

La "Imago" de Kempis: el discurso barroco como constructor de realidad en la Nueva Granada colonial*

Juan Pablo Cruz Medina**

Resumen

Utilizando como fuente principal la *Imitatio Christi* de Thomas de Kempis —génesis de la prosa moral del barroco— el presente artículo se acerca a los mecanismos discursivos utilizados por la Iglesia católica en la Nueva Granada colonial para definir un arquetipo social. El uso del desengaño como fórmula para controvertir la realidad, controlando de paso el accionar social, se convierte aquí en centro del análisis, con lo cual se busca evidenciar que la Iglesia católica colonial americana buscó suplantar lo real a partir de una "imago": imagen mental dotada de capacidad persuasiva, dirigida hacia el control de los cuerpos y las acciones de los sujetos.

Palabras clave: Kempis; jesuitas; Iglesia colonial; Nueva Granada; Contrarreforma (autor).

The "Imago" of Kempis: Baroque speech as constructor of reality in the colonial New Granada

Abstract

* Recepción: 26 de enero de 2017. Aprobación: 27 de marzo de 2017. Artículo de reflexión.

** Magister en Historia por la Universidad de los Andes. Curador de los museos Colonial y Santa Clara. Bogotá-Colombia. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3189-6594>. Correo electrónico: cruzmedjp@gmail.com.

Using as its main source the *Imitatio Christi* by Thomas de Kempis –the genesis of Baroque moral prose– this article approaches the discursive mechanisms used by the Church in colonial New Granada to define a social archetype. The use of disappointment as a formula to controvert reality, controlling social action, becomes here the center of analysis, which seeks to evidence that the American colonial church sought to supplant the real from an "imago": mental image with persuasive capacity, directed towards the control of the bodies and the actions of the subjects.

Keywords: Kempis, Jesuits; colonial church; New Granada; Counter-Reformation (author).

Introducción

El historiador español Fernando Rodríguez de la Flor ha dedicado buena parte de su producción historiográfica a evidenciar el carácter simbólico de la cultura barroca hispana. A partir de su obra, lo barroco difundido como política imperial en América a partir de pinturas, sermones y una amplia producción libresca puede definirse como una corriente cultural enfocada hacia la negación y suplantación de lo fenomenológico, esto último a partir de un uso exacerbado de lo teatral. Leída bajo esta premisa, la realidad desarrollada en territorios como la Nueva Granada se convirtió en un objetivo a alcanzar y transformar para una política hispana que, como ha señalado Rodríguez de la Flor, dio forma a una cultura visual en la que la óptica misma –lo percibido por el ojo– adquirió una connotación simbólica. Es aquí donde la *imago* toma forma.

La *imago*, definida como una imagen mental dotada de una alta capacidad persuasiva se presenta como una "imagen fantasma", inexistente, inventada con el único fin de suplantar la realidad.¹ Como concepto, la *imago* resume los anhelos propios de la Iglesia contrarreformista, ideales transportados a la Nueva Granada del siglo XVII e implantados como discurso para dar forma al naciente cuerpo social. Frente a una realidad donde el amancebamiento, la sexualidad, la vanidad y la riqueza se mezclaban, la Iglesia católica planteó una realidad paralela, mundo ideal que se ubicó no solo como escapatoria o "desengaño" al pecado propio del mundo, sino también como camino hacia la gloria. La *imago* se sitúa entonces como frontera entre el cielo

¹. Fernando Rodríguez de la Flor, *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco* (Madrid: Abada, 2009), 68.

y la tierra, límite entre lo real y lo irreal. Pero, ¿cuáles son las características de esa *imago* que se quiso plantear en la Nueva Granada del siglo XVII?

Para dar respuesta a este interrogante hemos querido utilizar uno de los textos más difundidos del cristianismo después de la Biblia: la *Imitatio Christi* o *Libro de la imitación de Cristo*.² Esta obra publicada en 1418³ y atribuida al monje y místico agustino Thomas Hemerken —mejor conocido como Thomas de Kempis (1380-1471)—,⁴ contiene en sus páginas las claves que permiten desentrañar las características de ese "ideal imaginario" con el cual se pretendió suplantar la realidad neogranadina del XVII para forjar una nueva sociedad. El "Kempis", resumiendo anticipadamente la matriz del discurso barroco propio del siglo XVII, se constituyó como un texto fundacional de la llamada *devotio moderna*, corriente teológica centrada en la imitación de la vida de Cristo como núcleo para el desarrollo de la espiritualidad, aspecto central dentro del modelo religioso que se impuso en la América colonial. Por tanto, la intención principal del presente texto puede resumirse entonces a partir de la relación entre las dos palabras que componen —*imago* y Kempis— y la realidad geopolítica de la Nueva Granada del siglo XVII.

Cabe preguntarnos, ¿cuál es la relación existente entre *imago*, Kempis y la Nueva Granada? La respuesta a esta cuestión se halla íntimamente ligada al ámbito del

². Desde su aparición *De imitatio christi* ha sido reimpresso más de 6200 veces, esto sin contar las múltiples copias manuscritas que circularon antes de que pasara por la imprenta. Así mismo se ha traducido a por lo menos sesenta y cinco lenguas, convirtiéndose en el texto católico más difundido después de la Biblia. Ver: Albert Ample, "Imitatio Christi", en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et histoire*, tomo VII (Paris: Editions Beauchesne, 1970), 2338.

³. Actualmente no hay acuerdo entre la fecha original de publicación de la *Imitación de Cristo*. Algunos autores sostienen que el texto circuló de forma manuscrita desde 1418 y otros señalan que este solo apareció hacia 1427. El manuscrito custodiado en la Koninklijke Bibliotheek de Bruselas corresponde a la década de 1410, por lo que algunos especialistas ubican la aparición de copias manuscritas de este texto entre 1410 y 1425. Sin embargo, la aparición de algunos fragmentos de la obra en italiano, datados en el siglo XIII, han llevado a pensar que los textos que componen la obra de Kempis son más antiguos de lo que se creía. Ver: William C. Creasy, ed., *The imitation of Christ. Thomas A. Kempis. A Timeless classic for contemporary readers* (Indiana: Ave María Press, 2004), 11-27; y Albert Ample, "Imitatio Christi", 2338.

⁴. *De Imitatione Christi* conocido también como *Libro de la Imitación de Cristo* o *Comptemptus Mundi* ha sido atribuido a diferentes autores entre los que figuran San Buenaventura y el teólogo francés Juan Gerson. Aunque el debate ha sido amplio, la mayoría de los estudiosos han coincidido en atribuir la obra a Thomas Hemerken, conocido también como Tomas de Kempis, a quien se le reconoce como el autor de la "Imitatione" desde finales del siglo XV. Ver: Manuel de Paz Sánchez, ed., *El Kempis* (Tenerife: Ediciones Idea, 2013), 28.

discurso contrarreformista establecido desde finales del siglo XVI por el Concilio de Trento. Proclamada por la Iglesia como antítesis a la doctrina reformadora propagada por Martín Lutero, la Contrarreforma fue también una contraposición a la prédica racionalista y científicista desarrollada en Francia y Alemania, aspecto que unió a la Contrarreforma con un problema mucho más amplio que el religioso: el desarrollado a partir de la revolución científica de los siglos XVI y XVII.

La práctica científica o *racional*, expresada en los estudios de René Descartes, Johannes Kepler, Galileo Galilei o el mismo Giordano Bruno, tuvo como respuesta una ciencia paralela, saber eclesiástico dirigido a denigrar esa *realidad* científica observable a partir de lentes, telescopios y experimentos. Esta ciencia —asentada en otra experimentación, la de la mística jesuítica— se enfocó en la construcción de una realidad cristiana, en la cual la "mística" —como fenómeno propio del barroco— tuvo una participación más que destacada. La interioridad religiosa, tal como los lentes desarrollados por Robert Hooke,⁵ se convirtió en la puerta a una nueva realidad basada en la negación de lo real como camino a la santidad. Para alcanzar la salvación, según lo expresado en la *Imitatio*, era necesario abandonar el mundo, sus riquezas, sus placeres y sus conocimientos. El mundo es —siguiendo esta lógica— un engaño que se debe evadir para ver lo real, es decir, para reconocer que más allá de las vanidades del mundo solo existen Dios y su Iglesia. El desengaño,⁶ concepto que resume la teología derivada de las tesis

⁵. Robert Hooke (1635-1703) fue sin duda uno de los grandes científicos e inventores del siglo XVII. Dentro de su obra que abarca la física, la matemática y la química, destaca su amplio trabajo sobre los lentes de aumento a nivel telescópico y microscópico. Su obra *Micrographia*, publicada en 1665, fue ampliamente criticada por teólogos y sacerdotes, quizá por ser la primera que presentaba una "nueva realidad", resumida en gráficos y análisis recogidos a partir de la observación en microscopios y telescopios. Ver: Allan Chapman, "Robert Hooke: the man and his ideas", en *Robert Hooke and the English Renaissance*, eds. Paul Kent y Allan Chapman (Leominster: Gracewing, 2005), 8- 38.

