búsqueda de cumplir con este trabajo “determinado” permitió que la búsqueda de Antonio tomase rumbos mucho más allá de

⁹ En la introducción, José Luis Rouillon entrega la biografía y los antecedentes de la muerte del autor del Sílex.

la ciudad de Lima. Su condición de hombre espiritual activo dentro de la Compañía de Jesús le permitió ser protagonista de uno de los hitos evangelizadores más rememorados en la historia de la conquista espiritual de los pueblos americanos: él fue uno de los primeros misioneros que se adentró en la formación de reducciones de indios en la región de la Guaira, odisea que por lo demás él mismo relató en su obra “Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Compañía de Jesús, en Provincias de Paraguay, Paraná Uruguay y Tapé” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991)¹⁰.

Uno de los hitos más importantes de la historia de las reducciones en Paraguay dice relación con la defensa que hizo de los indígenas frente a la acción de los bandeirantes, llegando incluso a defender las reducciones ante el Rey Felipe IV en 1637 (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XLV).

Resulta ser que los indígenas guaraníes, a los cuales llevó la fe cristiana Antonio Ruiz de Montoya, vivían en medio de uno de los territorios más difíciles de conquistar desde el punto de vista físico. Además, justamente estas tierras eran las que conformaban la frontera entre el Imperio Hispano y los dominios de la Corona de Portugal. Estos límites durante finales del siglo XVI y principios del XVII no estaban físicamente delimitados, y el dominio de ellas quedó ligado a los procesos de poblamiento.

Al avanzar el siglo XVII, la influencia de los portugueses en la región se fue acrecentando, y uno de sus objetivos principales fue precisamente hallar mano de obra esclava. Estos sujetos, llamados bandeirantes, arrasaban con los guaraníes, sin respetar fronteras políticas o ideológicas, razón por la que irrumpieron sin piedad en las reducciones jesuitas. “Las misiones del Guaira se encontraban demasiado cerca de la ciudad de San Pablo, que ya por esas fechas estaba en plena fase de expansión. Las *bandeiras* paulistas, es decir las expediciones armadas tierra adentro en

busca de mano de obra esclava, asolaban las reducciones” (Haubert 1992: 64).

Al respecto, el historiador Michael Müller narra lo siguiente: “En 1608 se fundó la provincia del Paraguay, dependiente de la del Perú hasta el fin del siglo XVII. En el año siguiente, 1609, se fundó la primera misión al norte de Iguazú, y en 1615 existían ya ocho reducciones de indígenas con misioneros permanentes. En 1767 había treinta reducciones con 115.000 guaraníes. Se localizaron en la zona extensísima entre los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay (Müller 2007: 95).

El asentamiento de las “Reducciones” jesuitas, amparado por la Corona hispana, dejaba ver claramente que la zona de influencia comercial (rutas a través de los ríos Paraguay y Paraná junto a la desembocadura del estuario del Río de la Plata) era velada para beneficio de la salida de las riquezas de los Andes. Los guaraníes cristianizados fueron esenciales para contener en una primera instancia los intereses de Portugal (Haubert 1992: 63).

En ese contexto, los jesuitas actuaron en defensa de sus reducciones: Antonio Ruiz de Montoya guió a miles de indígenas desde el centro de la Guaira hasta un territorio ubicado mucho más al sur, hoy conocido como Misiones, en la República de Argentina. Este épico desplazamiento con miles de indígenas (cerca de doce mil) dejó en evidencia el cuidado esmerado que puso este jesuita en su misión evangélica, pues veló con ahínco la formación espiritual y el bienestar material de los indígenas que estuvieron bajo su cuidado (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: XLVI).

Imaginario religioso: Antonio Ruiz de Montoya en su faceta de místico

Mirado desde la actualidad, no deja de llamar la atención la abnegada figura de este sacerdote jesuita, Antonio Ruiz de Montoya, de quien hemos recibido un recuerdo ordenado y enfocado a recordar la figura del hombre práctico, encargado de evangelizar bajo parámetros modernos a las reducciones de indígenas guaraníes, con el firme objetivo

¹⁰ Imprenta Real, Madrid, 1639.

de sacarlos de las cadenas y a la ceguera de la gentilidad impuesta por el desconocimiento de la correcta adoración. Dura lucha llevada a cabo por este sacerdote cuyo único fin consistió en salvar sus almas y educarlos. Ideal típicamente jesuita.

