



Historia Indígena N° 9, 2005-2006, pp. 105-134  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Chile

---

## LA BÚSQUEDA DE LOS ANCESTROS SAGRADOS EN PERÚ COLONIAL

Celia L. Cussen  
Universidad de Chile

*A pesar de los esfuerzos recientes por estudiar en profundidad las campañas clericales por erradicar la idolatría que según ellos persistía entre los indígenas del arzobispado de Lima en el siglo XVII, no se ha intentado relacionar los impactos de este combate espiritual con los numerosos procesos por beatificar y canonizar a ciertos limeños conocidos por su gran santidad. Aquí se demuestra que, por una parte, los clérigos que redactaban sermones para el uso de los curas de indios fomentaban el culto a los santos europeos como sustituto al recurso de los hechiceros y huacas del mundo andino. Por otra parte, muchos de los visitantes de idolatría participaban en la identificación y promoción de los santos locales, incluso los de origen casta, como es el caso del dominico fray Martín de Porres. Se concluye que el entusiasmo clerical por fomentar los cultos a santos locales se debe en buena medida a su experiencia combatiendo la presencia de "ídolos" del mundo sagrado indígena.*

*PALABRAS CLAVE:* idolatría, beatificación, santos, Martín de Porres, sermones.

**E**l interés reciente en la historia cultural del período colonial medio de Perú se centró en dos esfuerzos evidentes del clero de guiar el comportamiento cristiano: las visitas pastorales de inspección con el objetivo de erradicar la idolatría entre los indios del Arzobispado de Lima (con frecuencia llamada la "Extirpación") y las

iniciativas de promover la beatificación de limeños piadosos<sup>1</sup>. Ambas campañas estuvieron ligadas al intento de los clérigos reunidos en el Concilio de Trento (1545-63), quienes –a la luz de la amenaza protestante– buscaron mejorar el cumplimiento doctrinario y reafirmar a los santos como intercesores y modelos de las virtudes cristianas. Estas dos actividades comparten el concepto barroco de que el mundo material era un campo de batalla donde los aliados de Dios enfrentaban a los agentes del demonio. Para los clérigos en esta época, la idolatría de los indígenas era la manifestación del engaño de Satanás, mientras que los santos urbanos, por otra parte, demostraban el éxito del arraigamiento del catolicismo hispánico en el virreinato de Perú.

Los investigadores han tratado comúnmente la Extirpación y la campaña para el reconocimiento de los santos locales como procesos no relacionados, sin tomar en cuenta que pueden estar estrechamente conectados<sup>2</sup>. En parte, esta distinción conceptual refleja el pensamiento de las autoridades de la Colonia, quienes intentaban

<sup>1</sup> Pierre Duviols inició la discusión de los orígenes, procesos e impactos de la Extirpación en *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* (Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 1971). Para los aportes más recientes del tema ver Sabine MacCormack. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1991); Kenneth Mills. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1997), y Nicholas Griffiths. *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru* (Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1996). También se deben consultar los ensayos en Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993). Entre las publicaciones de documentos que llevan ensayos introductorios valiosos están Juan Carlos García Cabrera (ed.), *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1994); Ana Sánchez (ed.), *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, sigloVII)* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993) y Pierre Duviols (ed.), *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII* (Lima: Institut Français d'Etudes Andines/Pontificia Univ. Católica del Perú, 2003). Los estudios de los santos coloniales han estado enfocados preferentemente en el caso de la primera santa oficial de la zona, Rosa de Lima. Ver Luis Millones, *Una partecita del cielo* (Lima: Horizontes, 1993); Frank Graziano, *Wounds of Love: The Mystical marriage of Saint rose of Lima* (New York: Oxford Univ. Press, 2004); Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (Lima: Institut Français d'Etudes Andines/Fondo de Cultura Económica/Banco Central de Reserva del Perú, 2001), y Teodoro Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla: Estudios del proceso de canonización de Santa Rosa* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1998). Para investigaciones sobre el santo negro de la Orden Dominicana ver José Antonio del Busto, *San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez)* (Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, 1992), Celia L. Cussen, "La fe en la historia: Las vidas de Martín de Porras". *Historia, memoria y ficción*. Ed. Moisés Lemlij y Luis Millones (Lima; Biblioteca Peruana de Psicoanálisis/Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1996), 281-301; y Fernando Iwasaki Cauti. "Fray Martín de Porras: Santo, ensalmador y sacramental". *Colonial Latin American Review* 3, n° 1-2 (1994): 159-84.

<sup>2</sup> Millones en *Una partecita* y Mujica, *Rosa limensis*, 335-60, toman en cuenta la relación de Rosa con los andinos. Más recientemente, Juan Carlos Estenssoro Fuchs ha examinado el fracasado esfuerzo por canonizar al sastre indígena del siglo XVII, Nicolás de Ayllón, en el contexto de las políticas cambiantes de la evangelización que procuraban alejar a los indígenas de una participación plena

mantener una República de Indios jurisdiccionalmente separada y geográficamente alejada de la República de Españoles. La Iglesia, a través de los concilios y sínodos de la archidiócesis de Lima, frecuentemente promulgaba decretos sobre la instrucción religiosa y las obligaciones sacramentales de los indios en las doctrinas, mientras que otros edictos abordaban las conductas esperadas de los habitantes de las ciudades –españoles peninsulares, sus hijos criollos, negros libres y esclavos, y el creciente número de personas de mezcla racial, las castas. Sin embargo, la frontera física entre las poblaciones andinas y españolas (o hispanizadas) era difusa: los españoles, los negros y las castas se desplazaban y se radicaban entre los indios y en la sierra, y cantidades significativas de indios residían temporalmente e incluso permanentemente en Lima.

A medida que los diferentes grupos sociales comenzaron a viajar entre la ciudad y el campo, también sus acercamientos hacia lo sobrenatural cruzaron las fronteras culturales que originalmente dividían a los andinos y españoles para crear creencias y supersticiones híbridas<sup>3</sup>. Las noticias sobre los errores religiosos de los indígenas en la sierra y la devoción urbana de los cristianos también fluían por los canales formales. Los sacerdotes criollos hicieron del tema de la idolatría de los indios un asunto público en Lima e incluso persiguieron a los sospechosos de idolatría –no todos andinos– en la capital. Con el tiempo, los sacerdotes rurales introdujeron las devociones originarias de Lima en sus parroquias, incluido el culto a los santos locales. Por consiguiente, no es conveniente estudiar las prácticas religiosas rurales andinas y urbanas de Lima en forma aislada. Para apreciar la amplitud y elasticidad de la imaginación religiosa criolla en los años intermedios del proyecto colonial español, como también, las presiones forjadas en ellas por sus contactos con el mundo andino, creo que es esencial analizar los vínculos entre la erradicación de los ídolos y la promoción de los santos en el Perú colonial.

En las colonias españolas, los santos gozaban –al igual que en la Europa católica– de una posición privilegiada en el centro de la vida religiosa. La Virgen María, Reina de los Cielos, era, sin duda alguna, la santa más venerada que los españoles trajeron a la Colonia durante el período de la conquista, solo superada por el culto a Cristo. Cada pueblo español e indígena era nombrado en honor a un santo, y se colocaban imágenes de mártires, apóstoles y fundadores de órdenes religiosas junto a las de Cristo y la Virgen en los altares de los templos urbanos y los murales que adornaban las iglesias rurales. Los frailes y sacerdotes seculares que se dedicaban a convertir a las poblaciones indígenas veían en los santos una de sus principales herramientas de evangelización, y estos amigos especiales de Dios y el hombre se

---

del cristianismo. *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos (Lima: Institut Français d'Etudes Andines, 2003).

<sup>3</sup> Ver Sánchez, *Amancebados, hechiceros y rebeldes*, vi. Sobre el caso mexicano, remitirse a Solange Alberro, *Del gachupín al criollo: O de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (México, D.F.: El Colegio de México, 1992). Sobre el mismo proceso en Brasil colonial, ver Laura de Mello e Souza, *El diablo en la tierra de Santa Cruz: Hechicería y religiosidad popular en Brasil colonial*. Trad. Teresa Rodríguez Martínez (Madrid: Alianza, 1993).

introdujeron rápidamente en muchos aspectos de la vida de los pueblos andinos, aun cuando no siempre en las formas que los clérigos esperaban o deseaban. Desde el momento del bautizo, cada indígena llevaba el nombre de un santo cristiano, y en los Andes, al igual que en otros lugares de la América española, la celebración anual del patrono del pueblo era un evento notable de la vida ritual pública. Los santos también eran recordados diariamente. El cronista andino Felipe Guzmán Poma incorporó las fiestas de los santos en su calendario de la vida ceremonial andina de la Colonia, en un intento de demostrar la importancia que había adquirido el tiempo sagrado cristiano en los Andes<sup>4</sup>.