⁶. El concepto de desengaño surgió en el mundo clásico cifrado en la sentencia del Eclesiastés: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* (Vanidad de vanidades todo es vanidad). Recogido por diferentes autores como tema fue materia de estudio para hombres como Séneca, Plinio u Horacio, quienes lo referenciaron en sus escritos. En la Edad Media, el desengaño se convirtió en protagonista, en medio de las grandes pestes que asolaban Europa. Definido con relación al abandono de las vanidades del mundo y la fugacidad de la vida en contraposición a la gracia eterna, el concepto fue recogido por la patristica y las órdenes mendicantes, que luego lo extendieron por Europa gracias a obras como la de Kempis. En España, si bien el concepto era conocido desde la Edad Media, el desengaño tuvo su auge entre los siglos XVI y XVII, época en la cual llenó la prosa moral y la pintura como tema destacado. Al respecto ver: Enrique Valdivieso, *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro* (Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2002), 29-31.

propuestas en el libro de Kempis, fue integrado a la religiosidad neogranadina, implantándose como mecanismo para el control y la organización de los sujetos. La Compañía de Jesús tuvo dentro de este contexto un destacado papel. La espiritualidad ignaciana, como heredera de las tesis desarrolladas por Kempis en la *Imitatio Christi*, buscó un giro ontológico hacia la interioridad, dinámica expresada en una retórica visual que —para el caso de la Nueva Granada— tocó a todos los sectores de la sociedad. La doctrina impartida a los españoles ya cristianizados, así como la evangelización indígena fue permeada por la idea de imitar a Cristo y desengañarse de la realidad.

Como veremos a lo largo de este artículo, la obra de Kempis, publicada medio siglo antes del encuentro de Europa con el Nuevo Mundo, tuvo una importancia capital dentro del devenir religioso de la Nueva Granada del siglo XVII. Entender sus palabras nos lleva a comprender —en parte— el complejo proyecto religioso que se pretendió desarrollar en las nuevas tierras. Si bien la realidad neogranadina evidencia el parcial fracaso del proyecto (amancebamiento, infanticidio, usura, etc.), su análisis permite develar nuevos aspectos relacionados con "lo colonial americano", definido no como una realidad, sino más bien como una matriz discursiva, un proyecto ideado por un imperio católico que buscó hacer de América la Nueva Jerusalén terrenal.

1. Lugares de producción y recepción de un texto bajo medieval

La del 28 de febrero de 1761 no fue una noche común en Santafé de Bogotá. El hasta entonces virrey Joseph Solís Folch de Cardona abandonó el palacio virreinal dejando atrás su poder y sus riquezas para entregarse, vestido de capa y sin que nadie lo conociera, a la orden franciscana.⁷ La imagen que pareciese sacada de un cuento puso fin al reinado de un "grande de España" en la Nueva Granada. Hacia 1770, el otrora virrey fue retratado vistiendo el sayal franciscano, al lado de un crucifijo y ostentando su nombre de religioso: Fray Joseph de Jesús María. La pintura atribuida a Joaquín Gutiérrez (Imagen 1) se convirtió en la evidencia póstuma de la transformación del que fue quizá el virrey más rico y poderoso que tuvo la Nueva Granada.⁸

⁷. Ver: Jaime Humberto Borja, "La autoridad y la virtud. Los retratos del virrey Solís", en *Historia Cultural desde Colombia. Categorías y debates*, eds. Max Hering y Amada Carolina Pérez (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, 2012), 266.

⁸. En el inventario de los bienes del virrey fraile antes de ingresar al convento quedó atestiguada su fortuna. En la lista se cuentan muebles, vestidos, joyas y objetos como un "bastón de carey, puño de



Imagen 1

"Fray Joseph de Jesús María", Joaquín Gutiérrez (atribuido), óleo sobre tela, siglo XVIII, Colección del Museo Colonial, Bogotá-Colombia.

Un detalle que pasa casi desapercibido dentro del cuadro da sentido a la acción llevada a cabo por el virrey cuando abandonó todo y se entregó a la religión. En la esquina inferior derecha de la obra, casi oculto bajo un libro abierto, se observa el lomo de un texto en el que se lee KEMPIS. Las seis letras hacen referencia, sin duda, a la *Imita-*

oro guarnecido de diamantes y rubíes". Junto a esto, el virrey poseía una copiosa biblioteca en la que se contaban, además de los infaltables textos morales y religiosos, libros de literatura, historia y derecho. Dentro de las obras morales pertenecientes a Solís destacan títulos relacionados con el tema del desengaño, todas obras de amplia circulación como las *Empresas Morales* de Diego Saavedra Fajardo (1640), los *Desengaños Místicos* de Antonio Arbiol (1784) y la *imitación de Cristo* de Kempis. Ver: "Documentos sobre el virrey Solís", *Boletín de historia y antigüedades* Vol: XXVII n.º 310 (1940): 699-713; y Luis Carlos Mantilla, "La biblioteca del virrey fraile", *Thesaurus* tomo XLIV n.º 2 (1989): 377-388.

tio Christi. La escogencia de ese texto como complemento del retrato del virrey fraile no fue casualidad sino más bien un gesto intencional que resaltaba la actitud del gobernante convertido en fraile: abandonar el poder y la riqueza para buscar a Dios. Y es que si algo puede resumir el argumento central del texto de Kempis —protagonista de este ensayo— es precisamente eso: el desengaño, el abandono del mundo y sus riquezas, un aspecto fundamental dentro de la cultura barroca propia del siglo XVII.

Para rastrear la historia del texto de Kempis es necesario retroceder más de tres siglos antes de su aparición en el retrato del virrey fraile, con el fin de entender el significado de lo que en él se halla escrito y su posterior influencia en el contexto neogranadino. Vayamos entonces hasta el año de 1418, cuando apareció la primera edición manuscrita de la *Imitatio Christi* publicada de forma anónima en Alemania. En ese momento faltaban poco menos de ochenta años para que las naos castellano-aragonesas arribaran al Nuevo Mundo, y casi siglo y medio para que se abriera paso la Contrarreforma católica a partir de lo establecido en el Concilio de Trento (1545-1563). Sin que Kempis lo tuviera en mente los tres contextos, separados por el tiempo, se unirían en torno a su obra.

La *Imitación de Cristo*, publicada casi "como apuntes de clase" por el monje agustino Thomas de Kempis, más allá de ser una obra original, se constituyó como una recopilación del ideario místico y religioso propio del ambiente monacal bajomedieval. Dividido en cuatro partes o Libros, el texto pretende llevar al lector ideas que permiten acercarlo a una vida espiritual, más aun cuando se es un secular alejado de la vida monástica. El contexto que dio vida a la obra de Kempis fue el surgimiento del laico como figura relevante dentro de la estructura evangelizadora de la Iglesia.⁹ Gracias a esto, a partir del siglo XIII las ideas pertenecientes exclusivamente a los

⁹. El laico "se ha presentado como una figura que existe desde siempre" o como "una realidad que nace con la misma Iglesia". Sin embargo esto no es así, el surgimiento del laico como figura de subjetividad se dio en el siglo XII, momento en el cual se reinventó la vocación pastoral eclesiástica dirigida desde entonces hacia una feligresía. En el Occidente medieval, hasta el siglo XI, existían dos formas de ser religioso: entrando a un monasterio o accediendo al clero, que en aquel entonces se situaba como parte de la nobleza. El acceso a la comunión así como a los textos morales estaba restringido a los religiosos, quienes en últimas eran los únicos aptos para alcanzar la santidad. El laico surgió en el siglo XII como rechazo a esta separación entre el pueblo y la Iglesia, buscando acceder también a la santidad sin ser religioso. La presión social impuesta a los eclesiásticos cerró la brecha entre el pueblo y la Iglesia, dando vida a una nueva teología cuyo reto era hacer del laico un religioso (o un santo), pero sin que este tuviera que ingresar a un monasterio. Ver: Norma Durán, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (Ciudad de México: UIA, 2008), 255-262.

monasterios comenzaron a salir de la clausura monacal con el fin de llevar al laico "la vida cristiana", conjunto de reglas que buscaron normar la vida de los sujetos dirigiendo a su vez el accionar social. No obstante, aun en medio del contexto de surgimiento del laico como protagonista de la vida religiosa, la *Imitación de Cristo* pasó casi desapercibida a lo largo del siglo XV. Solo hasta la segunda mitad del siglo XVI aquella cobró protagonismo, al ser recuperada por la Iglesia y convertida en herramienta fundamental de la retórica moral propia de la lógica contrarreformista. Las ideas relacionadas con la búsqueda de Dios, el abandono de las riquezas, el desprecio de los conocimientos y el desengaño del mundo, solamente encontraron eco en una época como la del XVI, agitada por las amenazas que se cernían sobre la Iglesia y la monarquía; retos que desafiaban los principios de estabilidad y sumisión social prodigados por la dupla Iglesia-Estado.¹⁰

El lugar de producción original de la obra fue transformado gracias a la suma de múltiples variables, que a la postre terminaron definiendo el modelo de sociedad que se instauró en América, y del cual la Nueva Granada fue heredera. Por un lado estaba Martín Lutero y la pugna desatada por sus críticas hacia la Iglesia, centradas principalmente en los malos manejos económicos y el tráfico de indulgencias.¹¹ A esto se sumaba el avance de la filosofía racionalista en Europa, corriente de pensamiento que, impulsando la experimentación científica,¹² puso en jaque la autoridad de la Biblia

¹⁰. Cabe señalar aquí que España tras la recuperación de Granada y la expulsión de los moros se posicionó como el reino elegido para acabar con la herejía y el paganismo, expandiendo el cristianismo. El triunfo frente a los musulmanes en la península convirtió a la monarquía hispana, en el máximo adalid del cristianismo, razón por la cual buscó afianzar la unión entre religión y política, entre Gobierno y fe. Con ello pretendía integrar a la humanidad entera en un solo cuerpo regido por la autoridad suprema de la monarquía y la Iglesia, misión que se extendió a la política imperial propia de los territorios de ultramar. Ver: Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 13.

¹¹. Ver: Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma: Europa entre 1520 y 1648* (Madrid: Alianza, 1992), 37-39.