En esta línea se inscribe el reconocimiento de la practicidad de su fe, verificable en las obras que emprendió, siempre con el firme propósito de mantener los lazos entre su religión, su actividad misional y su vida. En esa dirección se reconoce desde el presente la completa obra lingüística llevada a cabo por este sacerdote, que posibilitó el rescate de parte de la cultura indígena, en medio del proceso de sincretismo y aculturación del cual él mismo era responsable. En honor a esa actividad y a sus valores profundamente humanos y religiosos, es que incluso una universidad actualmente en Lima lleva su nombre¹¹.

Existe, sin embargo, un legado dejado por Antonio Ruiz de Montoya, que va más allá de los antecedentes anteriormente señalados; está escrito con amor y devoción profunda, lo que da cuenta de la naturaleza misma presente en la fuerza que impulsaba a su autor. Este legado es nada más y nada menos que un tratado de mística, escrito aparentemente con el fin de ayudar a un discípulo y hermano jesuita a encontrar la dulzura de los caminos de la Gracia, esa que posibilitó el surgimiento de la "ciencia de los santos" tan reconocida y vigilada en su momento, tan olvidada y apartada por la espiritualidad actual.

Este verdadero "manual" de la ciencia mística colonial, llamado "Sílex del Divino Amor y Rapto del Ánima en el Conocimiento de la Primera Causa", redactado aproximadamente en 1650, se origina cuando Francisco del Castillo, el discípulo y amigo de Antonio, le pide a éste consejos por escrito para encontrar

correctamente los caminos conducentes a la experiencia mística (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: LIII).

Este debe ser el inicio que posibilitó la creación de esta obra mística colonial, y gracias a ella los investigadores de hoy tienen ante sus ojos una verdadera fracción del pensamiento religioso del virreinato peruano; junto a esta obra, aparecen los antecedentes que posibilitaron su creación, y también su posterior relegamiento en los archivos de la autoridad, delimitándose con este caso un verdadero "cuadro" a través del cual es posible "mirar" la espiritualidad limeña y, junto a ello, parte del funcionamiento social, político y religioso del siglo XVI. Precisamente, dentro de las formas de relacionarse, los varones devotos ingresaron a las órdenes religiosas, a fin de llevar sus vidas en conformidad con los preceptos emanados de la Iglesia Católica.

Guía para iniciados: mística colonial v/s control pastoral

Al analizar el proceso de escritura del Sílex se puede establecer que a esas alturas de su vida él ya tenía la convicción profunda de la veracidad de sus experiencias, así como también ya debía de disfrutar del goce que estos fenómenos divinos causaban a su alma. En este escrito, Antonio plasmó todos los elementos que a lo largo de su vida fue madurando, y se observa en el modo de redacción, la importancia que tuvo para él legar este cúmulo de consejos a quien emprendía estos mismos derroteros de fe.

La persistencia del Sílex respecto a la posibilidad de llegar a un estado contemplativo veraz, a través de la práctica de los pasos que aquí se aconsejan, da a los escritos del místico un horizonte similar al entregado por Teresa de Ávila, tanto en su "Libro de la Vida" como en "Moradas".

La prosa del místico limeño es en apariencia bastante prístina, pero en medio de esta narración de consejos directos se descubre un universo de metáforas, esto con el fin de que el receptor de sus escritos pueda captar mejor

¹¹ Entre los ideales que esta universidad promueve se encuentran el difundir la fe y la justicia dentro de la sociedad. Información disponible en la actualidad, en el sitio electrónico de esta casa de estudios jesuita. <http://www.uarm.edu.pe/institutos/>

el sentido de aquello que él intenta explicar; incluso, para explicar la Presencia Divina en este mundo narró lo siguiente:

“Está en todo lo criado, que cuenta los granitos de la tierra, las gotitas de la mar y los ríos, los animales, los pelos que los cubren [...]; que movimientos hacen o han de hacer las hojas [...] Y no hay cosa por mínima que sea a que no esté tan presente como a la mayor y más visible”

(Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 13).

De hecho, el mismo nombre de su tratado de mística, “El Sílex”, es una metáfora que refleja además el amor y el grado de observación de la naturaleza que poseía este hombre.