En Lima, los frailes y los sacerdotes comenzaron a identificar y estimular la devoción a los santos locales casi tan pronto como el prelado tridentino Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606) le dio a la iglesia peruana su forma institucional. Mogrovejo fue uno de los primeros candidatos para la beatificación. Durante las primeras décadas del siglo XVII, los obispos de la ciudad iniciaron investigaciones oficiales para determinar las cualidades de santidad de una serie de héroes locales. Las causas fueron enviadas a la Congregación de los santos del Vaticano para su consideración. Se tuvo resultados favorables con una rapidez sorprendente; en 1671, el papa Clemente X canonizó a Rosa de Santa María, mejor conocida como Santa Rosa de Lima (1586-1617), haciéndola la primera santa reconocida oficialmente<sup>5</sup>.

A continuación, se examinará la forma en que ciertos sacerdotes involucrados en la Extirpación –muchos de ellos cleros seculares– escribieron sobre los santos como patronos, intercesores y modelos. Con el fin de explorar las formas en que los clérigos introducían el culto de los santos a los indios, primero se analizarán dos sermonarios escritos por visitantes de idolatría para las congregaciones andinas. Estas obras suplementaban el *Tercer catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*, una serie de sermones publicada por el Tercer Concilio Provincial de Lima (1582-3) para el uso de los sacerdotes que ejercían su ministerio en las parroquias

<sup>4</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Franklin Pease (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980) 2: 447-77. Sabine MacCormack concibe al calendario de Guaman Poma como parte de lo que ella considera un esfuerzo problemático de establecer límites entre las categorías sagradas incas y cristianas; "Time, Space and Ritual Action: The Inka and Christian Calendars in Early Colonial Peru". *Native Traditions in the Postconquest World*. Ed. Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (Washington, DC: Dumbarton Oaks (1998), 295-343. Los primeros tres concilios de Lima establecieron una larga lista de fiestas de santos que los españoles debían observar, pero solo se exigía a las doctrinas indígenas que conmemoraran los días de San Pedro y San Pablo; Rubén Vargas Ugarte, ed. *Concilios limenses (1551-1772)* (Lima: Instituto de Investigaciones Históricas, 1951), 1: 18-19, 70-1, 251-52, y 365-66, y *Constituciones Sinodales del Arzobispado de los Reyes en el Perú* (1613; Lima: Juan Joseph Morel, 1754), 41V-43.

<sup>5</sup> Los individuos que fueron canonizados, además de Rosa de Lima, fueron Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606, canonizado 1726), Francisco Solano (1549-1610, cd. 1726), Juan Macías (1585-1645, cd. 1975) y Martín de Porres (1579-1639, cd. 1962).

indígenas rurales<sup>6</sup>. Este primer sermonario solo presenta brevemente los santos y su función en la tradición cristiana, pero las dos colecciones posteriores tratan los santos en forma más detallada. Una de ellas otorga atención especial a la tradición cristiana de los milagros y la otra incentiva explícitamente a los indios a reemplazar su confianza tradicional en las momias de sus ancestros (*mallquis*), lugares y objetos sagrados (*huacas*), y especialistas rituales por interpelaciones a los santos.

Enseguida se continuará analizando una literatura edificante de otro tipo que estaba dirigida al público urbano de Lima. En ella, dos de los extirpadores –los visitantes de idolatría como se les llamaba oficialmente– escribieron detalladamente sobre el significado de una vida piadosa en formas que anuncian el comienzo de la construcción de santos locales a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Finalmente, se analizarán las contribuciones hechas por tres participantes de la Extirpación en el desarrollo del culto de un santo putativo, que fue percibido como un modelo para los católicos urbanos: Martín de Porres. Estos documentos –formulados para demostrar las virtudes de fray Martín a las autoridades del Vaticano, como también, estimular la devoción del humilde hombre negro entre todos los miembros de la Iglesia– describen en detalle cómo estos clérigos percibían la santidad y cómo invocaban personalmente a esta figura. Sus relatos se centran en las cualidades virtuosas y milagrosas de la vida de fray Martín y su supuesta capacidad para obtener ayuda sobrenatural en beneficio de los creyentes. Finalmente, se demostrará cómo, a pesar del reconocido temor de los sacerdotes de la Extirpación de que las formas de pensar precristianas solían distorsionar la interacción de los indios con los santos, las diversas autoridades coloniales crecientemente creían que los santos peruanos eran un antídoto eficaz para la idolatría.

### *El papel de los santos en los sermones dirigidos a los indios*

Las campañas de extirpación comenzaron en el arzobispado de Lima a principios del siglo XVII, como una respuesta dramática y sistemática a la percepción por parte de un gran número de autoridades del clero, de que la Iglesia –a pesar de años de prácticas y políticas diseñadas para mejorar la eficacia de la evangelización– no había logrado hacer de los indígenas verdaderos cristianos. Los clérigos reunidos en los concilios provinciales (más recientemente el Tercer Concilio Provincial de Lima de 1582-3) habían abordado la persistencia de la idolatría indígena y habían promulgado decretos para mejorar la calidad e instrucción religiosa de los indígenas. En los decretos del Tercer Concilio Provincial, las autoridades de la Iglesia ampliaron el acceso de los indios a los sacramentos, insistieron en que los doctrineros en las parroquias

<sup>6</sup> *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones* [1585], en *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Ed. Juan Guillermo Durán (Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Univ. Católica Argentina, 1990), 2:613-741.

indígenas dominaran la lengua nativa y estandarizaron los métodos de conversión. El Concilio produjo además un catecismo, un confesionario y sermonario en español, aymara y quechua para ser usados por los doctrineros<sup>7</sup>.

El sermonario del Tercer Concilio Provincial probablemente fue compuesto bajo la supervisión del cronista de las Indias, el jesuita español José de Acosta (1540-1600). Escrito en lenguaje enérgico, contiene argumentos simples para los neófitos de "cortos y tiernos entendimientos" quienes vacilaban entre las costumbres religiosas antiguas y nuevas. Después de exhortar a los doctrineros a confinar sus lecciones a los indígenas a aspectos esenciales de la fe, expresados en un lenguaje claro, el ciclo de 31 sermones comienza con una discusión vívida pero rudimentaria de la inmortalidad del alma, un concepto, que según se afirma, los antepasados de los indígenas comprendían bien. Inmediatamente después de establecer este común denominador, el predicador introduce su argumento principal, el cual repite frecuentemente en los sermones posteriores: aquellos que llevan una vida buena y agradan a Dios en la tierra tendrán "bienes y descanso" para siempre en la vida eterna; no obstante, aquellos malvados y los que enojan a Dios con sus pecados, sufrirán eternamente los dolores y tormentos del infierno. El cielo solo puede ser alcanzado a través de la fe, el arrepentimiento de los pecados, la participación en los sacramentos y la obediencia a los mandamientos del Señor. Después de ampliar cada una de estas prescripciones en los demás sermones, el ciclo concluye con una presentación del Purgatorio y un recordatorio final de la justicia divina que se dictará en el juicio final<sup>8</sup>.

Los sermones se mantienen alejados de puntos intrincados de la teología, aun cuando abordan los misterios importantes de la Trinidad, la virginidad de María y la transubstanciación que se produce en la misa. Sobre todo, el autor busca establecer la centralidad de Dios Padre como patriarca, juez y creador omnipotente de todo lo que contiene la tierra, incluidos los objetos inanimados adorados por los indígenas. La vida del "único remedio del hombre para liberarse del pecado", Jesucristo, se presenta en el tercer sermón, y los milagros que realizó durante su vida se introducen como prueba de su divinidad. El predicador aborda los milagros nuevamente en el sermón siguiente, esta vez como eventos que demuestran el poder de la fe de los santos que los produjeron. Estos son prácticamente el mismo conjunto de capacidades milagrosas atribuidas a Cristo en su vida: "...obraron los Santos grandes maravillas, dando vista a los ciegos, y sanando a los enfermos, y resucitando a los muertos, y mandando al mar, y al sol, y a todas las criaturas, porque todas están sujetas a esta palabra de Dios". Es notable que esta referencia inicial a los santos no ocurra en el sermón inicial que describe el cielo y a aquellos que habitan allí con Dios y los ángeles.

<sup>7</sup> Para la organización y los propósitos de los concilios de Lima, ver Antonio de Egaña, *Historia de la iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, Hemisferio sur*, 2 tomos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964) y Durán, *Monumenta Catechetica*, 2:337-415. Mills describe en detalle la materia doctrinal producida para la conversión de los indios y la extirpación de la idolatría; *Idolatry*, 174-210.

<sup>8</sup> *Tercero catecismo*, 625, 631-32, 638.

Por el contrario, los santos hacen su primera aparición en el cuarto sermón, como individuos poderosos cercanos a Cristo, pero con poca identidad propia; mujeres y hombres cuyo destino final en la vida eterna todavía no se hace explícito<sup>9</sup>.