¹². Sin lugar a dudas, junto a la polémica desatada por Martín Lutero, la Iglesia tuvo que enfrentar el avance de la filosofía racionalista en Europa. Desde los albores del siglo XVI había crecido vertiginosamente el interés por la experimentación científica, aspecto que se manifestó en los avances médicos a partir de la disección de cadáveres y el desarrollo exponencial de la óptica y la astronomía. En medio de este movimiento surgieron obras como *De humanis corpori fábrica* de Andrea Vesalio y *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolás Copérnico, ambas publicadas en 1543. Todo esto desembocó en la llamada revolución científica del siglo XVII, determinada principalmente por la formulación de la teoría heliocéntrica, la invención del telescopio y la aparición del *Discurso del Método*, obra capital para el desarrollo

como fuente única de conocimiento.¹³ Finalmente a todo esto se añadió la profunda crisis social y económica a la que se enfrentó Europa desde mediados del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, transe que se convirtió en el germen de lo que se conocerá historiográficamente como la "cultura barroca"¹⁴. En medio de estas coyunturas, el pueblo —quizá por primera vez— se levantó en contra del monarca y de la Iglesia,¹⁵ estamentos en los que se perdió la credibilidad. Motines, revueltas y panfletos hicieron parte de una desilusión generalizada que se evidenció también en las artes y las letras.¹⁶ La suma de todos estos acontecimientos motivó una fuerte reacción por parte de la monarquía y la Iglesia, encaminada principalmente hacia la recuperación del control. La respuesta

del método científico escrita por René Descartes y publicada en 1637. Ver: Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1979), 157-176.

¹³. Desde la baja Edad Media y al menos hasta bien entrado el siglo XVIII la fuente de autoridad y conocimiento por excelencia era la Biblia. A partir de ella se leía y se pensaba el mundo, por ende lo que no pudiera ser sustentado a partir de los textos bíblicos no existía o era falso. En palabras de Alfonso Mendiola: "Todo lo que sucede en la tierra solo se vuelve significativo cuando se observa desde el cielo" y en este sentido toda acción humana se concebía como una intervención de Dios en la historia y la realidad y sus características se encontraban, por ende, inscritas en la Biblia. Sin embargo con el avance de la filosofía racionalista, sumado al "descubrimiento" de nuevas tierras se comenzó a poner en duda la historia bíblica, proceso que se inició en el siglo XVI y concluyó —al menos en cierta medida— con los enciclopedistas del siglo XVIII. Ver: Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (Ciudad de México: UIA, 1995), 62-64.

¹⁴. Aquí seguimos la tesis planteada por José Antonio Maravall en su clásica obra titulada *La cultura del Barroco*. Según el historiador español este concepto no hace referencia únicamente a un estilo artístico definido, sino a una época y a la cultura que la definió. Para Maravall este periodo cultural comprende, aproximadamente "los tres primeros cuartos del siglo XVII, centrándose con mayor intensidad, con más plena significación, de 1605 a 1650". Ver: José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco* [1975] (Barcelona: Ariel, 2012), 21-22.

¹⁵. Cabe señalar aquí que el final del siglo XVI fue un momento histórico en el cual tanto la monarquía como la Iglesia vieron amenazado, por primera vez y de forma radical, su poder en Europa, fenómeno que se extendió a lo largo del siglo XVII. Prueba de esto fueron los motines y la agitación social que se vivió en toda España en contra del monarca, los obispos y los nobles. Protestas que en regiones como Aragón y Andalucía se transformaron en levantamientos armados en contra del rey. Revoluciones de este tipo tomaron otros matices en países como Inglaterra, en donde concluyó con la decapitación del rey Carlos I —ocurrida en 1649—, acontecimiento que se constituyó en el germen de la "gloriosa Revolución inglesa" de 1689 en la que se depuso al rey Jacobo II. Ver: José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, 88-89; y G. M. Trevelyan, *La Revolución inglesa (1688-1689)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

¹⁶. Al observar la pintura propia del periodo Barroco, así como las obras literarias o de teatro configuradas por autores como Lope de Vega, Mateo Alemán o el mismo Baltasar Gracián salta a la vista el "drama estamental", la sátira utilizada como tropo para retratar a una sociedad, una monarquía y una Iglesia que se observaban como decadentes. Ver: José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, 74.

se articuló a una lucha frente a todo aquello que fuera en contra del rey o los eclesiásticos, para lo cual se emprendió un fuerte trabajo propagandístico con relación a estos, cuya última pretensión era la de sujetar y someter a la sociedad. La campaña no solo se centró en Europa sino que extendió su influencia hasta los dominios españoles de ultramar. América y, por supuesto, la Nueva Granada, hicieron parte de este escenario, convirtiéndose en laboratorio de prueba para todas las ideas emanadas en el contexto del Viejo Mundo.

Para la Iglesia, el problema derivado de la Reforma luterana y la crisis de autoridad debía resolverse por medio de un concilio, lo que dio origen a la reunión ecuménica celebrada en Trento entre 1545 y 1563. Allí se puso por escrito un nuevo corpus eclesiástico en el que destacaba el control sobre los sujetos, política aunada a la búsqueda de una moral dirigida a la salvación del alma. La Iglesia, sustentada en lo dispuesto por el Concilio de Trento, impulsó la producción de imágenes y obras morales configurando así una retórica que no solo rechazaba las tesis luteranas, sino que a su vez planteaba una tajante separación frente a los paradigmas de realidad y conocimiento expresados por la corriente racionalista, defendiendo así la autoridad Bíblica.

La *Imitatio Christi* de Kempis, al plantear que para alcanzar la gracia divina hay que abandonar el mundo y deshacerse de todos los conocimientos, pues solo en la Biblia se hallaba la verdad, fue redescubierta como una herramienta, hecha a la medida de la crisis que afrontaba la Iglesia. Las olvidadas palabras escritas en medio de los muros del monasterio bajomedieval adquirieron un nuevo color, apareciendo como ecos del pasado que daban respuesta a los sucesos del presente. El individualismo religioso impulsado por Lutero, el avance del conocimiento y la crisis social del XVI parecían tener respuesta en las palabras de un antiguo monje que en su "recomendación al lector" señalaba:

No tengas deseo demasiado de saber: porque en ello se halla grande estorvo y engaño. Los Letrados huelgan de ser vistos, y tenidos por tales. Muchas cosas ay, que saberlas, poco, o nada aprovecha la anima: y muy loco es el que en otras cosas entiende, sino en las que tocan a su salvación.¹⁷

Ideas como esta cobraron nueva vida dentro del mundo contrarreformista, convirtiéndose en un modelo a seguir por parte de los moralistas de los siglos XVI y

¹⁷. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo y menosprecio del Mundo traducido nuevamente en español por el P. Eus. Nieremberg de la comp. de Jesus* (Amberes: Casa de Henrique Aertssens, 1661), 5.

XVII. Gracias a esto se abrió paso una renovación de la literatura moral, centrada en buscar el desengaño de los lectores a partir de la creación de una *imago*, imagen distorsionada del mundo a partir de la cual se negaba su realidad. La negación del mundo y la realidad como ideas propias de la literatura moral, al ser trasladadas al escenario de la Nueva Granada, dieron vida a un ideal social encaminado hacia la consolidación de una cultura respetuosa del monarca y de la Iglesia, así como al distanciamiento de la búsqueda de los conocimientos y las vanidades que ya en Europa se situaban como catalizadores de la crisis. La *Imitatio Christi* tuvo en el Nuevo Mundo la misma función que en Europa: asegurar que los lectores se desengañaran del mundo, para que así no buscaran más conocimiento que el que les brindaba la Biblia, ni más autoridad que la emanada del monarca y sus emisarios en las Indias.

Debido a las particularidades del contexto del Nuevo Mundo, definido por el choque contra las culturas amerindias en pos de su sometimiento y evangelización, el ingreso de la *Imitación de Cristo* al mundo americano fue bastante rápido. La obra que ya contaba en el siglo XVI con cinco ediciones en lengua castellana¹⁸ fue traída por las órdenes mendicantes en los albores del proceso de evangelización. Sabemos por ejemplo que ya para 1526 circulaban en la Nueva España varios ejemplares,¹⁹ y que varios de los conquistadores que arribaron al Nuevo Mundo portaban entre sus devocionarios esta obra.²⁰ Aunque para el caso de la Nueva Granda no hay datos que

¹⁸. Tras las múltiples ediciones de la obra en alemán e inglés, la *Imitatio Christi* se convirtió en "la obra maestra del género moral" gracias a su rápida difusión en el ámbito del Imperio hispánico. En España según el análisis realizado por Marcel Bataillon, para 1543 la obra ya había sido reeditada por lo menos diez veces en lengua castellana: cinco en Salamanca (1493, 1495 (?), 1497 y 1499); una en Zaragoza (1494); una en Burgos (1495) y tres en Sevilla (1496, 1528 y 1543); todo esto sin contar dos ediciones en Catalán de 1482 y 1518 realizadas en Barcelona. Ver: Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 48.

¹⁹. En el caso de la Nueva España se tienen referencias de que el primer ejemplar de la *Imitación de Cristo* llegó en 1526, así mismo se sabe que para 1576 el mercader de libros Alonso Loza vendió dos *Imitatio Christi* en la Ciudad de México a "seis tomines cada uno". Una noticia similar se tiene para el caso de Lima en donde un inventario realizado a un librero fechado en 1598 revela la circulación de varios ejemplares del mismo texto. María Cristina Torales, ed., *Memoria del simposio: Alemania y México. Percepciones mutuas en impresos* (Ciudad de México: UIA, 2005), 230-231; y Octavio Ramón Costa, *El impacto creador de España sobre el Nuevo Mundo: 1492-1592* (Vermont: Ediciones Universal, Genealogical Society of Vermont, 1992), 246.