Esta característica le permitió usar el lenguaje de manera tal que en su escritura, llena de juegos de presunciones, basados en datos recogidos de sus estudios respecto al funcionamiento mismo del mundo, nutrió su profunda espiritualidad a través del encuentro de rasgos de la Divinidad en todas las cosas atribuidas a Su creación. Esta “Gracia”, más que por discurso se entiende por Contemplación, he aquí la riqueza del “Sílex”:

“Mineral de infinito amor, a cuyos resplandores quedarán ciegos los más encumbrados serafines”

(Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 11-12).

El tratado, al presentarse como una guía, quizás responda al continuo afán pedagógico que caracterizó la vida del sacerdote, esta característica típica del método místico moderno (el interés por explicar lo inexplicable), se refuerza con la presencia paradójica en su estilo, de significados encriptados, que insisten en entregar aquello que la misma palabra no puede contener. Este punto reconoce la técnica discursiva que, al amparo de los giros del significado de los enunciados, se reconoce ella misma como escritura mística (Certeau 1993: 194).

Al escribir “a cuyos resplandores quedarán ciegos los más encumbrados querubines”, el místico al confecciona su discurso en base a “un acto

presente de la palabra para fundamentar una historicidad de la experiencia”, pues establece una historicidad de la experiencia y un presente en el acto escritural mismo, y desde allí la autoridad de la propia palabra establece la relación de temporalidad al emplear el verbo en una acción futura. Respecto al uso de paradojas, también se encuentran presentes en el tratado; Antonio Ruiz escribió:

“El entendimiento no debe hallar “Nada” porque en la “Nada” se encuentra Dios”
(Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 137).

Y para explicar la importancia de rastrear a Dios para llegar a ser un místico, y el proceder que se debe seguir en este camino de búsqueda de la Divinidad:

“Desnudo aun de sí mismo, se arroja a lo más denso de la tenebrosa calígene. Allí se desprende de sí y queda ignorante”
(Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 5).

Queda establecido aquí otro lugar común de la mística moderna: el reconocimiento de la carencia de cosas verdaderamente significativas en este mundo, y la necesidad por avanzar hacia la dimensión desconocida de este conocimiento, que finalmente para las potencias intelectivas del alma se transforma en una oscuridad y carencia de entendimiento.

El lenguaje de los místicos se hermana entonces por esta incesante búsqueda de expresar lo inexpresable, a través de juegos del lenguaje que finalmente no pueden conseguir el objetivo esperado. Por ejemplo, la recurrencia de informar respecto de la ignorancia en que queda el alma del místico es un lugar común. Así como este argumento se encuentra en los escritos de Antonio Ruiz de Montoya, también está presente en Juan de la Cruz, quien probablemente es parte de las influencias literarias del primero:

“Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.
Yo no supe dónde entraba,
pero cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,

grandes cosas entendí,
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo”
(de la Cruz 1970: 53).

Esta misma imposibilidad del entendimiento humano, por ende de la palabra hablada y escrita, y de la memoria para reconocer lugares comunes en estas experiencias con el objetivo de orientar al sujeto en este camino desconocido, el sendero místico, también son reconocibles en la temática del tratado de Ruiz de Montoya; el uso del lenguaje, la añoranza por encontrar aquello que no está presente en este mundo, su mirada constante hacia la perfección del estado contemplativo, y, por sobre todo, el reconocimiento del “yo” como una individualidad posible de alcanzar la salvación del alma mediante el trabajo personal de la meditación y la contemplación final hacen de este hombre un auténtico exponente de la práctica de la mística moderna colonial, pues los elementos anteriormente expuestos se reconocen como prácticas comunes halladas en los escritos de los místicos modernos.

Experiencia Mística y facultades del Alma: memoria, entendimiento y voluntad

Otra línea analítica de observación en la experiencia mística de Antonio Ruiz de Montoya tiene que ver con el modo en que, a través de su tratado de mística, él da cuenta de su comprensión de la importancia y funcionamiento de las “Potencias del Alma”, que reflejan para él la presencia de la Omnipotencia divina en la naturaleza humana (Ruiz de Montolla [Rouillon], 1991: 24). Ese es un punto central del ordenamiento de su propio imaginario.

En primer lugar, en el Sílex se definen las Facultades del Alma a partir de la descripción del cuerpo humano: El cuerpo contiene sentidos internos; de ellos se desprende la imaginación y la memoria, que son denominadas como “vidriera que contiene el alma” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 26).