Si bien el poder de los santos se establece en el cuarto sermón, todavía no se les presenta como intercesores. Se exhorta a los indígenas a no acudir en busca de ayuda, en momentos de dificultades, a los especialistas en rituales o “ministros del diablo”, quienes median entre el hombre y las huacas –esos “tontos” que engañan a las personas con el fin de obtener alimentos “y os llevan al infierno”. En su lugar, los indios deben llevar sus trabajos y enfermedades a Jesucristo, su padre divino, y confiar en su misericordia y su omnipotencia. El poder de los santos como intercesores se trata finalmente en el octavo sermón, en el que se describe la historia de la iglesia. El autor se refiere a los mártires, los ermitaños y las vírgenes, los fundadores de las órdenes religiosas y los que enseñaban la ley de Dios. Ellos, junto con innumerables otros santos, están en el Paraíso, donde gozan de ver a Dios, y rezan por nosotros como nuestros abogados. Se establece aquí el papel de los santos como intercesores, pero los andinos que escuchan estos sermones no necesariamente habrán entendido precisamente cuándo se debe pedir su auxilio. En otros segmentos de sus sermones, el predicador insiste que en vez de llevar sus necesidades a los “hechiceros”, se debe acudir a Cristo<sup>10</sup>.

Los sermones del Tercer Concilio Provincial hacen muy poco más que introducir el culto a los santos, a pesar de que José de Acosta comenta después en *De Procuranda Indorum Salute* (1588) la utilidad del agua bendita, las imágenes, los rosarios y las velas para la evangelización continua de los indígenas, agregando que los doctrineros “...en sus sermones ante el pueblo deben alabar mucho todas esas prácticas, para que la gente se empape de nuevos símbolos cristianos en vez de la superstición antigua...”<sup>11</sup> Supuestamente, los predicadores en sus sermones propios enseñaban a los indígenas acerca de los gestos de devoción más simples dirigidos a Cristo, María y (en menor medida) a los santos. Los doctrineros habrán complementado las lecciones sobre los santos, usando las imágenes pintadas en las paredes de las iglesias andinas de la época. Sin embargo, la comprensión y uso correctos de estas representaciones iconográficas, preocupación central de la Iglesia moderna temprana, se abordada en la disquisición sobre el cuarto mandamiento en el sermón 19. Después de condenar la idolatría de los indígenas, el predicador presenta el desafío retórico efectuado por un indígena, quien argumenta que los católicos adoran imágenes. Aquí, el sacerdote intenta aclarar la distinción entre signos y referentes, un argumento abstracto que tal

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 636, 639.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 639, 652.

<sup>11</sup> José de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute* (1588; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984), 2: 277, cursivos agregados aquí. Otra materia producida por el Tercer Concilio para el uso de los doctrineros –el *Doctrina cristiana y catecismo* (1584) y *Confesionario para los curas de indios* (1585)– no describe el culto de los santos en términos más detallados que el sermonario; Durán (ed.) *Monumenta catechetica*, 2: 461-88, 521-96.

vez aproxima las “razones muy sutiles” que el prefacio de la obra advierte se debe evitar. No obstante, claramente el tema es importante e inevitable, y el diálogo sugiere que los indígenas estaban conscientes de la devoción de los clérigos y legos a las imágenes religiosas<sup>12</sup>. El indígena señala que los cristianos adoran imágenes de madera pintada, se arrodillan ante ellas, las besan e incluso les hablan. “¿Estas no son guacas también, como las nuestras?” El predicador responde que los cristianos están en una actividad fundamentalmente diferente del comportamiento de los indígenas; si bien ellos se arrodillan y besan las imágenes de Cristo y los santos, no es porque adoren las imágenes, sino que lo que representan<sup>13</sup>.

Este texto es una versión adaptada del decreto publicado recientemente por el Concilio de Trento sobre el uso supersticioso de las reliquias e imágenes de Cristo, la Virgen y los santos. El concilio ordenaba que todas las iglesias católicas tuvieran imágenes de santos e instruía a los clérigos a usar el recomendable ejemplo de las vidas de los santos para enseñar la conducta cristiana apropiada a los creyentes. A su vez, alertaba a los clérigos sobre las invocaciones supersticiosas de los santos o el uso idólatra de sus imágenes<sup>14</sup>. En los Andes, había una preocupación particular de que se fomentara el papel de intercesor de los santos sin inducir a los indígenas a ocultar su reverencia a los antiguos ídolos con signos, rituales y conducta de devoción cristiana. La preocupación del clérigo por el uso idólatra de la devoción a los santos –la veneración a las imágenes de los santos y su uso en rituales de la comunidad– adquirió más importancia en la segunda década del siglo XVII, cuando ciertos clérigos cuestionaron el éxito de métodos anteriores de evangelización e interpretaron las formas emergentes de cristianismo andino –especialmente aquellas que involucraban el uso ritual de las imágenes de los santos– como una burla idólatra del cristianismo. Sin embargo, a pesar de estas preocupaciones, los sermones para los indígenas compuestos más adelante por dos sacerdotes criollos (ambos con experiencia directa en las campañas de extirpación) se apoyan en el culto a los santos para proporcionar intercesores y modelos poderosos de fe cristiana incondicional a los indígenas.

### *Los sermones de Fernando de Avendaño*

La Extirpación fue inaugurada con un dramático auto-da-fe en la plaza mayor de Lima el 20 de diciembre de 1609. La ceremonia se llevó a cabo en un escenario improvisado ante una muchedumbre formada por los residentes de la ciudad e indígenas de los alrededores. El público escuchó un sermón contra la idolatría predicado en quechua,

<sup>12</sup> La preocupación clerical de esa época por el empleo supersticioso de las imágenes en España, y la dificultad de los clérigos por controlar las devociones basadas en las imágenes están establecidas por William A. Christian Jr. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1981).

<sup>13</sup> *Tercero catechismo*, 690.

<sup>14</sup> D. Julio Bravo (ed.), *El Concilio de Trento y el concordato vigente* (Madrid: Pedro Núñez, 1887), 2:6-9.

presenció la inmolación de una cantidad de ídolos confiscados de los pueblos indígenas de la provincia de Haurochirí y la administración de doscientos azotes a Hernando Páucar, un hechicero acusado de ese mismo distrito –hombre conocido por mantener una comunicación permanente con el diablo<sup>15</sup>. Poco después, el prelado recientemente nombrado, Bartolomé Lobo Guerrero (1609-22), se convenció de la amenaza de la apostasía indígena y encargó a varios equipos de sacerdotes que revisaran sistemáticamente las doctrinas indígenas de la archidiócesis y, de acuerdo con su propio relato, confesó a 11.000 indígenas apóstatas<sup>16</sup>. En 1649, después de un largo período de calma, el arzobispo Pedro de Villagómez (1641-71) revitalizó la Extirpación y encargó a Avendaño que recolectara una serie de sermones que se usaría durante las inspecciones. La obra bilingüe en español y quechua, *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana, y la general del Inca*, se publicó el mismo año<sup>17</sup>. La obra está formada por 32 sermones organizados en dos partes –de los cuales, los últimos 22 son solo reimpresiones del libro de sermones del Tercer Concilio Provincial, que continuaba siendo la obra de referencia de los doctrineros<sup>18</sup>.

El lenguaje de los sermones de Avendaño demuestra una creciente aprensión sobre la apostasía indígena, desde la anterior publicación del sermonario del Tercer Concilio Provincial. Avendaño pone énfasis en los errores de la idolatría e intenta proporcionar razones más concretas e incluso locales, para tener fe en el Dios de los españoles –argumentos, supuestamente, que el Arzobispo Villagómez consideraba más eficaces que los de las obras anteriores<sup>19</sup>. La innovación más importante ocurre en la descripción y yuxtaposición de la práctica idólatra andina y la creencia cristiana. Los indígenas son reprehendidos por venerar objetos grandes y pequeños y luego se les exhorta para que adhieran a un nuevo conjunto de prácticas cristianas. Repetidamente, Avendaño condena el material y las formas locales de la expresión religiosa andina. Urge a los nuevos cristianos a centrar más de sus prácticas religiosas en la

<sup>15</sup> Francisco Avila. “Relación al libro de los sermones, o homilias en la lengua castellana y la índica general Quechua”. *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (Lima: Imprenta Sanmartí, 1918), 11:75-76.

<sup>16</sup> Dr. Don Fernando de Avendaño, Dedicación. *Sermones de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, en lengua castellana, y la general del Inca* (Lima: Jorge López de Herrera, 1649).

<sup>17</sup> Además de su cargo como visitador eclesiástico, Avendaño fue canon de la catedral de Lima, profesor de la Universidad de San Marcos y censor de la Inquisición peruana. También fue nombrado obispo de Santiago, Chile, una posición que no aceptó. Pedro Guibovich Pérez asevera que, por su acceso a los centros de poder virreinal, su exitosa carrera y su magnífica biblioteca, Avendaño fue uno de los hombres excepcionales de su época: “La carrera de un visitador de idolatrías en el siglo XVII: Fernando de Avendaño (1580?-1655)”. Ramos y Urbano, *Catolicismo y extirpación*, 169-240. Ver también Teodoro Hampe Martínez, “El trasfondo personal de la ‘extirpación’: La carrera y la formación intelectual de Francisco de Avila y Fernando de Avendaño”. *Colonial Latin American Review* 8, n° 1 (1999): 91-111.

<sup>18</sup> Juan Carlos Estenssoro-Fuchs. “Les pouvoirs de la parole: La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”. *Annales HSS* 6 (1996): 1250.

<sup>19</sup> Para un análisis prolijo de los sermones de Avendaño ver Mills, *Idolatry*, 192-4, y Duviols. *La lutte*, 276-95.