²⁰. Como lo demostró Irving A. Leonard aunque las huestes que acompañaban a los conquistadores eran en su gran mayoría analfabetas, hombres como Cortés, Pizarro o el mismo Jiménez de Quesada fueron personajes letrados que sentían afición por géneros como las novelas de caballería o los infaltables textos

permitan aseverar una posible fecha de entrada del texto de Kempis, sabemos que ya para el siglo XVII se hallaba bastante difundido, gracias en buena parte a la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, asentados en la Nueva Granada desde 1604 trajeron consigo una nueva forma de evangelizar en la que el uso de la imagen, el sermón, el texto moral y la educación cobraron un papel protagónico. En medio de esta dinámica se impuso la lectura de toda una serie de textos, entre ellos, y de forma privilegiada, la *Imitación de Cristo*.

El Kempis —como se conocía el texto— se había convertido en una de las obras más utilizadas por los jesuitas, debido a la influencia que este texto tuvo en el camino espiritual de su fundador Ignacio de Loyola. Las lecciones contenidas en *De imitatio* allanaron el camino seguido por aquel hacia la escritura de sus famosos *Ejercicios espirituales* dando forma a lo que luego se conoció como la "espiritualidad jesuitica"²¹. Gracias a esto la obra de Kempis fue una de las más propagadas dentro del corpus bibliográfico de la Compañía de Jesús, aspecto subrayado por la edición comentada que hizo del texto Juan Eusebio de Nieremberg en la primera mitad del siglo XVII.²² El libro de Nieremberg, que terminó reemplazando al que hizo fray Luis de Granada en el siglo XVI²³ se impuso como devocionario obligado para los jesuitas, quienes a su vez lo utilizaban como mecanismo evangelizador y educativo. La notable influencia que tuvieron los jesuitas sobre el proceso evangelizador de la Nueva Granada, en especial tras las disposiciones sinodales de 1604, permitió —aun en medio de las rivalidades que despertaron— que buena parte de su ideario religioso trascendiera las fronteras de la orden, para comenzar a ser aplicadas por otros religiosos. Los textos morales

morales. En los listados de libros traídos por los conquistadores se hallaban diferentes textos de corte moral, entre los que se encontraba la *Imitatio Christi* de Kempis. Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador* [1949] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 302-303.

²¹. En relación con la influencia que tuvo la obra de Kempis sobre la construcción de la espiritualidad de Ignacio de Loyola ver: Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 361-367.

²². Cabe anotar aquí que Juan Eusebio Nieremberg había construido a lo largo de su vida una cercana relación con el tema del desengaño, materia que fue centro de muchas de sus reflexiones como sacerdote de la Compañía de Jesús. En su obra *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, publicada en 1633, Nieremberg exponía temas ya trabajados por Kempis tales como el desprecio por la vida terrenal y la existencia perpetua en la eternidad. Más allá de su edición de la *Imitatio Christi*, Nieremberg fue un seguidor del ideario allí contenido, el cual le sirvió de base para muchos de sus escritos. Ver: Enrique Valdivieso, *Vanidades y desengaños*, 32.

²³. Manuel de Paz Sánchez, *El Kempis*, 15.

propios de los jesuitas fueron leídos y utilizados por las otras órdenes masculinas, así como en los conventos femeninos de clausura, de cuyas monjas los jesuitas eran confesores y directores de conciencia.²⁴

El papel cumplido por la moral jesuítica en la Nueva Granada del siglo XVII hizo que la *Imitatio Christi*, al igual que en Europa, se convirtiera en referencia obligada de los moralistas neogranadinos. La prosa moral de autores locales como Juan Bautista del Toro, Pedro de Mercado, Francisco Álvarez de Velasco o Pedro Solís y Valenzuela sintetizó buena parte de las ideas desarrolladas originalmente por Kempis, las cuales fueron adaptadas a las necesidades propias de la religiosidad neogranadina. En estos textos las ideas de Kempis acerca de la vanidad y el abandono del mundo como formas de negación de la individualidad se hicieron presentes, dando forma a modelos de conducta que debían asegurar el buen accionar de la sociedad neogranadina. Al respecto la pluma del santafereño Pedro Solís de Valenzuela (1624-1711) nos ofrece un buen ejemplo:

Ya es tiempo que el desengaño, dulce espejo de la vida, recuerde el alma dormida en la cama del engaño.

Todo el año, a fuer de bruto animal, está el hombre en sueño tal, y persevera, como si no conociera el ser mortal.

Aunque a muchas partes mira, siendo linze el apetito, haya siempre escrito que su deleyte es mentira.²⁵

Los versos compuestos por Solís retomaron el tema central de la obra de Kempis: el desengaño. Las ideas plasmadas en la *Imitatio Christi* multiplicadas a partir de los escritos de otros autores tanto locales como foráneos dieron forma a un discurso focalizado en este aspecto, elemento que moldeó las características de la "sociedad

²⁴. Uno de los casos que puede dar cuenta de esta influencia es el del convento de las clarisas de Santafé de Bogotá. Esta orden femenina franciscana mantuvo a lo largo de los siglos XVII y XVIII una cercana relación con la Compañía de Jesús, evidenciada no solo en los múltiples tratos económicos que ambas sostuvieron, sino también en el cargo religioso que los jesuitas tuvieron frente a las clarisas. Los curas de la Compañía eran confesores y directores de conciencia de las monjas, a la vez que tenían una participación activa dentro de las hermandades fundadas por las clarisas, tales como la de san Cosme y san Damián o la de el Arcángel san Miguel. Ver: Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2008), 238-249.

²⁵. Pedro de Solís y Valenzuela, *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, Manuscrito Ca. 1650, tomo I (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977), 54-55.

cristiana ideal" que debía fundarse en la Nueva Granada. Para entender estas características se hace necesario comprender las particularidades del argumento desarrollado en la obra de Kempis, rasgos dirigidos a configurar un nuevo prototipo de realidad, *imago* que debía —al menos esto se quería— constituirse como principio de vida para los neogranadinos.

2. Kempis: el texto y las características de su *imago*

Si observamos la *Imitatio Christi* en relación con la producción moral propia de los siglos XVI y XVII se hace evidente que sus argumentos fueron casi un lugar común dentro de los textos publicados en aquella época. El tema de la vanidad, el desprecio del mundo y del propio cuerpo se repetían una y otra vez en la prosa de españoles y americanos, incluyendo a los neogranadinos. Sin embargo, lo que hace especial al texto de Kempis es que fue escrito un siglo antes de la explosión moral barroca, cuando muchas de estas ideas eran una novedad auspiciada por la religiosidad que comenzaba a escapar a la cultura monacal para filtrarse en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

En esta medida el Kempis se consolidó no como una copia más de la literatura moral barroca sino más bien como fuente obligada de la misma. Los moralistas de los siglos XVI y XVII utilizaron la *Imitatio Christi* como punto de partida para el desarrollo de sus argumentos, convirtiendo la idea de imitar a Cristo en centro de la piedad barroca. De hecho la idea misma de la imitación como núcleo argumental se situó como un elemento poco desarrollado, casi inédito, que solo fue aprovechado y reinventado posteriormente en medio del establecimiento de la religiosidad contrarreformista.²⁶ En últimas imitar a Cristo era para Kempis la función primordial de todo cristiano, derrotero que fue retomado como bandera por el mundo postridentino. Gracias a ello el texto de Kempis se convirtió en el manual básico que debía seguir toda persona

²⁶ Cabe señalar que antes del siglo XV la "imitación", como figura retórica, fue trabajada por los clásicos grecolatinos entre ellos Cicerón, Quintiliano y Dionisio de Halicarnaso. Ya en el siglo XV, casi en paralelo a la aparición de la *Imitatio Christi* la palabra comenzó a ser utilizada en lengua castellana, de lo cual da cuenta el *Universal Vocabulario* de Alfonso de Palencia en el cual se cita la palabra *Imitari* traducida como seguir o semejar. Ya en el siglo XVI, alentado por la cultura barroca, florecieron los tratados sobre el tema de la imitación como teoría y como práctica cristiana. Imitar a los santos a Cristo y a los monjes se convirtió así en núcleo de la prosa moral y la piedad cristiana. Ver: Victoria Pineda, *La imitación como arte literario en el siglo XVI español* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994), 19-23.

para alcanzar dicha imitación. A partir de cuatro libros o apartados, la obra plantea una detallada presentación de los parámetros que configuran la imitación: los tres primeros se hallan centrados en la vida de Cristo y la forma que debe utilizar cada sujeto para imitarla. El cuarto libro, construido a manera de diálogo entre Cristo y un discípulo, se sitúa como un manual relacionado con la forma de recibir la comunión y los demás sacramentos, haciendo énfasis en el papel de la confesión.²⁷

A lo largo de estos apartados la obra centra su atención en cinco aspectos: el desprecio del mundo; el desprecio de la carne y de sí mismo; el desprecio del conocimiento; la falsedad de la realidad; y el sometimiento a Dios y la Iglesia. Todos estos rasgos, inscritos en una obra del siglo XV, resumen la característica principal de uno de los pilares de la cultura barroca propia del siglo XVII: el desengaño. Según la lógica contrarreformista solo había una forma de sobrevivir en el mundo y alcanzar la gracia divina, esta era el desengaño frente a la realidad observable. Es decir, que cada persona debía "ver lo que había detrás de lo que se representaba a los sentidos"²⁸.

En esta medida la vida o "lo real" se convertía en un teatro, una escenificación "falsa" con pretensiones de ser real pero sin serlo. Siguiendo esta compleja tesis, la sociedad debía someterse a Dios y su Iglesia y ver a través de las apariencias mundanas, para así poder observar lo verdadero y alcanzar la gloria.²⁹ Este tópico se convirtió en el derrotero del Nuevo Mundo. La Nueva Granada, como parte de la experiencia imperial cristiana desarrollada a lo largo de los siglos XVI y XVII por España, debió asumir el hecho de ser vinculada a la apuesta contrarreformista dirigida a hacer de lo real un engaño. Esta se situaba no solo como mecanismo para someter a la sociedad, sino también como defensa frente al avance del conocimiento científico impulsado en Europa desde el siglo XVII gracias, en parte, al racionalismo francés y a los descubrimientos en relación con la óptica y la apropiación de la realidad. La influencia del racionalismo francés sobre el pensamiento teológico barroco definió una postura pastoral dirigida a la negación de cualquier tendencia experimental centrada en el conocimiento de la realidad; política con la que se defendía el papel de la Biblia y la filosofía grecolatina como únicas fuentes para alcanzar la "verdad"³⁰. Frente a esta corriente científica defensora

²⁷. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Cristo*, 365 y ss.