Luego, se describe el *Ánima* como la razón de que el ser humano sea racional, es “la cual sacó Dios de sus tesoros, que es la Nada [...] Y así el alma en Gracia es como un vaso de finísimo y limpísimo cristal, donde está encerrada la inaccesible luz de Dios. Y finalmente la Gracia es la vida del alma y su privación, la muerte” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 26, 28).

Para comprender un poco mejor la naturaleza misma del alma humana, el tratado nombra las facultades y cualidades del alma, y describe sus utilidades. El siguiente recuadro detalla esta relación:

Facultades	Cualidades que se “despiertan” en el alma
Memoria	Conserva en “sí” las especies, sirve para recordar
Entendimiento	Su función es dar sentido, comprender
Voluntad	Oficio de Querer
Ingenio	Oficio de Rastrear e Investigar
Libre Albedrío	Escoger a gusto y voluntad
Razón	Distinguir lo malo de lo bueno
Mente	Saber

(Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 28).

Además de esto, en el Sílex se entrega una metáfora de las potencias del Alma al compararlas con la Trinidad, en el sentido de que cada una de ellas presenta una cualidad única, pero las tres juntas conforman la totalidad del alma humana, así, en el imaginario de Antonio Ruiz de Montoya:

Padre	Memoria
Hijo	Entendimiento
Espíritu Santo	Voluntad

(Ruiz de Montolla [Rouillon], 1991: 29,30)

Se aclara eso sí que esta relación de semejanza no es del todo perfecta, pues la creación es “vestigio y rastro de la Divinidad”,

pero “por el pecado se pierde la semejanza, no la imagen” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 30,31).

Para conseguir una correcta disposición del alma hacia la experiencia mística es necesario purificar la memoria, el entendimiento y la voluntad, con el objetivo de llegar al “Castillo de la Contemplación”. A este respecto, es preciso señalar que Ruiz de Montoya tenía claro que llegar a ese estado nunca dependía de un esfuerzo personal, sino de la bondad de la Gracia; eso concuerda con la siguiente apreciación:

“Los místicos cristianos, con algunas excepciones marginales, nunca han pretendido haber experimentado una unión con Dios, o una conversión ontológica en Dios, como consecuencia de esfuerzos humanos o como una recompensa bien ganada por los méritos de la piedad y la contemplación de un hombre. La unión no era algo que pudiera esperarse y menos aún merecerse. Era un don de gracia extraordinario// y uno sólo podía contribuir a él haciendo todo lo posible por suprimir la propia voluntad, por reducir el alma a un estado de pasividad perfecta por medio de la cual pudiera actuar Dios” (Kolakowski 1985; 103, 104).

En el proceso de purificación, la primera indicación que realiza Antonio Ruiz de Montoya se refiere a la memoria. Indica que debe darse muerte a la memoria, borrando las fantasías de las cosas corpóreas. La razón para ello resulta interesante de observar: según el Sílex, la memoria se corresponde con la colectividad, mientras que la Trascendencia, con la individualidad Divina (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 47). La unión espiritual saca al místico de su entorno, entonces el místico muere (en la sociedad terrenal), pero logra la Unión espiritual.

En resumen, el Sílex ve a la memoria como fuente de distracciones y por ello como traba en el camino para lograr la comunicación divina. Por ejemplo, se entrega como consejo el recoger la licenciosa imaginación. También Ruiz de Montoya aconseja lo siguiente:

“Examina lo que más arraigado tiene tu voluntad, porque eso es lo que la memoria ministra más frecuentemente al entendimiento y eso arrebatada toda el alma. Convendrá atajar los pasos a la memoria. Y todo lo pasado, a que no se puede dar remedio o es inútil, borraré con diligencia. A lo presente y futuro necesario dale su tiempo [...] Pon tu memoria en Dios” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 56).

Se entiende entonces que esa idea de abandono del pasado, de indiferencia a la construcción de entendimiento personal, junto a la comprensión de obediencia cristiana, reforzó la pretendida unidireccionalidad de la ortodoxia católica en el pensamiento del místico.