Iglesia y destaca la importancia de la oración, los sacramentos y la mediación del cura doctrinero. Además, predica en cuanto a los milagros, introduciendo la posibilidad de que un cristiano –incluso en Perú– pueda acceder al poder sagrado a través un santo para experimentar una sanación milagrosa.

El argumento principal de Avendaño es que Dios es una deidad única y omnipotente, en contraste con los innumerables ídolos inertes del cosmos indígena. Argumenta que Dios impartió a Adán y Eva el conocimiento intrínseco de sí mismo, y que ellos transmitieron la fe a las generaciones posteriores, incluidos los indígenas antiguos. Sin embargo, estas poblaciones sucumbieron a los engaños del demonio y, así, los indígenas andinos perdieron la creencia verdadera en Dios. La fe en Dios se debe restaurar, puesto que es esencial para la salvación; sin embargo, Avendaño, pregunta, ¿podemos creer en algo que no vemos? No solo confiamos en la existencia de muchas cosas que no se ven (el alma, el rey de España, el inca Huayna Capac o los demonios), pero Dios nos ha dado pruebas visibles de su existencia, su divinidad y su poder a través de una serie de milagros, “testigos verdaderos, que nos dan a conocer, y manifiestan su Divinidad, y Omnipotencia...” Avendaño usa dos tipos de milagros para ilustrar cómo Dios ha intervenido tradicionalmente en el mundo material: aquellos que produjeron la derrota de los infieles y su conversión al cristianismo, y aquellos que sanaron a los enfermos y resucitaron a los muertos. La omnipotencia de Dios se contrasta con la incapacidad de las huacas andinos de evitar la diseminación del cristianismo y los milagros de sanación se yuxtaponen con las ineficaces de los curanderos andinos<sup>20</sup>.

Los milagros de conversión, escribe Avendaño, han ocurrido entre las poblaciones indígenas de China, Japón y México, y generaciones anteriores de andinos también han sido testigos de ellos. Por ejemplo, la Santa Cruz de Carabuco no pudo ser destruida por el diablo, a pesar de sus esfuerzos. Otra cruz, levantada por un español fugitivo quebró la sequía de Santa Cruz de la Sierra, y la Virgen protegió milagrosamente a los españoles en Cuzco apagando los incendios originados por indígenas acorralados. Finalmente, informa Avendaño, es un gran milagro que se haya destruido la idolatría y se haya expulsado al demonio de los Andes<sup>21</sup>.

Intercaladas en la discusión de los milagros de la conquista espiritual se encuentran referencias a los milagros de Cristo, la Virgen María y varios santos europeos a favor de los enfermos y los agonizantes. Avendaño contrasta estas maravillas con la ineficacia del sagrado andino: ¿cuál huaca o hechicero ha dado la vista a un indio ciego o resucitado un muerto? Los hechiceros solo engañan cuando dicen que pueden sanar

<sup>20</sup> Avendaño. *Sermones*, 4v, 5-7.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 9-10v. Verónica Salles-Reese analiza la importancia que tuvieron estos milagros para la percepción hispana de la historia religiosa de los Andes. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the Sacred at Lake Titicaca* (Austin: Univ. of Texas Press, 1997), y Sabine MacCormack. “From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana”. *Representations* 8 (1984): 30-60.

con unos “huesos podridos”, insiste. Las almas de los ancestros sagrados de los andinos, los mallquis, están padeciendo los tormentos del infierno sin poder liberarse de las manos del diablo. ¿Cómo van a poder sanar a alguien?<sup>22</sup>

Igual que los sermones del Tercer Concilio Provincial, los santos figuran aquí principalmente como taumaturgos de la iglesia europea. No obstante, Avendaño comienza a incorporar la tradición cristiana de los milagros al entorno local: en Perú, Dios ha obrado milagros de conversión, y la Virgen María ha intercedido activamente para beneficiar a los indígenas enfermos e inválidos en Copacabana, evidencia de “vuestra misma tierra, que dan testimonio desta Fe”<sup>23</sup>. Notablemente, Avendaño limita su discusión de milagros locales a incidentes que involucran a la Virgen o la Santa Cruz. Las imágenes milagrosas de los santos europeos que cuelgan en las iglesias de Lima y las maravillas logradas a través de la intercesión de los candidatos locales a beatificación de Perú no figuran en sus relatos de eventos milagrosos, a pesar de que ya circulaban en Lima las historias publicadas de sus milagros<sup>24</sup>. Algunos de estos supuestos santos, especialmente el fraile franciscano Francisco Solano y el antiguo arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, fueron famosos por convertir a los indígenas y por realizar milagros póstumos en el altiplano. Sin embargo, los sermones omiten estas crónicas de intercesiones de santos, haciendo pensar que es posible que no se hayan considerado apropiados para el público indígena. Aun cuando Avendaño presenta la confrontación entre las formas tangibles de poder demoníaco y divino en términos mucho más severos que los sermones del Tercer Concilio Provincial, continúa describiendo a los santos como héroes sobrenaturales del antiguo cristianismo. Tal vez, después de cien años de evangelización, Avendaño solo necesitaba evocar los nombres de estas figuras para hacer que los indígenas pensarán en las imágenes adoradas en las iglesias y las narrativas dramáticas de sus vidas aprendidas de los doctrineros. Sin embargo, no existe evidencia alguna de que los andinos fueran gentes concededoras de biografías sagradas y es probable que, igual

<sup>22</sup> Avendaño, *Sermones*, 82.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>24</sup> En 1625, el papa Urbano VIII prohibió tanto la veneración de esos individuos que no habían recibido la canonización papal como la publicación de sus milagros y revelaciones; *Enciclopedia Cattolica* (Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1949-1954), 3:591-94. Sin embargo, en Lima y Madrid se publicaron los relatos de las vidas y los milagros de los santos putativos, con prefacios que negaban cualquier intento de establecer la santidad de los sujetos. Para una lista parcial de estas publicaciones, ver Fernando Iwasaki Cauti. “Vidas de santos y santas vidas: Hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial”. *Anuario de Estudios Americanos* 51, n° 1 (1994): 47-64. Los relatos de vidas santas menos conocidas se encuentran en las crónicas conventuales como la de Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Peru de el Orden de Predicadores*, 3 vols. (Roma: Imprenta de Nicolás Angel Tinassio, 1681-1682); Bernardo de Torres, *Crónica Agustina*, ed. Ignacio Prado Pastor (Lima: n.p., 1974) y Francisco Echave y Assu, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas: El Beato Toribio Alfonso Mogrobexo, su segundo arzobispo* (Antwerp: Juan Baptista Verdussen, 1688). Además, se mencionan varios individuos con fama de santidad en Juan Antonio Suardo. *Diario de Lima (1629-1639)*. Ed. Rubén Vargas Ugarte, 2 vols. (Lima: Lumen, 1936).

que en otros lugares de la América española, la “rica tradición” de la hagiografía cristiana se haya perdido en la transferencia del culto a los santos a las parroquias indígenas<sup>25</sup>.

### Francisco de Ávila y el *Tratado de los Evangelios*

Francisco de Ávila (1573?–1647) aparece constantemente en la historia religiosa y etnográfica del Perú del siglo XVII, tanto como instigador de la primera ola de visitas de extirpación en las áreas rurales de la archidiócesis de Lima, como por su papel en la recopilación de las creencias y prácticas sagradas de los indígenas en el conocido manuscrito de Huarochirí<sup>26</sup>. Ávila era oriundo de Cuzco y sus probables orígenes mestizos frustraron sus esperanzas de ordenarse jesuita, a pesar de que sus logros clericales le permitieron terminar su carrera como canónigo de la catedral de Lima. Con su instinto prodigioso para intuir en qué dirección soplaban (o se podría inducir a soplar) los vientos de cambio cultural, Francisco de Ávila contribuyó al culto de los santos locales en Lima –especialmente, creo, en su vuelco innovador hacia la creación de santos urbanos no blancos. En el sermonario bilingüe que redactó, Ávila describe el poder de los santos, su papel como intercesores y su conducta ejemplar en formas que lo muestran desgarrado entre la conciencia de que el culto de los santos converge útilmente con las actitudes andinas hacia la propiciación de sus dioses tutelares y una profunda preocupación de que los andinos reverenciaran a estos ídolos en la forma de santos cristianos.

A diferencia de los sermones analizados hasta ahora, el *Tratado de los evangelios* (1648) de Ávila está organizado en torno al calendario festivo<sup>27</sup>. El primer volumen entrega textos bilingües del primer domingo de Adviento hasta el sábado anterior a la Fiesta de la Trinidad. Si bien el segundo volumen fue planificado para cubrir el resto del año y terminar con el sermón de la Fiesta de Todos los Santos, la obra estaba inconclusa cuando Ávila murió en 1647.

El formato del *Tratado* es muy diferente al de los dos sermonarios más antiguos analizados arriba. Diseñado para abordar temas y evangelios del año litúrgico, no se

<sup>25</sup> Nancy M. Farriss. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1984), 310.