²⁸. Jaime Borja, *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo* (Bogotá: Alcaldía Mayor, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012), 181.

²⁹. Jaime Borja, *Pintura y cultura*, 182

³⁰. Cabe señalar aquí que el concepto de "verdad" ha sido una noción cambiante a lo largo del tiempo.

de elementos novedosos como las lentes o el telescopio, la Iglesia creó una ciencia paralela, teoría del desengaño en la cual textos como la *Imitatio Christi* adquirieron protagonismo, al reforzar el pensamiento de que tales artilugios falseaban la realidad.³¹

Las ideas expresadas en esta obra del siglo XV se fundieron con el entramado contrarreformista, dando vida a una literatura moral que tanto en Europa como en América nutrió de nuevo a la escolástica y al aristotelismo, lo que configuró una "filosofía divina" que a partir de la negación de lo real brindó una explicación a la naturaleza y al mundo mismo. Esta contracorriente de lo experimental, nacida y fortalecida en el Imperio hispánico, se aunó al empeño imperial de desterrar todo amago científico de sus dominios.³² El desprecio del conocimiento, incluidos los del mundo y la carne, como materias centrales del texto de Kempis se situaron como difusores de la política hispana tanto en la península como en las posesiones ultramarinas. Para

Lo que una sociedad concibe como verdadero se halla directamente relacionado con su horizonte de expectativas. Los conocimientos, los avances y hasta la tecnología de un grupo social, determinan lo que es verdadero. Por esta razón lo que fue verdad para el hombre del siglo XVI, para nosotros puede ser una fantasía. Mientras el hombre bajomedieval y colonial determinaba lo "verdadero" a partir de textos conocidos como autoridades (fuentes de la verdad), nosotros lo determinamos a partir de la razón lógica y la experimentación. Ver: Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (Ciudad de México: UIA, 2003), 146-152.

³¹. El desarrollo de la óptica fue duramente criticado por la Iglesia, que asoció la ciencia de los lentes con el pecado. La relación entre el demonio y la óptica planteada desde la teología cristiana quedó plasmada en la obra del franciscano novohispano Diego de Valadés quien en su *Retórica cristiana* presentaba un grabado titulado *Typus Peccatoris*. En la imagen, utilizada por el fraile como herramienta didáctica se observa a un demonio enseñando una serie de lentes a un hombre viejo que representa al pecador. El texto que acompaña la imagen señala que "las cosas que ejecutan los demonios [como el uso de los lentes] parecen abominables y extraordinarias, siendo en verdad viles y de ningún valor". Frente a esto Valadés propone ver con "los ojos de la mente" para así poder entender la debilidad del demonio y el pecado. No necesitamos la óptica, sino más bien la visión interior. Ver: Diego de Valadés, *Retórica cristiana* [1579] (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 478-479.

³². De esta política dan cuenta los diferentes índices de libros prohibidos publicados en España en los siglos XVI y XVII. Durante el periodo que va de 1560 a 1630 los libros más censurados fueron los que trataban materias de medicina, biología, anatomía, física, astrología, matemáticas, filosofía natural, historia natural, geografía y óptica, seguidos en una menor medida por textos de artes y lenguas. En el índice de libros prohibidos de España, preparado en 1632 por una junta de teólogos compuesta por estudiosos de la Universidad de Alcalá, censores e inquisidores prohibieron *De Cometis* de Johannes Kepler y las *Opera* de Paracelso, así como todos los textos situados dentro de la teoría heliocéntrica copernicana (prohibida por el papa en 1616) y la obra de Galileo (censurada en su totalidad por el Santo Colegio en 1632). Ver: José Pardo Tomás, *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII* (Madrid: CSIC, 1991), 67-72 y 115-117.

Kempis conocimiento y vanidad eran lo mismo; relación que colocaba al trabajo intelectual como algo pecaminoso:

Si supieses toda la Biblia a la letra, y los dichos de todos los Philosophos, que te aprovecharía todo sin caridad y gracia de Dios? Vanidad de vanidades, y todo vanidad, sino amar, y servir totalmente a Dios. Suma sabiduría es, pro del desprecio del mundo yr a los Reynos celestiales.³³

El conocimiento es vanidad, pecado, más aún cuando no se siguen los preceptos de Dios. Pero más allá de esto el conocimiento o la búsqueda de él es engaño:

No tengas deseo demasiado de saber: porque en ello se halla grande estorvo y engaño. Los Letrados huelgan de ser vistos, y tenidos por tales. Muchas cosas ay, que saberlas, poco, o nada aprovecha la anima: y muy loco es el que en otras cofas entiende, sino en las que tocan a su salvación.³⁴

Este tipo de afirmaciones, si bien podían ser novedosas en el siglo XV, calaban hondamente dentro de la mentalidad propia del barroco hispánico, pues combatían el avance científico blindando —o pretendiendo blindar— la autoridad de la Biblia como fuente y de la Iglesia como guía de la sociedad. Ambos aspectos llevados al contexto de la naciente Nueva Granada cobraban protagonismo, en la medida en que las sociedades de ese Nuevo Mundo —fueran amerindias, foráneas o la mezcla de ambas— necesitaban un patrón para su organización y control. La prosa moral neogranadina dio cuenta de este patrón retomando y reorganizando lo expuesto por Kempis en relación con la vanidad, insertándolo como principio rector dentro de la cotidianidad propia de las nuevas tierras. Al respecto la obra del neogranadino Francisco Álvarez de Velasco (1647-1708) brinda algunos ejemplos. En su *Rhythmica sacra, moral y laudatoria*, un compendio de poesías sacras y morales, destacan por su constante aparición temas como la vanidad, la muerte y el ejemplo de Cristo o la virgen como fuentes de imitación.³⁵ Para Álvarez de Velasco, siguiendo la misma línea argumental esbozada por

³³. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Cristo*, 2-3.

³⁴. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Cristo*, 5.

³⁵. Con relación a *la Imitación de Cristo* vale la pena señalar el poema moral titulado "Pecador en las últimas agonías, se ampara de la cruz para su remedio". Las líneas que componen el escrito destacan el valor de la cruz (crucifijo) como paliativo frente a las turbaciones previas a la muerte. Este carácter cristológico se ve reforzado con la constante mención de pasajes de la vida de Cristo que sirven como ejemplo para evadir "los goces terrenos" y alcanzar los divinos. Los padecimientos de Cristo en la cruz y el llamado a su imitación dan cuenta de la influencia que tuvo el modelo de la *Imitatio Christi* en la retórica moral

Kempis, la vida es una "cárcel" de la cual solo se escapa con la muerte. Según su rima al "Moribundo que naufraga":

Quando en el más gustoso Nocturno Cenit quieto, ensayado en el teatro del reposo el papel insensible de esqueleto, en la imagen de muerto sepultado, para ahorrar las cogoxas del viviente: Que tal debes de ser, humana vida! Carcel apetecida, Quando aun el mas en ella afortunado, Solo te goza quando no te siente, Porque solo descansa el discursivo Aquel rato que ignora que está vivo.³⁶

La constante oda a la muerte delineaba un modelo que no solo se hallaba compuesto por el rechazo al conocimiento, sino que también estaba ligado al desprecio del cuerpo y de sí mismo, así como al rechazo de todo aquello relacionado con la carnalidad. Imitar a Cristo, siguiendo lo planteado por Kempis, significaba reconocer la vanidad de la vida y alejarse de todo aquello que la componía pues "teniendo ojos, no vemos"³⁷ ya que todo es engaño y la única verdad es Dios:

Vanidad es seguir el apetito de la carne, y desear aquello por donde después te sea necesario ser castigado gravemente. Vanidad es desear larga vida y no curar que sea buena. Vanidad es mirar solamente a esta presente vida, y no proveer a lo venidero. Vanidad es amar lo que tan presto se pasa y no buscar con solicitud el gozo perdurable.³⁸

Recogiendo lo señalado por Kempis, moralistas neogranadinos como Pedro Solís y Juan Bautista del Toro dirigían su argumento hacia el mismo punto: el abandono de las vanidades del mundo. En palabras de Solís:

¡O, quien mirase cada cosa como es; quien todo lo pesasse con justo peso, quién amasse las cosas como merecen, las eternas como eternas, y las temporales como temporales! Las vanas como vanas y las sólidas y verdaderas como a tales! Si ahora, en este punto, me cogiera la muerte y se me arrancara el alma, ¿qué sintiera yo de aver puesto mi corazón en tantos bienes temporales y vanas honrras? ¡O, qué burlado me hallara! ¡O, cómo reprehendiera mi locura! ¿Hasta cuándo he de amar la vanidad?³⁹

neogranadina. Ver: Francisco Álvarez de Velasco y Zorrilla, *Rhythmica sacra, moral y laudatoria* [1703] (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989), 75-83.

³⁶. Francisco Álvarez de Velasco, *Rhythmica sacra*, 120.

³⁷. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 7.

³⁸. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 3.

³⁹. Pedro de Solís y Valenzuela, *El desierto prodigioso*, 78.