El místico al esperar acceder al conocimiento divino, primero debía preparar sus facultades del alma; en ese sentido, la recomendación que entrega el Sílex es “proponer a tu memoria una imagen de Dios, abstraída de materia y forma y parte y distinción de atributos”. Para llegar a ese estado de manera autónoma es indudable que debe someterse el pensamiento a una serie de ejercicios mentales; el resultado de este paso debía ser la formulación, en el entendimiento, de un concepto que posibilita instantáneamente la presencia de Dios (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 59). Con ese ejercicio, el místico lograba dos veces la muerte de la memoria:

1. Muerte violenta por la aplicación de ejercicios, en el entendimiento.
2. Muerte natural, al rendirse, por abstracción¹².

En el Sílex, este paso se describe como *mors in conspectu Domini angelorum* (muerte preciosa ante los ojos del Señor y los ángeles). Es descrita como el fundamento de la altísima contemplación por fe, y su fruto es “el olvido y aborrecimiento a cosas inútiles, o por lo menos facilidad en desecharlas” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 60, 61). En el Sílex,

¹² La definición de estas categorías está definida a partir de la observación de experiencias de místicos modernos, en especial el rigor ignaciano, para la primera, y la quietud contemplativa de Teresa de Ávila, para la segunda.

se nombran dos elementos claves para lograr el manejo del entendimiento: la meditación y la contemplación.

La meditación es una “atenta y solícita consideración o especulación de la mente que busca las propiedades y naturaleza de las cosas y acciones [...] tiene cuatro fines, el primero es el culto y honra de Dios, el segundo, excitar píos afectos en el alma, el tercero, pedir, el cuarto, perfeccionar la vida” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 66).

La contemplación “es una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardientemente. Produce una soberana exultación del entendimiento [...] *ast elevatio spiritus in Deum* (es una elevación del espíritu a Dios [Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 66-67]).

Luego de explicar estos elementos, el Sílex entrega veintiún “avisos” para dirigir el entendimiento; en el último precisamente entrega, a través de otra metáfora, la finalidad de seguir estos pasos:

“Y como el entendimiento sin voluntad es semejante a una estatua muerta [...], es necesario que circuncides tu voluntad, la abstraigas y crucifiques de todo lo que no es Dios, para que con corazón desnudo ames a Él solo” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 77).

Una vez más se aprecia cómo la renuncia al mundo es vista como la salvación; así todo lo que no está vinculado al fin divino debe ser abandonado, pues se transforma en un estorbo para amar a Dios. Al referirse al manejo de la voluntad, esta idea vuelve a aparecer, explicada nuevamente, reforzando las características de la escritura mística, en metáforas:

“La voluntad prepara, con las materias que le ofrecen la memoria y el entendimiento, los manjares para Dios. Sólo eres dueño del libre albedrío. La Gracia es la antorcha y el libre albedrío la vela. Ama solo lo mejor, vivir disforme. No la enfermedad del cuerpo sino la del alma impide la oración. La experiencia te enseña que es falsa la

paz que ofrecen los vicios. Causan además desgano. Sólo la voluntad afecta a Dios hace todo dulce. La mortificación corrige la voluntad. Mientras no acabes de morir, vivirás muriendo. Desengaña te de todo lo temporal. Usa de los novísimos. Vive no en lugar. La tibieza arrastra al mal. Abstrae tu voluntad de gustos o disgustos de fuera y aun de dentro. Hazte nada. Mantén la paz y no el deseo inquieto de virtudes. Agrada más a Dios la voluntad entregada. Más ama quien ama la voluntad del que ama. No te debe apenar que tus obligaciones te saquen de la oración” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 79).

A continuación, el Sílex va desarrollando todos los pasos que siguen en el manejo y entrega de la voluntad; posteriormente, siguiendo un modelo clásico en la tradición mística, comienza a describir los grados o “mansiones” en las que va entrando el alma del místico hasta llegar a sentir la manifestación de Dios. Ruiz de Montoya describe trece mansiones o grados de contemplación, que van desde lo oscuro (crepúsculo), lo intermedio (aurora) a lo claro (mediodía). En ese estado, “*El alma se siente ajena de sí misma*” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 224).

La línea de la mística queda clara: el desprecio de lo “visible” otorga claridad en el entendimiento de la “nada”. Entonces, desde allí, es posible ir dibujando el marco de un imaginario en el que la mirada hacia el interior, depurada de inquietudes terrenales era el ideal para elevar la propia condición humana. La dirección de los asuntos terrenales, como inquietud ajena a la gran finalidad espiritual, no tenía cabida en el místico, pues la sola experiencia divina confirmaba su relación con la Divinidad, dejando el tema del poder desde esa perspectiva en una esfera muy lejana.