<sup>26</sup> Para la biografía de Francisco de Avila, ver Antonio Acosta, “Francisco de Avila, Cusco 1573(?)–Lima 1647”. *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Ed. Gerald Taylor (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Institut Français d’Etudes Andines, 1987), 551–616, y Pierre Duviols, “Francisco de Avila, extirpador de la idolatría: Estudio biobibliográfico”. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad. y ed. José María Arguedas (Lima: Museo Nacional de Historia / Instituto de Estudios Peruanos, 1966), 218–29.

<sup>27</sup> Francisco de Avila. *Tratado de los evangelios que nuestra Madre la Yglesia nos propone en todo el año*. 2 tomos (Lima: n.p., 1648).

construye progresivamente en un línea central de argumento. Los sermones son un conjunto complejo de textos que tratan diferentes aspectos de la fe, aun cuando –cumpliendo con la declaración de Ávila en el prefacio de la obra– no pierde oportunidad para refutar la práctica de idolatría de los indígenas<sup>28</sup>. Otro tema recurrente es la omnipotencia del Dios cristiano y su intervención activa en el mundo material. En una ocasión, por ejemplo, Ávila se refiere a las sanaciones milagrosas de Cristo como evidencia de su divinidad, y en un sermón posterior comenta sobre el relato en el Evangelio de Mateo de cómo Cristo sanó a un leproso. Admite que la historia tiene por fin ser una alegoría de la capacidad de Cristo para “curar” los pecados, pero es también una excelente oportunidad para hablar sobre fuentes y usos apropiados e inapropiados del poder de sanación sobrenatural<sup>29</sup>.

Ávila condena la costumbre tradicional y duradera, insiste, de los andinos de consultar a los viejos en caso de dolencias físicas, enfermedades que, según aseveran estos hombres y mujeres, son el castigo de algún huaca, y que ellos pueden curar mediante ofrendas rituales a los ídolos<sup>30</sup>. Ávila afirma resueltamente que se debe adorar solo a Dios y acudir a su ayuda en tales circunstancias, porque Él es “la fuente de la salud, y del bien”. Como alternativa, se puede acudir a los santos, “capitanes valerosos de Dios”, para que intercedan por uno ante Dios. Evitando la práctica católica acostumbrada de invocar a los santos rezándoles y prendiendo velas ante sus imágenes en altares en los hogares o en presencia de sus reliquias en la iglesia, Ávila instruye a los indígenas a aproximarse a los santos en otras formas específicas. Sugiere solicitar al sacerdote que celebre una misa en su nombre, rezar un rosario o dar una limosna a la iglesia<sup>31</sup>. Sin embargo, en un sermón posterior, Ávila reconoce que los andinos y cristianos confían en técnicas similares domésticas para buscar la ayuda sobrenatural en caso de enfermedad física, y aprovecha la ocasión para explicar y destacar el papel de intercesor de los santos. Un indígena argumenta al sacerdote que los cristianos de costumbre piden ayuda a los santos, y pregunta por qué entonces los andinos “¿no podemos hacer lo mismo con nuestros progenitores?”<sup>32</sup> La respuesta es categórica: en realidad los cristianos piden por su salud a los santos, pero

<sup>28</sup> La complejidad del texto incluso ha permitido a Estenssoro plantear que esta mención de la resurrección de los Incas es, por lo menos, una evocación temprana, si no una formulación original del mito de Inkarrí. Es sabido que este mito formó parte de la ideología de las rebeliones andinas del siglo siguiente. “Les pouvoirs”, 1245-46. Asimismo, Mills encuentra que Ávila, con astucia, apela al sentido de injusticia de los andinos para fomentar la reformación religiosa al nivel personal y comunitario, a pesar de las debilidades de la Iglesia. *Idolatría*, 207.

<sup>29</sup> Ávila, *Tratado*, 116-17.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 72, 127.

<sup>32</sup> En el texto quechua “progenitores” está traducido como “apus”. Las estrategias discursivas, la adopción de palabras españolas y las otras técnicas retóricas de las versiones en quechua y aymara tanto de estos textos como de los sermonarios de Avendaño y Ávila son temas que merecen su estudio. Es de esperar que la publicación próxima de Gerald Taylor, *La lucha contra las huacas*, ilumine algunos de los temas tratados aquí.

no es el poder sanador del santo el que buscan, porque los santos no tienen la capacidad de sanar por sí mismos. Veneramos a los santos, afirma el predicador, porque queremos que ellos consigan un favor en nuestro nombre de Dios, quien es el único que lo puede conceder. Los andinos, en contraste, creen que sus abuelos o padres les han enviado la enfermedad y, por lo tanto, los adoran y les ruegan que le concedan buena salud. Este es un grave error, sostiene el predicador, no solo porque estas personas están en el infierno, sino porque además no tienen poder para otorgar salud. Los santos, por el contrario, habitan con Dios en el cielo y pueden obtener favores de Él que es capaz de todo<sup>33</sup>.

Ávila evita referirse al problema iconográfico abordado en los sermones del Tercer Concilio Provincial y repetido por Avendaño –una notable omisión dado que en el prefacio de su obra informa sobre su descubrimiento del uso idólatra de las imágenes cristianas entre los andinos<sup>34</sup>. No obstante, Ávila puede estar promoviendo sutilmente otra confusión simbólica: los santos como ancestros sagrados cristianos. Reconoce que la devoción a los santos y la confianza en su intercesión, pueden tener similitudes con las relaciones andinas con los lugares y objetos sagrados asociados con los orígenes del grupo de antepasados, pero nunca enmienda la creencia de los indios que los santos, como las deidades andinas, son algún tipo de ancestros de todos los cristianos. En esta forma, es posible concluir que sutilmente incentiva a los indígenas a ver a los santos como un nuevo conjunto de ancestros sagrados, con mayor poder para producir sanaciones que las huacas que él y los demás extirpadores ridiculizaban y destruían ostentadamente. Más aun, cuando sugiere que una familia o un individuo reemplace un antiguo ritual de propiciación a un ancestro con una interpelación a un santo, Ávila está conduciendo silenciosamente el culto de los santos al ámbito doméstico. Éste era un terreno que los extirpadores intuían era el último baluarte de la idolatría y uno que se sentían particularmente poco preparados para controlar<sup>35</sup>. Sin embargo, Ávila, reacio sin duda a fomentar el sincretismo, solo da indicios de los usos domésticos de estos nuevos intercesores cristianos y evita

<sup>33</sup> Ávila. *Tratado*, 273.

<sup>34</sup> En el Prefacio al *Tratado*, Ávila escribe que en su primer año como visitador encontró que los indios celebraban a Pariaccacca y otros "ídolos" con las representaciones de Cristo y la Virgen (que a su vez los indios consideraban "ídolos") guardadas en la iglesia parroquial de Huarochirí; "Relación", 77. Ávila expresa esta preocupación por el uso idólatra de las imágenes cristianas en "Relación que yo el Dr. Francisco de Avila Presbítero, cura y beneficiado de la Ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arzobispo de Los Reyes . . . ." (1611), en Arguedas. *Dioses y hombres de Huarochirí*, 258. En una oportunidad, Ávila destruyó las imágenes de San Pedro y San Felipe para que los indígenas no pudieran ocuparlas en sus idolatrías; Estenssoro. *Paganismo*, 333-38. Mills ha demostrado que los clérigos consideraron que la piedad pública de los andinos –mucho de la cual se centraba en las celebraciones "indecentes" de un santo patrón– como una forma encubierta de adorar a sus ídolos; "Bad Christians in Colonial Peru", *Colonial Latin American Review* 5, n° 2 (1996): 196-97; y *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru* (Liverpool: Institute of Latin American Studies, 1994).

<sup>35</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Trad. Diana Sánchez (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992), 160-66.

cuidadosamente describir las imágenes, la tierra de las sepulturas y las reliquias de santos oficiales y putativos que circulaban entre los hogares limeños para propósitos caseros –prácticas comunes también entre los católicos europeos<sup>36</sup>.

Igual que Avendaño, Ávila propone que los andinos piensan en los santos como sus patrones e intercesores, y destaca menos sus características como modelos personales de conducta. Es verdad que Ávila va más allá de los bosquejos de Avendaño de las vidas sagradas seleccionadas, hilando varias historias con bastante detalle, especialmente cuando la vida que está relatando puede ser usada para estimular la firmeza de la fe –una cualidad que encontraba faltaba universalmente en los indios. Sin embargo, estas historias son mínimas, comparadas con las vidas ejemplares multidimensionales descritas en los compendios enormemente populares de las vidas de los santos que circulaban en Europa y en la América hispánica en esa época. Uno se convence de que Ávila ha elegido presentar a los santos principalmente como antidotos de la idolatría por sus capacidades intercesoras y como modelos de fe inquebrantable y solo secundariamente como modelos de virtud cristiana<sup>37</sup>.