Por su parte el santafereño Juan Bautista del Toro, en su *Secular Religioso*, señalaba que el mundo "es un aparente engaño, que compone una vista mentida una desventurada cárcel de los miserables hijos de Adán. Es un traydor inconstante, que a cada momento muda de condición"⁴⁰. Sin duda este tipo de ideas planteaban un claro direccionamiento de la sociedad, articulado a valores como el desprecio del mundo y de la propia corporeidad. Pero, ¿de qué manera se podía hacer respetar tales valores? La respuesta es el miedo. Claramente la teología barroca necesitaba una fuerza que hiciera respetar sus mandatos, para ello reforzó el discurso sobre las penas derivadas del pecado, entre ellas los tormentos del infierno. En este sentido la retórica del texto de Kempis también resulta elocuente. El autor ocupa varios apartados señalando con detalle las penas a las que se someterá todo aquel que se preste a la vanidad del cuerpo, el mundo o el conocimiento:

[En el infierno] los perezosos serán punzados con agujones ardientes: y los golosos serán atormentados con gravíssima hambre y sed. Allí los luxuriosos y amadores de deleytes sean abrazados con ardiente pez y azufre; y los embidiosos aullaran con dolor como rabiosos perros. No ay vicio que no tenga su propio tormento. Allí los soberbios estarán llenos de toda confusión; los avarientos serán oprimidos con miserable necesidad. Allí sera mas grave pasar una hora de pena, que aquí cien años de penitencia amarga. Allí no hay sossiego ny consolacion para los condenados, mas aquí algunas vezes cessan los trabaxos, y consuelan los amigos.⁴¹

Esta descripción se contraponen a la del cielo,⁴² brindando así al lector la posibilidad de conocer las dos caras de la moneda, con el fin de hacer más efectiva la persuasión. Ambas descripciones debían infundir a los fieles el temor de caer en el castigo eterno, moviéndolos a partir de él hacia una buena acción. El detalle en la descripción de las penas infernales y la gloria celestial se configuró retóricamente como una forma de conmover y persuadir hacia aquello que se pretendía fuera una forma de actuar de la sociedad. El discurso de Kempis conllevaba así una intención clara:

⁴⁰. Juan Bautista del Toro, *El secular religioso* (Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1721), 19.

⁴¹. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 78.

⁴². Según Kempis cuando se llega al cielo el hombre se "alegrará más de la pura y buena conciencia, que de la docta filosofía [...] se estimará más el desprecio de las riquezas, que el tesoro de todos los ricos de la tierra [...] Te consolarás más de aver orado con devoción, que de aver comido delicadamente. Entonces te gozaras mas de aver guardado el silencio, que de aver hablado mucho". Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 80.

enseñar los modelos de comportamiento que debía adquirir la sociedad, así como las penalidades que sufrirían quienes no los cumplieran. Esta doble operación retórica aseguraba —al menos en teoría— que los preceptos dispuestos se cumplieran bajo el peso del miedo a una tortura eterna tras la muerte. Temor y modelo, ampliamente usados en Europa como herramientas de control social, fueron trasladadas al Nuevo Mundo y aplicadas con la intención de buscar el sometimiento de la sociedad.

3. Kempis y la Nueva Granada: una realidad ideal

El ingreso de la *Imitatio Christi* con la llegada de los jesuitas a la Nueva Granada en 1604 coincidió con la profunda crisis religiosa que desde los últimos años del siglo XVI afrontaban los neogranadinos. Las dificultades eclesiásticas, propiciadas por el vacío de poder en la sede arzobispal desde la muerte de fray Luis Zapata de Cárdenas en 1590, se sumaban a los numerosos casos de amancebamiento, uxoricidio, infanticidio y abandono de niños en todo el territorio, problemática agravada por la proliferación de adoratorios indígenas en los que indios y mestizos efectuaban rituales.⁴³ El relajamiento generalizado de las costumbres propició un clima para que la idea de "imitar a Cristo" —central dentro del texto de Kempis— cobrara fuerza.

Los jesuitas, como abanderados de la Contrarreforma, imprimieron en su doctrina todo aquello que había sido definido o ratificado por el Concilio de Trento. El uso exacerbado de la imagen, el sermón y la producción textual de corte moral fueron por ende pilares de su dinámica evangelizadora. En esta misión, evangelización y doctrina se mezclaban para dar forma a una espiritualidad ligada a la pretensión de generar en la sociedad un desengaño frente al mundo y su materialidad, tal como la que dejó plasmada Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*. En este texto, publicado originalmente en Roma en 1548, tuvo gran influencia la *Imitatio* de Kempis, obra que Loyola había empezado a leer en su retiro a la cueva de Manresa y que se convirtió en su libro de cabecera.⁴⁴

⁴³. Ver: Jaime Humberto Borja, "Pintura, devoción y sociedad. Cristianización y evangelización en la Arquidiócesis de Bogotá", en *Arte Sacro. 450 años*, Arquidiócesis de Bogotá (Bogotá: Consuelo Mendoza Ediciones, 2012), 30.

⁴⁴. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, 362

Es por esto que la influencia de una obra como la *Imitatio Christi* en el contexto de la Nueva Granada del siglo XVII, solo puede ser comprendida a la luz de la obra evangelizadora de los jesuitas en estos territorios. Frente al caos religioso, la Compañía de Jesús —de la mano del arzobispo Lobo Guerrero— planteó una profunda reforma de la evangelización, materializada —no sin generar disputas con los demás órdenes— en las Constituciones sinodales de 1606, documento rector del arzobispado en donde la influencia jesuítica es manifiesta. La idea de los jesuitas, en síntesis, era hacer de la Nueva Granada —así como de la América española— una "Ciudad de Dios"⁴⁵ cuya sociedad estuviera regida por la doctrina cristiana. En ese sentido, la *Imitatio Christi* de Kempis se convirtió en una herramienta fundamental, ya que la visión jesuítica se articulaba al ideal de hacer de la sociedad un cuerpo modelado a partir de la imagen de Cristo. En palabras de Marialba Pastor:

El cuerpo sangrante de cristo sacrificado en la cruz se impuso como la imagen a seguir por parte de los creyentes quienes a partir de la imagen debían cultivar la piedad, la caridad, la resignación y el amor por las cosas espirituales.⁴⁶

El conjunto social neogranadino, leído como un cuerpo en el que cada sujeto debía cumplir una función específica para asegurar su correcto funcionamiento, tendría que adoptar como propias una serie de actitudes; en suma debía imitar a Cristo para cumplir con el ideal hispánico de dar forma a un imperio católico, ejemplo para toda la cristiandad. El texto de Kempis brindaba las claves para que dicha imitación se hiciera efectiva, señalando los parámetros a seguir por parte de cada sujeto. El desengaño, la mortificación y el desprecio por sí mismo se situarían como la base de un control cuya función última era la de disciplinar los cuerpos, generando hábitos, formas de ser que tras su interiorización se convirtieran en actos mecánicos.

⁴⁵. Como ha señalado Bolívar Echavarría la teología jesuita propia de los siglos XVI y XVII se hallaba centrada en un reavivamiento de la "vena maniquea" evidente en el cristianismo desde la Edad Media. La lucha entre el bien y el mal, expresada por San Agustín en la *Ciudad de Dios* fue retomada y modernizada por los jesuitas quienes observaron que el "mundo no puede ser exclusivamente una ocasión de pecado [...] tiene que ser también una oportunidad de virtud, de salvación de beatitud". América se convirtió para los jesuitas en esa "oportunidad de virtud", escenario donde a partir de su obra y la de Iglesia se podía y se debía construir esa sociedad católica que serviría de ejemplo a toda la cristiandad. Ver: Bolívar Echavarría, *La modernidad de lo barroco* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000), 66-73.

⁴⁶. Marialba Pastor, *Cuerpos sociales*, 39.

La lectura de obras morales, los sermones y el uso de la imagen fueron dispuestas por los jesuitas —y luego por las demás órdenes— como armas para disciplinar a los fieles neogranadinos. Mecanismos de evangelización cuyo fin último era construir una nueva realidad en la que el mundo mismo se observaba como un símbolo. La realidad devenía así en materia legible que debía ser descifrable por los fieles para desengañarse y no caer en sus trampas. Por ello para Kempis el camino a la santidad que debe emprender todo buen cristiano es una "batalla" en la que estos tienen que "pelear como fuertes Varones" en contra de todo lo terrenal.⁴⁷ La batalla se gestó en la Nueva Granada a través de la configuración de una *imago*: imagen mental, persuasiva e inexistente que serviría como escapatoria a lo real, y que en últimas se situaba como el mejor reemplazo posible de dicha realidad.⁴⁸

Lo fenomenológico se ve aquí superado por lo ideal que hace del mundo un engaño. El cuerpo, la riqueza, el saber, la ciencia, todo es irreal, puesto que lo cierto es que todo acaba y solo queda la gloria o el infierno. Este supuesto sintetizaba la política religiosa del barroco hispánico. Como señala Fernando Rodríguez de la Flor, la imagen de un "planeta todo él vuelto católico era, en efecto, la imagen eficaz de un mundo que se deseaba reunificado bajo la utopía teocrática que hizo suya la monarquía pontifical hispana"⁴⁹.

La visión de una monarquía y un imperio católicos dieron vida a la teología impulsada en la Nueva Granada, cuyo parámetro de control social fue —al igual que en la España posttridentina— definido a partir del desengaño del mundo. La meta era dar forma a una sociedad desengañada, controlada y respetuosa de las normas. Ahora bien, ¿cuáles eran las características que debía poseer dicha sociedad ideal? Las claves para resolver esta cuestión se encuentran en el texto mismo de Kempis, central dentro del discurso religioso impartido a lo largo del siglo XVII en la Nueva Granada. En primera instancia la Iglesia buscó dar forma a una sociedad neogranadina cuyos

⁴⁷. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 24

⁴⁸. Esta percepción de lo "real" coincide con la teoría esbozada por el psicólogo francés Jacques Lacan quien señaló que la realidad solo puede ser comprensible por medio de lo simbólico y lo imaginario, dos aspectos ontológicos utilizados por los jesuitas como herramientas en el siglo XVII para dar forma a una "realidad" imaginada en la que la santidad y el pecado determinaban la vida ultraterrena. Ver: Jacques Lacan, *Lacanianos: los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979* (Buenos Aires: Paidós, 2008).