Como la meta ideal de todo místico en general es encontrar la experiencia de la nada, no asombra que una de las observaciones del tratado sea la siguiente: “*Y, si esta nada llegas a conocer, serás materia aptísima para que Dios fabrique en ti un cielo que le sirva de morada eterna*” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 26).

Por otro lado, al utilizar el calificativo “contemplación”, para designar la unión mística, y al definir el camino en estados de “progreso”, este misticismo limeño se ubica en la línea de la tradición escritural de místicos como Teresa de Ávila y de Juan de la Cruz, quienes utilizan esas palabras para designar el sentido positivo de esta unión, así como también atribuyen el adjetivo “contemplativos” para referirse a los espirituales de los cuales dicen obtener enseñanza” (Certeau 1993: 114,115).

Otro punto interesante se da con respecto a la escritura y el tipo de lenguaje que utiliza este místico; en sus escritos, el autor crea juegos de lenguaje para explicar sus experiencias inexplicables: “*nada es todo lo imaginable, mientras más le buscas, más se esconde*” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 10). El uso de esta “nada” indica el lugar de aquello que no se obtiene en el presente, eso que se busca desesperadamente en un momento actual que no se revela; precisamente ello remite al constante sentimiento de pérdida que une esta escritura mística colonial con la escritura de la mística ibérica. Es esta “Nada” el elemento que ya no se presenta, por más que se intente hallarla. Con este acto propio de la escritura, el místico “recoge el desafío de lo único [...]”. La cuestión esencial se refiere a la posibilidad de oír y de hacerse oír: cuestión de la oración o de la contemplación” (Certeau, 1993: 15).

Justamente esa llegada a la contemplación es lo que inspira a Antonio en su escritura; durante los años finales de su vida terrenal intenta legar estos consejos a Francisco del Castillo, este joven compañero de Orden que más adelante se convertirá en una reconocida figura espiritual limeña, que compartirá este estatus paralelamente a Joan de Allosa al ser ambos representantes de la mística limeña del siglo XVII. Mística moderna, jesuita, masculina, mística que impulsaba a la acción, finalmente relegada a ser un borroso recuerdo en la sociedad.

El resultado de la pluma de Antonio, es decir, este tratado místico, el “*Sílex del Divino Amor*”, entra en la línea del misticismo tanto por la temática de la cual trata, por su uso del lenguaje

(performancia de las palabras) y por el modo en que se organiza su contenido: sus palabras remiten a la instancia misma del discurso, en la cual los enunciados dan la categoría de discurso místico. Estos enunciados son:

- a) El corte que sirve de condición previa al discurso y que establece un contrato con los destinatarios (un quiero inicial, respecto a la entrega, a la llegada, etc.). El lugar vacío, sin sitio, el lugar del “yo”.
- b) La representación de ese lugar por medio de una figura narrativa que enmarca el relato (la insularidad del alma, un círculo, un castillo, una isla, etc.).
- c) A partir de estos antecedentes, se esboza una “manera de caminar” de los textos místicos. Fray Antonio entrega esta estrategia de sentido místico, al deponer estos conocimientos dentro del esquema de “ascensiones” espirituales o modelos biográficos de “progreso” (Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 147, 196). Ese es el hilo central del tratado, la entrega de los elementos necesarios para guiar al ánima a fin de que esta logre alcanzar, mediante la superación de distintos grados intermedios, la pureza de la contemplación.

En este clima de devoción se establece y consolida en el virreinato peruano la Compañía de Jesús, con la finalidad de llevar a cabo una vasta labor misional. El celo demostrado por los miembros de sus filas, muchos de ellos extranjeros (Bethell, 1990: 193), conmovió a muchos jóvenes limeños y los llevó a inscribirse también a esta orden misional.

Ese fue el camino escogido por Antonio Ruiz de Montoya en 1605, gracias a los consejos de su confesor, Juan Domínguez, decisión que se consagró al vivir uno de los primeros momentos sublimes de su fe: una conversación con la virgen. Ello demostró y reforzó la profunda religiosidad del futuro jesuita.

A partir de este inicio, se puede deducir que la ferviente espiritualidad personal de Antonio Ruiz de Montoya fue canalizada por los consejos del confesor: este acto dibuja una realidad típica de la sociedad virreinal, pues

la confesión (y con ello el “vaciamiento del alma”) era uno de los caminos requeridos para vivir una correcta fe.