### *Modelos locales de santidad para los indios, esclavos y castas de Lima*

A pesar de que Ávila era reticente a hablar sobre las vidas de los santos en sus sermones a los indígenas, había reunido una colección personal impresionante de imágenes y hagiografías, y ciertamente era consciente de las posibilidades didácticas del relato de una vida virtuosa<sup>38</sup>. Efectivamente, Ávila parece haber intuido el potencial de las historias de los santos locales para adoctrinar a la población no blanca de Lima –negros, indios y castas. En una breve obra que redactó en enero de 1646 –aproximadamente la misma época en que escribía el sermonario para los indígenas– Ávila relata la vida de una recientemente fallecida “mujer santa”, la hija de una esclava negra y un español desconocido. El sacerdote estaba convencido de que esta mujer gozaba de la presencia de Dios e intercedía por los vivos para que ellos también pudieran llegar a gozar de esa presencia. El ensayo “Relación de la vida y muerte de

<sup>36</sup> Para la circulación de las imágenes y las reliquias de los santos locales en el ámbito urbano, ver a Celia Langdeau Cussen. “El Barroco por dentro y por fuera: Redes de devoción en Lima colonial”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 26 (1999): 215-25.

<sup>37</sup> *Flos sanctorum* y *La leyenda dorada* eran libros muy populares en el mundo cristiano en esta época y circulaban bastante en Perú. Carlos Alberto González Sánchez. “Los libros de los españoles en el Virreinato del Perú, siglos XVI y XVII”. *Revista de Indias* 51, 206 (1996): 7-47. La biblioteca extraordinaria que poseía Ávila contenía una edición de *Flos sanctorum*. Teodoro Hampe Martínez, “Universo intelectual de un ‘Extirpador de idolatrías’: La Biblioteca de Francisco de Avila (1648)”. *Historia y Cultura* (Lima) 22 (1993): 127. Por otra parte, Avendaño era dueño de un ejemplar de *La leyenda dorada*; Guibovich Pérez, “La carrera de un visitador”, 223.

<sup>38</sup> El inventario de los bienes de Ávila al morir incluye cuadros, retablos, y estampas de Cristo, la Virgen y varios santos. Archivo General de la Nación (Lima), Protocolos Notariales Siglo XVII, Antonio Hernández de la Cruz, n° 468, fol. 1077.

Estephania de St. Joseph” se escribió a pedido del cronista franciscano Diego de Córdova y Salinas, quien había conocido a Estephania durante muchos años. Un tiempo después, Córdova incluyó la vida de Estephania en la historia de la orden franciscana en Perú, *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* (1651)<sup>39</sup>.

Ávila escribe que cuando niño conoció a la madre de Estephania, una donada en el convento de Santa Clara en Cuzco, pero solo se encontró con Estephania cuando vino a confesarse a la catedral de Lima durante la Semana Santa de 1590. Estephania había huido del hogar de su amo fallecido, el capitán Maldonado “El Rico”, y fue a Lima disfrazada de varón, con el fin de demandar a sus herederos por la liberación de la esclavitud que él le había concedido a su muerte<sup>40</sup>. Después de ganar el caso ante la Real Audiencia, Estephania permaneció en Lima y eventualmente se hizo cargo del hogar de Ávila, donde crió a cuatro niños españoles pobres<sup>41</sup>. Estephania era terciaria de la orden de San Francisco y ayudaba a la abadesa en cualquier forma que pudiera, cuidando de las terciarias enfermas y pidiendo limosnas para misas y celebraciones para los días de los santos de su orden. Ayunaba cuatro días a la semana, y habitualmente usaba un viejo hábito y un abrigo roto, aunque en días de fiesta se vestía con ropa más nueva y un sombrero no tan caído. Estephania era tan alegre, humilde y afable que las señoras más distinguidas de Lima la recibían en sus casas, donde ella, con mucho disimulo, sacaba libritos de devoción de sus mangas y pedía que le leyeren ciertos pasajes que ella consideraba pertinentes para las dueñas de casa. De esta forma, dice Ávila, Estephania “predicó” cuatro a seis veces al día en la manera coloquial que el sacerdote abogaba en el Prefacio de su *Tratado*<sup>42</sup>. Cuando Estephania se acercaba a Ávila para que le leyera un pasaje particular, él se reía y felicitaba a Estephania por su “buen sermón”.

<sup>39</sup> Diego de Córdova y Salinas. *Corónica de la religiosísima provincia de los doze apóstoles del Perú de la orden de nuestro seráfico P. S. Francisco de la Regular Observancia* (Lima: Jorge López de Herrera, 1651), 519-23. De Avila se encuentra en el Archivo Franciscano de Lima, Registro 17, ff. 569-75.

<sup>40</sup> Capitán Diego Maldonado vino a Perú con Pizarro, y invirtió existosamente su parte del rescate de Atahualpa en Cajamarca. Encomendero y fundador y regidor de Cusco. Maldonado murió en 1564 ó 1565. A pesar de que no tuvo hijos con su esposa española, reconoció a sus dos hijos nacidos de su relación con una india noble. Es probable que Estephania entabló su juicio contra Juan Álvarez Maldonado, el hijo mestizo que heredó la mayor parte de la fortuna de su padre. Manuel de Mendiburu. *Diccionario histórico biográfico del Perú* (Lima: Librería e Imprenta Gil, 1931-34), 5:119 y James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru* (Austin: Univ. of Texas Press, 1972), 221-23.

<sup>41</sup> En los cargos que los indígenas de su doctrina entablaron contra Ávila figura la casa que él mantenía en Lima, incluso mientras servía de cura doctrinero. Presumiblemente, esta es la casa que la madre Estephania administraba y en que cuidaba a los niños españoles, posiblemente parientes de Ávila; Antonio Acosta Rodríguez. “El Pleito de los Indios de San Damián (Huarochiri) contra Francisco de Avila, 1607”. *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 23 (1979): 3-33.

<sup>42</sup> Ávila cita a San Gregorio cuando insiste en que la prédica no debe confinarse a los sermones públicos sino también formar parte de la “conversación particular y trato común”; “Relación,” 94.

En este retrato de Estephania, sobresale su humildad y su capacidad de predicar con gran sutileza a sus superiores sociales a través de textos de devoción. La inversión social implícita en estos actos llega a ser notoria en un episodio que ocurrió mientras ella agonizaba en el Hospital de la Caridad, lugar donde el Virrey Marqués de Mancera y su señora la visitaron. Le pidieron que los encomendara a Dios y que les diera su bendición, pero la reacción de la anciana fue de sorpresa, incluso de abnegación. Ávila relata cómo respondió: “Señor mío, ¿V. Excelencia no es el virrey? Pues ¿cómo visita a una pobre mulata como yo?” Entonces ella pide que el virrey la encomiende a ella a Dios, tal como ella siempre ha rezado por él, suplicándole a Dios que le ayudara en su gobierno y le diera gracia para hacer bien a los pobres “que ai muchos en esta ciudad que como Vuestra Excelencia no puede entrar sus cassas, no sabe”. Este pequeño sermón de parte de la enferma causó impacto en los que estaban cerca, quienes admiraron la fuerza de la virtud de esta humilde mujer para hablar “a personas tan soberanas con tanto valor y cortesía”. Antes de que el virrey y su señora se retiraran, Estephania cedió y les dio su bendición<sup>43</sup>.

Al comparar la versión manuscrita de Ávila de la *Vida* de la madre Estephania con la versión publicada por Córdoba, vemos que el cronista franciscano hizo cambios significativos en el relato. La versión de Córdoba elimina algunos detalles potencialmente incómodos en relación con las pertenencias de Estephania (entre sus posesiones a su muerte habían algunos libros y panfletos de oración, plata y una esclava que hacía colchones para mantener a Estephania), la correspondencia con las personas que crió y su relación pasajera con una supuesta santa mujer quien posteriormente fue tomada presa por la Inquisición. El relato hace que Estephania aparezca como un personaje más oscuro y menos identificable. Se convierte en un modelo no blanco de santidad para las castas de la ciudad: una mujer agradable, sumamente humilde y caritativa, que es un ejemplo para los estratos sociales bajos y una ayuda espiritual para la élite.

Con este acabado de su carácter, Córdoba acerca a Estephania a la santidad. Al final del informe de Ávila, agrega una declaración, escrita el día de la muerte de Estephania, atestiguando que él estaba entre las personas que asistieron a su velatorio, donde hombres y mujeres de todas las condiciones sociales se atropellaban para venerar su cuerpo sin vida. Informa que examinó el cadáver para observar los signos tradicionales de santidad: levantó sus brazos y dedos y los encontró dóciles, y ni su boca o nariz expelían un olor desagradable. Córdoba informa además que entre las autoridades que asistieron al entierro de Estephania se encontraba el comisario general de la orden franciscana en Perú, quien al ver la suavidad y belleza de su cara, declaró a la Madre Estephania una “mujer santa”<sup>44</sup>. Éste es un epíteto ambiguo, pero sugiere que Córdoba puede haber considerado a Estephania una santa potencial. Ávila fue menos explícito sobre la posibilidad de que su sirvienta fuera una potencial santa,

<sup>43</sup> AFL, Registro 17, ff. 572r-572v.

<sup>44</sup> Córdoba. *Corónica*, 523.

pero la reconstrucción que hace de su vida ciertamente estableció las bases para la aseveración de Córdoba. Construyó además un nuevo modelo de piedad local: la casta predicadora.