⁴⁹. Fernando Rodríguez de la Flor, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano* (Madrid: Akal, 2012), 9-10.

integrantes mantuvieran una estricta obediencia hacia la Iglesia y el monarca, regla que permitía conducir al cuerpo social hacia el lugar donde la cabeza (la Iglesia y los representantes del monarca) quisiera. Frente a esto el texto de Kempis es claro al señalar que:

Gran cosa es estar en obediencia, y vivir debajo del prelado, y no ser suyo propio. Mucho mas seguro es estar en sujecion, que en mando. [...] Verdad es que cada uno se rige de buena gana por su propio parecer y se inclina mas a los que siguen su sentir. Mas si Dios esta entre nosotros, necesario es que dexemos algunas vezes nuestro parecer por el bien de la Paz.⁵⁰

Lo que se evidencia aquí es la necesidad de someter a los fieles neogranadinos a los mandatos eclesiásticos y reales, matiz que se hallaba íntimamente ligada a la política hispana desarrollada desde la primera mitad del siglo XVI. Tanto para Carlos V, como para los tres Felipes que lo sucedieron⁵¹ era fundamental sujetar a los vasallos de todos sus reinos, no solo frente al poder monárquico, sino también frente al poder eclesiástico. La necesidad del sometimiento a la religión derivaba de la consolidación de España como máxima defensora de la cristiandad, aspecto al que se sumó la fuerte ortodoxia religiosa peninsular propiciada principalmente a partir de las reformas del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

La ortodoxia religiosa llevada a un contexto neogranadino en el que era fundamental evangelizar al indígena y mantener el orden para los peninsulares que arribaban hizo de la sujeción a la Iglesia la mejor fórmula posible para mantener en pie el andamiaje social. El discurso, tal como se observa en el Kempis, hizo hincapié en la obediencia que se debía a los prelados y a sus normas, aspecto que fue reproducido en sermones y pinturas, así como en la prosa moral ejecutada por los neogranadinos. Ejemplo de esto son las palabras del jesuita neogranadino Pedro Mercado quien sentenciaba como uno de los mandamientos del buen cristiano lo siguiente: "Tengo que sugetar mi propio alvedrio al beneplácito divino, mi voluntad a sus preceptos y mi obediencia a sus santas inspiraciones"⁵².

⁵⁰. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 19-20.

⁵¹. Hacemos referencia a los reinados de Felipe II (1556-1598), Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665).

⁵². Pedro Mercado, *El cristiano virtuoso* (Madrid: Imprenta de Joseph Fernández de Buendía, 1672), 74v-75r.

El deber de la obediencia promulgado en la prosa moral neogranadina también se expresó en los sermones escritos por los locales. Un ejemplo de esto lo encontramos en la pluma del santafereño Antonio Ossorio de las Peñas quien en su sermonario *Maravillas de Dios en sí mismo*, publicado en Alcalá en 1668, dedicó varios apartados al tema de la obediencia.⁵³ Muestra de ello es la tercera parte del quinto sermón, dedicada a "Los cabellos de la Magdalena". Bajo el título de "Porque la voz de Dios es una violencia dulce que dexando libre al albedrio para el mérito lo cautiva para la obediencia", Ossorio planteó una reflexión en torno a la obediencia que se le debía a Dios y a sus mandatos para así alcanzar la gloria eterna.⁵⁴

Sin embargo la obediencia no era la única virtud que debían cultivar los neogranadinos, puesto que este solo era el primer paso para conseguir el estatus ideal que pretendía la Iglesia y la monarquía hispana. Imitar a Cristo demandaba también una fuerte disciplina corporal en la que ayunos, penitencias y mortificación se combinaban como método para "luchar contra la carne". Al respecto la *Imitatio Christi* señala que "el hombre que no es perfectamente mortificado en sí, presto es tentado, y vencido de cosas pequeñas y viles"⁵⁵, alentando así una mortificación corporal que debía ir acompañada por un desprecio de sí mismo:

No te ensalces por la grandeza y hermosa disposición del cuerpo, que con pequeña enfermedad se destruye y afea. No tornes contentamiento de tu habilidad, o ingenio, porque no desagrades a Dios, cuyo es todo bien natural que tuvieres.⁵⁶

El desprecio del cuerpo, aunado siempre a una anulación del yo, debía favorecer el sometimiento de la sociedad, lo cual aseguraba el respeto a las normas. Por ello el modelo del santo, y en especial de los santos mártires, fue fundamental dentro del discurso barroco neogranadino. El siglo XVII puso especial atención a las imágenes — narradas y visuales— de cuerpos sangrantes, mortificados, haciendo del "sufrimiento

⁵³. En relación con los sermones de Antonio Ossorio ver: Viviana Arce Escobar, "Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII", *Fronteras de la Historia* Vol: 14 n.º 2 (2009): 342–367.

⁵⁴. Antonio Ossorio de las Peñas, *Maravillas de Dios en Sí mismo* (Alcalá: Imprenta de María Hernández, 1668), 66–69.

⁵⁵. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 14

⁵⁶. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 16

cristiano" uno de los pilares del discurso de control local.⁵⁷ Adicionalmente, los cuerpos obedientes, dóciles y mortificados debían abandonar todo lo mundano, haciendo del desengaño una forma de vida.

Lo "real", para la teología barroca era inexistente, una falsificación dispuesta por el demonio para hacer que los hombres se perdieran en ella. La vida misma era —como lo señaló Calderón de la Barca— un "sueño", realidad efímera que acababa en el juicio divino. Por ende para alcanzar la gloria y ser "buenos cristianos" los neogranadinos tenían que aprender "a morir al mundo, para que después comiences a vivir con Christo. Aprende ahora a despreciar todas las cosas, para que entonces libremente puedas yr a El"⁵⁸. Ese morir al mundo comprendía el abandono de las riquezas, el alimento, las pasiones y todo aquello que pudiera generar placer a los sentidos. El "desprecio del mundo" —como idea jesuítica— fue resumida por uno de los jesuitas más influyentes dentro del panorama literario del barroco español, Baltasar Gracián, quien sentenciaba: "Saca un verdadero desengaño despreciando todo lo que es mundo y apreciando todo lo que es cielo, y con valiente resolución vuelve antes hoy que mañana a la casa de tu Dios"⁵⁹.

La visión jesuítica del mundo, resumida aquí a través de la pluma de Gracián, fue transferida a la Nueva Granada como discurso tendiente al control de los sujetos. La *Imitación de Cristo* como texto capital para la Compañía de Jesús señalaba a la feligresía neogranadina un modelo claro: los fieles debían ser obedientes, disciplinar el cuerpo, y abandonar todas las vanidades del mundo. La *imago* planteada por Kempis y diseminada por los jesuitas en la Nueva Granada tuvo como meta la transferencia del cuerpo de Cristo al cuerpo social neogranadino. El discurso debía encauzar a la sociedad, disciplinarla para que las acciones comunicadas por el orden eclesiástico se convirtieran en hábito. ¿Cómo? Haciendo uso del miedo. La obra de Kempis, así como gran parte de la prosa moral barroca, no solo estableció pautas de comportamiento, sino que de paso presentó extensas descripciones de las penalidades y rigores ultraterrenos que sufrirían los fieles si no cumplían los mandatos eclesiásticos. Estos apartados de

⁵⁷. Jaime Humberto Borja, *Pintura y cultura*, 120.

⁵⁸. Thomas A. Kempis, *De la Imitación de Christo*, 73.

⁵⁹. Baltasar Gracián, "Meditaciones varias para antes y después de la Sagrada Comunión", en *Obras completas de Lorenzo Gracián*, tomo segundo, Baltasar Gracián (Barcelona: Imprenta de María Ángela Martí, 1757), 454.

la narración, llamados también *hipotiposis* (poner ante los ojos), buscaban crear en el lector o en el oyente imágenes "casi visibles", de tal forma que este quedara persuadido de obrar en concordancia con lo narrado.⁶⁰

El ideario bajomedieval de Kempis que dio vida a la *devotio moderna* trascendió las fronteras temporales y espaciales de su propio horizonte de producción para integrarse como manual de vida dentro de la experiencia barroca indiana. La religiosidad neogranadina como parte de esta transferencia de la cultura barroca entre Europa y América se levantó a partir de un ideario en el cual imitar a Cristo era el máximo derrotero. Establecida por Kempis y pregonada por los jesuitas, esta idea supuso la consolidación de una sociedad piadosa, controlada y obediente frente la autoridad, aspecto que de paso reforzó el ideal de la monarquía hispana como monarquía católica.

A modo de Conclusión. Kempis y el Virrey Solís: la pervivencia de un ideal

Hacia 1770, cuando el virrey José Solís fue retratado vistiendo el sayal franciscano como muestra del abandono de sus riquezas, el ideal de imitar a Cristo mantenía su valor. La *Imitatio Christi* de Kempis, cuya influencia llegó hasta la primera mitad del siglo XX se mantuvo como brújula del cristiano neogranadino, siendo propagada desde los púlpitos y utilizada como referente del "abandono de lo mundano", virtud propia de todo buen cristiano. La vigencia de su discurso fue la que le permitió al Kempis su inmortalización en el retrato de fray Joseph atribuido a Joaquín Gutiérrez; pintura que vinculó a perpetuidad la memoria del virrey fraile con la idea de abandonarlo todo para imitar a Cristo. Solís, que como virrey había sido acusado de dilapidar dineros del erario real y de llevar una vida licenciosa, encontró en el convento la única salida a un juicio de residencia que cada vez veía más cercano. Aunque la decisión de recluirse en el convento abandonándolo todo pareciese más una evasión de la justicia real por parte del virrey Solís, que un acto guiado por la vocación religiosa, lo cierto es que el hecho resonó en toda la Nueva Granada y sirvió de propaganda al convento franciscano, el cual convirtió al virrey fraile en uno de sus símbolos. La imagen todopoderosa

⁶⁰. Jaime Humberto Borja, *Los indios medievales de fray Pedro Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI* (Bogotá: CEJA, ICANH, 2002), 213.

del virrey, transformada ahora en la de un piadoso fraile, se tornó en ejemplo del ideal propagado desde el siglo XVII por la Iglesia.