La creación de lazos estrechos entre los confesores y los confesados revela uno de los mecanismos de cohesión más importantes en la sociedad colonial hispanoamericana. Como una característica típica de las formas de relación de los miembros de la sociedad limeña, consistía en su pertenencia y participación en la Iglesia. Ésta marcaba los ritmos de vida de muchos de sus fieles, dirigía las grandes celebraciones de la ciudad y posibilitaba el reconocimiento social; las altas autoridades eclesíásticas frecuentaban y aconsejaban a las familias de más estatus, con ello reproducían en la intimidad de sus vidas el entrecruzamiento del poder monárquico-providencialista (Millar 2003: 257-259; Ruiz de Montolla [Rouillon] 1991: 249)¹³.

En ese ambiente se forjaron las experiencias místicas coloniales, que conformaron la síntesis de la experiencia mística, con características locales generadas por las circunstancias especiales de la colonia americana. Entre estas características, se reconocen fundamentalmente la mezcla de ideas y/o corrientes europeas relativas a la vivencia de la fe (mística renano-flamenca, mística hispana, erasmistas, alumbrados, etc.), unido al gran predominio de manifestaciones de religiosidad barroca, una vivencia de la vida religiosa de manera colectiva bajo la institucionalidad oficial (conventos, órdenes religiosas, etc.), y paralelamente a ello, el desarrollo de una devoción individual (contemplación, ejercicios espirituales,

reinterpretación de las enseñanzas) *con ajustes a la realidad americana*, lo que implica el enriquecimiento de la gama de sujetos que en diversas circunstancias vivenciaron este tipo de experiencias (Cussen 2006).

Al amparo de esta pertenencia al pueblo de Dios, todo cristiano devoto en Lima fue testigo de las experiencias de fe de algunos de los miembros de la comunidad. En esa observación pasiva en que se encontraban la mayoría de los fieles, se crearon, por parte de algunos, estrategias para salir de su “situación común” e ingresar por la vía de la devoción a un mejor estatus en la rígida escala social colonial. En ese contexto es que Patricia Martínez i Álvarez explica el auge de los conventos femeninos, que albergaban también a mestizas y mulatas, como a Úrsula de Jesús (Martínez i Álvarez 2000: 50).

La existencia de una cantidad nada despreciable de iluminados, beatas y místicos en el Virreinato peruano del siglo XVII da cuenta de un fenómeno social no menor, del cual era consciente gran parte de la comunidad, sin embargo, la presencia de estos sujetos no conformó una amenaza frontal a la autoridad. Como mencionó Michel de Certeau (1993), al referirse a un religioso francés del siglo XVII, “no se trata de resistencia a las autoridades eclesíásticas, sino de la experiencia de otra cosa”. Esos “accidentes” (experiencias de devociones extraordinarias vistos desde la ortodoxia) los transportan a otro lado. Son una salida para las inspiraciones que ya no tienen lenguaje en esas instituciones. No indican rebeldía, sino un escapismo. Escapismo que se presenta en medio de climas altamente vigilados.

Algunos comentarios

Las conclusiones que se pueden sacar del estudio de la vida de Antonio Ruiz de Montoya son múltiples: una de ellas, es que a partir del análisis del escenario religioso y social del Virreinato peruano en el siglo XVII, es posible apreciar la importancia de la ideología monárquico-providencialista en la conformación del imaginario religioso que guió la vida de este misionero y místico jesuita; de

¹³ Por ejemplo, Luisa de Melgarejo “era la esposa del doctor Juan de Soto, abogado, relator de la Audiencia de Lima y ex rector de la Universidad de San Marcos”. Además, era conocida en la ciudad por sus “dones” y el mismo Antonio Ruiz de Montoya cita su ejemplo en el *Sílex*. Posteriormente, como bien relata René Millar, su caso fue estudiado por el poder eclesíástico a través del Tribunal de la Inquisición; su rango de “santa” fue desmentido, pero su influencia en la sociedad colonial limeña era tal, que la comunidad siguió reconociéndola como tal hasta el momento de su muerte. Respecto a la situación social, es un hecho que a la Compañía de Jesús ingresaban jóvenes acomodados económicamente, como Juan de Allosa y Antonio Ruiz de Montoya.

ahí que sea necesario resaltar la importancia de la formación espiritual impartida en Lima, el centro del Virreinato, pues esta base ideológica se convirtió en el material con el que nutrieron su imaginario los misioneros que llevaron estas ideas a lejanas tierras.