Después de esta corta *vida* de la madre Estephania, el franciscano Córdoba se dedica a relatar la historia de otra mujer devota y piadosa, la mestiza Isabel Cano, quien, como Estephania, no es solo un modelo de virtud, sino que también una evangelizadora laica<sup>45</sup>. Córdoba solicitó un resumen de su vida a otro participante en las campañas de extirpación de la idolatría, el fraile franciscano Juan de Tuesta, guardián del convento de San Antonio en Cajamarca y predicador mayor del convento de su orden en Lima<sup>46</sup>.

Isabel Cano nació en Lima, hija de un español noble y una india. De joven, Isabel fomentaba su vanidad, vistiendo sedas y joyas de oro y perlas. Justo cuando estaba menos preocupada de conservar su virtud ("estaba con menos cuidado de sí"), Isabel tuvo una visión en la cual se le apareció su ángel de la guarda, quien la llevó a conocer las penas que padecían las almas del Infierno y del Purgatorio antes de llevarla al Cielo. Ahí, vislumbró a San Francisco "más resplandeciente que el Sol", quien le dijo a Isabel que ella no estaba lista aún para entrar a ese lugar sagrado. Profundamente conmovida por su visión, Isabel repartió sus galas, vestidos y preseas entre los pobres, y vistió un silicio áspero debajo de un sayal y manto gruesos; en sus pies usaba alpargatas. Tomó los votos de terciaria de San Francisco y se dedicó a asistir a los enfermos del convento franciscano donde les hacía colchones y lavaba y aderezaba su ropa de cama. Isabel visitaba a menudo el hospital de españoles de San Andrés, donde bañaba a los enfermos, les cortaba las uñas y repartía entre ellos los dulces y conservas que llevaba. La joven mestiza decía que en cada uno de los enfermos y agonizantes veía a Cristo, y así fue vista varias veces chupar y lamer sus llagas hediondas y asquerosas. La caridad de Isabel fue acompañada por una activa participación en los sacramentos. Se confesaba casi a diario, y era tan devota del Santísimo Sacramento, que todas las veces que comulgaba le resplandecía su rostro, tanto que "la luz turbaba la vista de los que con cuidado la miraban".

Tal como la madre Estephania, Isabel Cano fomentaba la evangelización de la población urbana. Los domingos iba por las calles de la ciudad para juntar a los indios y llevarlos a la plaza frente al convento de San Francisco donde pedía al capellán que les predicara de la abominación de la embriaguez y el vicio torpe de la sensualidad. A diferencia de la madre Estephania, Isabel tuvo la oportunidad de convertir a gente que estaba condenada al infierno. Córdoba relata que en 1619, el arzobispo Lobo Guerrero encargó al confesor de Isabel, fray Juan de Tuesta, que realizara una visita a

<sup>45</sup> El relato de la vida de Isabel Cano está en *ibíd.*, 524-27.

<sup>46</sup> Juan Tuesta era también doctrinero de La Magdalena, un pueblo de Indios cerca de Lima; Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Orden de San Francisco, leg. I, exp. 26A. En este lugar, en 1621, investigó un caso de hechicería entre los indígenas que involucraba yerbas para sanar y provocar la muerte; AAL, Hechicerías, leg. I, exp. 7.

los pueblos indígenas, desde donde trajo más de cien hechiceros a Lima, depositándolos en el hospital de Santa Ana. Isabel cuidó a estos indios durante los siguientes 20 días, hasta la fecha del auto-da-fe en la Plaza de Armas donde recibieron sus sentencias. Mientras Isabel cuidaba a estos indios, los evangelizaba también y con tanto fervor, que “un obstinado y rebelde ministro de Satanás”, de noventa años, quien había resistido con gran vehemencia la conversión, llegó a persuadirse por las amonestaciones de Isabel (quien, quizás, le relató su visión del infierno) y pidió el agua de bautismo justo antes de morir. Isabel Cano falleció en 1638 con fama de santa y fue enterrada en la Capilla Mayor del convento franciscano de Lima.

La larga historia de los éxitos de la orden franciscana en Perú contiene los relatos de algunos de los candidatos del virreinato más conocidos por su santidad, como Francisco Solano. Además, enumera y describe a miembros virtuosos e ilustres y voluntarios de su orden, hombres y mujeres que, aunque no necesariamente merecedores de investigaciones de canonización, él considera santos. Los relatos sobre muchas figuras menores en la *Crónica* incluyen signos tales como dones celestiales o un cadáver incorrupto que indican la posibilidad de santidad oficial. A pesar de que la descripción como testigo ocular de la ductilidad y aroma dulce del cuerpo sin vida de la madre Estephania sugiere que podría ser una santa potencial, su posición no es clara. Tampoco asocia el don celestial de Isabel Cano –su cara resplandeciente– con la santidad. No obstante, explicita las lecciones importantes que estas mujeres pueden ofrecer a otros de su casta y posición social:

“Fue providencia divina la asistencia en esta ciudad de los Reyes Lima desta sierva de Dios, y de su compañera la madre Estephania de San Joseph, para que se esparciesen mas los resplandores de su exemplo santo, y edificación que davan, en especial a los de su estado, y porte, y por esto he escrito estas vidas, para mostrar como con los exercicios de las virtudes, proporcionadas al estado de cada uno, se puede hazer un gran santo... Porque es gran valentía cumplir uno las obligaciones de su estado, aun en cosas pequeñas”<sup>47</sup>.

En sus relatos sobre Isabel Cano y la madre Estephania, Córdoba (con la colaboración de Ávila y Tuesta) intenta construir un prototipo de conducta cristiana ideal para la población no blanca de Lima. Las dos mujeres santas que aparecen en la *Crónica* son buenos modelos para negros, indígenas urbanos y las castas, por varias razones. Ayudaban a los enfermos, vestían pobremente, practicaban la penitencia constantemente y mostraban extrema humildad. Además, participaban activamente en los sacramentos y actividades litúrgicas de la iglesia, y pasaban gran parte del tiempo trabajando bajo el amparo de instituciones de la iglesia. El carácter afable y la posición de Estephania como sirvienta y antigua esclava doméstica de una familia renombrada le permitieron entrar a los hogares criollos, donde discretamente instruyó a los miembros de la elite colonial. El éxito de la estrategia de Estephania radica en su extrema

<sup>47</sup> Córdoba. *Corónica*, 528.

humildad, que le permitió fingir ser analfabeta y así atender las necesidades espirituales de sus superiores. En el caso de Estephania, encontramos un ejemplo de inversión social en que la mulata se convierte en la predicadora de la dueña de casa criolla. Sin embargo, el statu quo se mantiene por la humildad inherente de su preocupación por el bienestar de la dueña de casa criolla<sup>48</sup>.

La inclusión que hace Córdova de modelos de santidad creados específicamente para las castas es sintomática de la preocupación criolla por la educación religiosa y capacitación moral de la población urbana no blanca. Los retratos hagiográficos breves de Isabel Cano y Estephania de San Joseph sirvieron como ejemplos de cómo el cristiano andino o afro-peruano podría adoptar una conducta piadosa y demostrar una preocupación activa por el bienestar de sus superiores. Estas hagiografías breves sugieren que, para Córdova, los negros, indios y las castas necesitaban sus propios modelos de santidad, y que la piedad de la plebe no era y, más aún, no debía ser, la misma que la piedad criolla. La reclusa fallecida recientemente, Rosa de Santa María, era el orgullo de la Lima criolla de la época y la mayor esperanza de la ciudad de una santa local, pero no era un modelo adecuado para la plebe urbana. Se esperaba que las mujeres no blancas circularan más activamente dentro de la ciudad mientras realizaban los trabajos asociados con su posición social subordinada. Más aún, los mestizos y mulatos eran, en algunos casos, figuras de transición entre los africanos y andinos, recientemente e imperfectamente convertidos, y los descendientes de los antiguos cristianos de España. Una mestiza, especialmente una de demostrada humildad y fe como Isabel Cano, era un conducto ideal para convertir a un idólatra indio al cristianismo. Su historia también podía servir como modelo para la nobleza andina hispanizada del altiplano (cuya lealtad al catolicismo era siempre sospechosa) y los muchos indios que pasaban períodos breves o prolongados en la vecindad de Lima, como también para la población estable mestiza e india de la ciudad. Sin embargo, indudablemente, Isabel Cano y Estephania eran modelos de moralidad particularmente apropiados para los escalones más bajos de mujeres urbanas no blancas, que tenían muchas más probabilidades de entrar en contacto estrecho con las familias españolas y criollas, donde el servilismo, la humildad y la piedad eran esenciales. Además, las fuentes de la época señalan que las mujeres no blancas, especialmente las descendientes de africanos, eran consideradas sexualmente peligrosas: no obstante, Isabel y Estephania no solo eran castas, sino que además disciplinaban sus propios cuerpos para alejar las tentaciones<sup>49</sup>. Consecuentemente, estas mujeres eran

<sup>48</sup> Estenssoro desarrolla esta idea del rescate espiritual de sus superiores de parte de los limeños de las étnias subordinadas. *Del paganismo*, 476.