¿Qué otro texto moral podía resaltar el carácter simbólico del gesto de Solís sino el texto de Kempis? Sin duda, la escogencia de este libro para integrar el retrato moralizante de Solís, tenía la clara intención de hacer referencia a su gesto —abandonar la riqueza y el poder—, ligándolo de paso con la larga historia del texto de Kempis y a sus enseñanzas en el territorio neogranadino. La presencia del libro en la pintura, si bien no es un indicio claro de que tales enseñanzas hayan sido una práctica corriente dentro de la sociedad colonial, sí demuestra la importancia que el discurso de "imitar a Cristo" tuvo dentro de la política religiosa neogranadina de los siglos XVII y XVIII.

El protagonismo adquirido por la idea de "imitar a Cristo" definió en la Nueva Granada del siglo XVII una política teologal que, amparada en la práctica de la *devotio moderna*, supuso un control de los sujetos basado en el sometimiento de sus cuerpos y sus actitudes. Imitar a Cristo era una forma de inculcar en los fieles el hábito de la obediencia y la sumisión, dos aspectos que resultaban fundamentales para el sostenimiento de la política imperial en América. Sin embargo, a pesar de la existencia de ejemplos como los del virrey fraile, pensar en una sociedad colonial sujeta a los mandatos del rey y su Iglesia sería reducir su riqueza cultural. La sociedad neogranadina colonial, más allá del esquema discursivo generado por la Iglesia, supo encontrar las fisuras que dejaba este modelo, utilizándolas como nicho para el desarrollo de prácticas ajenas a la norma. Estas "Maneras de hacer" representaban lo cotidiano, lo técnico, lo artesanal, lo creativo, aquellos ardides que constituyen lo antidisciplinario.⁶¹

Reconstruir la historia del periodo colonial neogranadino demanda entonces una doble tarea: la de reconstruir las prácticas y los discursos. A lo largo de este artículo nos centramos en los segundos. Olvidado muchas veces por el historiador, el discurso —leído también como una práctica que se ejerce sobre la alteridad— evidencia las estructuras —fallidas o no— que se pretendieron construir en el Nuevo Mundo, en nuestro caso, en la Nueva Granada del siglo XVII. Gracias a esto podemos observar que los hombres que diseñaron el andamiaje social utilizaron arquetipos como el "Cuerpo de Cristo", ausencia que debía hacerse presente —cobrar forma—, en la vida y obra de cada uno de los sujetos neogranadinos.

⁶¹. Ver: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, volumen 1, Artes de Hacer* (Ciudad de México: UIA, 2007), XLIV–XLV.

El objetivo era conseguir una sociedad sometida, disciplinada, respetuosa de la Iglesia y el monarca: en pocas palabras la "imago de Kempis" hecha realidad. La realidad debía ser entonces deconstruida, resignificada, de tal forma que pudiera ser suplantada por lo ideal. Hacer de la Nueva Granada y del Nuevo Mundo una Nueva Jerusalén constituía dicho ideal, y de él —como huella— nos queda la *imago* de Kempis. Imagen arquetípica y fantasmagórica transmitida por la *Imitatio Christi* y utilizada por la monarquía para configurar un imperio que debía ser el más rico, poderoso y, sobre todo, cristiano de todos los existentes.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Publicaciones periódicas

"Documentos sobre el virrey Solís", *Boletín de historia y antigüedades* Vol: XXVII n.º 310 (1940): 699-713.

Libros

Álvarez de Velasco y Zorrilla, Francisco. *Rhythmica sacra, moral y laudatoria* [1703]. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.

Gracián, Baltasar. "Meditaciones varias para antes y después de la Sagrada Comunión". En *Obras completas de Lorenzo Gracián*, tomo segundo, Baltasar Gracián. Barcelona: Imprenta de María Ángela Martí, 1757.

Kempis, Thomas A. *De la Imitación de Christo y menosprecio del Mundo traducido nuevamente en español por el P. Eus. Nieremberg de la comp. de Jesus*. Amberes: Casa de Henricque Aertssens, 1661.

Mercado, Pedro. *El cristiano virtuoso*. Madrid: Imprenta de Joseph Fernández de Buendía, 1672.

Ossorio de las Peñas, Antonio. *Maravillas de Dios en Sí mismo*. Alcalá: Imprenta de María Hernández, 1668.

Solís y Valenzuela, Pedro de. *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, Manuscrito Ca. 1650, tomo I. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1977.

Toro, Juan Bautista del. *El secular religioso*. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1721.

Valadés, Diego de. *Retórica cristiana* [1579]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Fuentes Secundarias

Ample, Albert. "Imitatio Christi". En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et histoire*, tomo VII. Paris: Editions Beauchesne, 1970.

Arce Escobar, Viviana. "Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII". *Fronteras de la Historia* Vol: 14 n.º 2 (2009): 342-367.

Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Borja, Jaime Humberto. "La autoridad y la virtud. Los retratos del virrey Solís". En *Historia Cultural desde Colombia. Categorías y debates*, editado por Max Hering y Amada Carolina Pérez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia, 2012, 251-285.

Borja, Jaime Humberto. "Pintura, devoción y sociedad. Cristianización y evangelización en la Arquidiócesis de Bogotá". En *Arte Sacro. 450 años*, Arquidiócesis de Bogotá. Bogotá: Consuelo Mendoza Ediciones, 2012, 21-149.

Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro Aguado. Construcción del ídola y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, ICANH, 2002.

Borja, Jaime Humberto. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía Mayor, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.

Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano, volumen 1, Artes de Hacer*. Ciudad de México: UIA, 2007.

Chapman, Allan. "Robert Hooke: the man and his ideas". En *Robert Hooke and the English Renaissance*, editado por Paul Kent y Allan Chapman. Leominster: Gracewing, 2005, 8-38.

Costa, Octavio Ramón. *El impacto creador de España sobre el Nuevo Mundo: 1492-1592*. Vermont: Ediciones Universal, Genealogical Society of Vermont, 1992.

Creasy, William C., ed. *The imitation of Christ. Thomas A. Kempis. A Timeless classic for contemporary readers*. Indiana: Ave María Press, 2004.

Durán, Norma. *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso no-vohispano*. Ciudad de México: UIA, 2008.

Echavarría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Ediciones Era, 2000.

García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.

Lacan, Jacques. *Lacaniana: los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Leonard, Irving A. *Los libros del conquistador* [1949]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Lutz, Heinrich. *Reforma y Contrarreforma: Europa entre 1520 y 1648*. Madrid: Alianza, 1992.

Mantilla, Luis Carlos. "La biblioteca del virrey fraile". *Thesaurus* tomo XLIV n.º 2 (1989): 369-388.

Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco* [1975]. Barcelona: Ariel, 2012.

Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. Ciudad de México: UIA, 1995.

Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Ciudad de México: UIA, 2003.

Pardo Tomás, José. *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC, 1991.

Pastor, Marialba. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Paz Sánchez, Manuel de, ed. *El Kempis*. Tenerife: Ediciones Idea, 2013.

Pineda, Victoria. *La imitación como arte literario en el siglo XVI español*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994.

Rodríguez de la Flor, Fernando. *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*. Madrid: Abada, 2009.

Rodríguez de la Flor, Fernando. *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Madrid: Akal, 2012.

Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti. *Los fundamentos del mundo moderno*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

Toquica, Constanza. *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Torales, María Cristina, ed. *Memoria del simposio: Alemania y México. Percepciones mutuas en impresos*. Ciudad de México: UIA, 2005.

Trevelyan, G. M. *La Revolución inglesa (1688-1689)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Valdivieso, Enrique. *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2002.



AUTORIZACIÓN USO DE IMÁGENES

La Dirección del **MUSEO COLONIAL Y MUSEO SANTA CLARA, DEL MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA**, autoriza JUAN PABLO CRUZ MEDINA y a la REVISTA HISTORIA Y SOCIEDAD para hacer uso de la imagen referente a obras que pertenecen a la colección de los museos en la publicación del artículo "*La "Imago" de Kempis: El discurso barroco como constructor de realidad en la Nueva Granda Colonial.*"

A continuación se relaciona el listado de las imágenes:

CÓDIGO	TÍTULO	AUTOR	TÉCNICA
03.1.104 (Museo Colonial)	Fray Joseph de Jesús María	Joaquín Gutierrez (Atribuido)	Óleo sobre tela

LA ENTIDAD O RESPONSABLE, en cumplimiento del Artículo 32 de la Ley 23 de 1982, se compromete a usar las imágenes única y exclusivamente para el fin citado, dando los créditos respectivos al **MUSEO COLONIAL** y al **MUSEO SANTA CLARA, DEL MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA**, y en su momento con dos copias de la publicación.

MUSEO COLONIAL
Carrera 6 Nº 9-77. Bogotá, Colombia.
Conmutador: 3416017
Internet: <http://www.museocolonial.gov.co>

MUSEO SANTA CLARA
Carrera 8 Nº 8-91. Bogotá, Colombia.
Conmutador: 3376762