El caso de Antonio ejemplifica el desarrollo de sujetos espirituales que, respetando el marco religioso institucional de la Iglesia Católica, forjaron su espiritualidad a través de diversos caminos: por un lado el fortalecimiento personal de la fe a través de experiencias místicas contemplativas y, por otro, vivieron fervientemente el espíritu misional evangelizador dirigido a ganar fieles aun en los sitios más recónditos de América.

De este modo, los diversos caminos de la fe vividos por este jesuita contribuyeron por un lado, a elevar la espiritualidad en el corazón del Virreinato gracias a su legado místico y, por otro, a evangelizar a miles de indígenas guaraníes en las postrimerías más difíciles del enorme Imperio Hispano bajo la línea de adoración Católica, Apostólica y Romana.

Bibliografía

BETHELL, L. (1990) *Historia de América Latina, América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, volumen 5. Barcelona: Editorial Crítica, Cambridge University Press.

CERTEAU, M. (1993) *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.

COELLO, A. (2002) *Conciencia criolla y espiritualidad en la Lima Colonial: Vida del Extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, 1597-166*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CUSSEN, C. (2006) *Iconografías de un Santo Mulato. Lima, siglos XVII-XVIII*. En *Cyber Humanitatis*, N° 39, *Invierno 2006*. Documento electrónico disponible desde: <http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl>. [Consultado el 15 de diciembre de 2007]

DE LA CRUZ, J. [VERDAGUER JACINTO] (1970) *Coplas sobre un éxtasis de Alta Contemplación, En Poesía Mística. S. Juan de la Cruz, S. Teresa de Jesús*. Barcelona.

DURAND, G. (2004) *Las estructuras antropológicas del Imaginario. Introducción a la arquetipología general*. México: Fondo de Cultura Económica.

ESTENSSORO, J.C. (2003) *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) 1ª edición, noviembre de 2003.

_____ (1989) *El Poder: Cuatro Conferencias*. México: Ediciones Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

FOUCAULT, M. (1991) *Tecnologías del Yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Ibérica, S.A.

HAUBERT, M. (1992) *Jesuitas, indios y fronteras coloniales en los siglos XVII Y XVIII. Algunas notas sobre las reducciones del Paraguay, su formación y su destrucción final*. En *Sociedad y Religión*, N° 9, pp. 62-81. Documento electrónico disponible desde: <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadreligion/sr09/sr09haubert.pdf>

KOLAKOWSKI, L. (1985) *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A.

LAZO GARCÍA, C. (2004) *Ideas y conceptos constitutivos de la teoría del poder político durante el Virreinato*. En *Investigaciones Sociales*, año VIII N° 12, pp. 203-212. Lima: Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Universidad Nacional Mayor San Marcos.

MANNARELLI, M.E. (1998) *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. /María Emma Mannarelli. Perú. Ediciones del Congreso del Perú.

MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, P. (2000) *Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas*. En *Revista Complutense de Historia de América*, N° 26, pp. 27-56. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

MILLAR, R. (2003) *Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su Santidad y primera hagiografía*. En *Historia*, vol. 36, pp. 255-273. Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Documento electrónico disponible desde: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942003003600010

MÜLLER, M. (2007) *Jesuitas centro-europeos ó "alemanes" en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)*. Johannes Gutenberg-Universität Mainz, en *Biblioteca Digital de la Facultad de Letras Universidad do Porto, Portugal*, pp. 87-102. Documento electrónico disponible desde: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4320.pdf>.

RODRÍGUEZ, D. (2005) *Los Jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado*. En: *Investigaciones Sociales*, Año IX, N° 15, pp. 133-152. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RUIZ DE MONTOYA, A. ([1648-1649] 1991) *Sílex del Divino Amor*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Introducción, transcripción y notas de José Luis Rouillon Arróspide.

VALENZUELA MÁRQUEZ, J. (1995) *El Escenario Barroco y los "Soldados de Cristo" en la Religiosidad colonial del siglo XVII*. En: *Revista Mapocho* N° 37, pp. 151-167. Santiago de Chile.

VAUCHEZ, A. (2001) *La espiritualidad del occidente medieval*. Madrid: Ediciones Cátedra.