<sup>49</sup> Además de estas dos mujeres, la negra humilde y piadosa, Úrsula de Jesús, fue alabada en las crónicas conventuales por su servilidad y sus oraciones para las animas del Purgatorio. A petición de su confesor (probablemente el jesuita Miguel Salazar), Úrsula dejó una descripción escrita de sus visiones. Es de interés para el tema que nos ocupa aquí notar que Miguel Salazar participó con Francisco de Ávila en la actividades de la Extirpación de 1617; Nancy E. van Deusen. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús* (Albuquerque: Univ. of New Mexico Press, 1994), 5.

imágenes construidas de la casta ideal, no solo modelos para otros de su calidad, sino que una forma de asegurar a los criollos que la población no blanca era capaz de contener sus impulsos naturales pecaminosos.

Los modelos de santidad no blanca que Ávila y Tuesta aportaron a la crónica de Córdova son parte de una tendencia más amplia de identificar y registrar modelos de santidad en el Perú colonial, étnicamente complejo. Los relatos de indios altioplánicos piadosos aparecen en la correspondencia jesuita de la época; Ramos Gavilán cuenta de peticionarios indios virtuosos de la Virgen de Copacabana, y Córdoba y varios otros de los cronistas conventuales describen a los cocineros y porteros negros y mulatos, sumisos y obedientes, que trabajaban en los conventos de Lima<sup>50</sup>. Durante el curso del siglo XVII, los historiadores peruanos ampliaron el repertorio de ejemplos de virtud locales en beneficio de la creciente población heterogénea.

Las crónicas conventuales y otros escritos del siglo XVII sobre mujeres y hombres santos de origen no europeo, seleccionaron y describieron estos modelos con evidente cuidado. Por ejemplo, a pesar de su probable nacimiento ilegítimo, tanto Estephania e Isabel Cano no eran conversas al catolicismo, sino que eran a lo menos la segunda generación de católicas urbanas por el lado materno (no blanco), y completamente hispanizadas. Más aun, con la excepción de la visión relativamente pedestre y absolutamente ortodoxa de la vida después de la muerte, no se informa que ninguna de las dos mujeres haya tenido algún tipo de experiencia espiritual destacable. En un modelo que duraría hasta fines de siglo, los dones sobrenaturales de Dios disfrutados por virtuosos no europeos eran, al igual que la cara resplandeciente de Isabel Cano después de comulgar, signos silenciosos de aprobación divina. Finalmente, no hay indicio alguno en estos relatos de que los cuerpos de Isabel Cano o la Madre Estephania demostraran, después de su muerte, los indicadores clave de santidad: la capacidad para canalizar los poderes sobrenaturales en la forma de milagros. Ambas mujeres ciertamente eran dignas de ser imitadas, pero, de acuerdo con los sacerdotes que escribieron sus biografías, es poco probable que hayan sido antepasadas sagradas para la población cristiana del virreinato.

### *Martín de Porres: afroperuano, santo e intercesor*

Como se ha visto, los visitadores Avendaño y Ávila, por medio de sus sermones, describieron a los santos e incentivaron a los indígenas a confiar en ellos como intercesores en momentos de dificultad, pero sin incentivar a los indios a dirigirse a los santos a través de las prácticas habituales de los católicos en esa época. Esta aprensión parece haber sido consecuencia de una hipersensibilidad de la amenaza de la idolatría.

<sup>50</sup> Alonso Ramos Gavilán. *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Lima: Gerónimo de Contreras, 1621); Estenssoro. *Paganismo*, 459-67. Ver también arriba, n° 24.

Creían que los poderes expansivos y absorbentes de lo sagrado en los Andes solían contaminar muchos rituales públicos basados en imágenes y solo podían ser contrarrestados por la mediación de las palabras de los sacerdotes –sermones, oraciones y la liturgia– cuyo uso escapaba a su control. Sin embargo, como lo ha demostrado Fernando Cervantes y otros, en el clima teológico de la época se creía comúnmente que las fuerzas del bien y del mal se enfrentaban en el mundo natural, y que tanto lo satánico como lo divino circulaban en la forma material<sup>51</sup>. Estos sacerdotes creían que los indios eran embaucados por el diablo cuando veneraban a sus huacas, y estaban igualmente convencidos de que la gracia de Dios era canalizada a través de objetos asociados con la vida santa. Incluso es posible que sus encuentros frecuentes con las herramientas andinas de Satanás –las huacas y mallquis, y los especialistas en rituales que mediaban entre éstos y sus devotos– reforzaran la propensión a encontrar nueva evidencia sobrenatural del éxito del arraigamiento del cristianismo en Perú en los objetos relacionados con los supuestos santos locales –sus reliquias e imágenes.

No obstante, algunos de aquellos involucrados en la Extirpación estuvieron dispuestos a describir cómo Dios canalizaba el poder sagrado a través de las manos de los santos en Perú. Feliciano de Vega (1580–1639), nombrado en el poderoso cargo de provisor y vicario general de Lima por el arzobispo Lobo Guerrero, fue un partidario entusiasta (aunque controvertido) de la extirpación –de hecho, Pierre Duviols lo describió como la “pieza central de la extirpación”<sup>52</sup>. Indudablemente, los dos hombres compartían la opinión sobre muchos asuntos relacionados con las creencias y prácticas religiosas entre los indígenas<sup>53</sup>. A Vega se le otorgó un cargo de profesor titular en la universidad y fue obispo de Popayán y La Paz; posteriormente, fue nombrado arzobispo de México, aunque falleció en el camino, cuando viajaba a ocupar su nuevo cargo.

En 1639, Vega tuvo un encuentro milagroso en Lima con un limeño conocido por su santidad: Martín de Porres (1579-1639). Fray Martín era hijo ilegítimo de un español y una esclava liberta, y era donado y enfermero del convento dominico de Lima. La historia no se hizo pública sino hasta 1658, cuando el sobrino de Vega, Cipriano Medina, un prestigioso dominico y futuro obispo de Arequipa, la informó a

<sup>51</sup> Fernando Cervantes. *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1994).

<sup>52</sup> Duviols. *La lutte*, 160n48.

<sup>53</sup> Como Duviols explica, el cabildo eclesiástico suspendió a Vega de su cargo como vicario general el mismo día que falleció Lobo Guerrero. Esta acción del Cabildo era el resultado, según Duviols, de la decisión de Vega de absolver a Ávila de los cargos en su contra. Asimismo, el cabildo inició un juicio de residencia a Vega. La sentencia le fue favorable; AAL, Cedulaario del Archivo Arzobispal de Lima, vol. 7: 9-11v. Los cargos contra Ávila y la transcripción de la absolución que Vega confirió a Ávila están en Acosta Rodríguez, “El Pleito de los Indios de San Damian”, 3-33. Para una biografía algo incompleta de Vega, ver José Dammert Bellido, “Don Feliciano de Vega (1580-1639): Criollo jurista, maestro y prelado”. *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* 4 (1995): 21-53.

las autoridades eclesiásticas con la esperanza de iniciar la causa de beatificación para el mulato humilde<sup>54</sup>.

Según Cipriano de Medina, Vega se enfermó de gravedad en Lima cuando pasaba por la capital virreinal rumbo a Nueva España, donde asumiría su nuevo puesto de arzobispo. Cuando las sangrías y los demás tratamientos no dieron resultado, sus médicos lo desahucieron y ordenaron que se le diese el viático y extremaunción, y que redactara su testamento. Su sobrino instó al arzobispo a llamar a fray Martín, cuyas manos seguramente serían capaces de sanarlo. Cuando el Padre Provincial dominico recibió el recado, ordenó buscar a Martín, quien no se ubicaba en ninguna parte del convento debido a la costumbre de Martín de retirarse, después de comulgar, adonde nadie lo viere para comunicarse a solas con Dios. El superior mandó que apareciera “por obediencia”, y al instante el humilde donado entró a la sacristía donde todos lo esperaban. Acompañó a Medina a la pieza donde se encontraba recostado el arzobispo, quien, en presencia de toda su familia y las otras personas reunidas, le reprehendió por no haberle venido a visitar antes, para luego ordenarle colocar su mano sobre su costado, lugar de sus más agudos dolores. Martín le habría contestado: “¿Para qué quiere un Príncipe la mano de un pobre mulato donado”? Puso su mano sobre el cuerpo del arzobispo, y Vega sintió un alivio inmediato de sus dolores. El futuro santo, sin embargo, se sintió incomodo con su acción. “Reconociendo él la acción se turbó y se le puso el rostro muy colorado y comenzó a sudar en extremo y dijo no basta ya señor a que lo replicó el dicho Sr. Arzobispo, dexadla estar donde la e puesto...” En uno pocos días, el arzobispo se había recuperado y empeñado, sin éxito, en buscar formas de llevar a fray Martín consigo a Nueva España<sup>55</sup>.

La sanación milagrosa de Feliciano de Vega fue fundamental para el origen del culto a fray Martín, y el episodio posteriormente fue repetido por muchos testigos que declararon en el proceso de beatificación de fray Martín entre 1660 y 1685. El relato narra en forma resumida los aspectos de la vida y personalidad de fray Martín, que se convertirían en parte de la biografía del santo: su obediencia incondicional, su devoción a la Eucaristía y su profunda humildad, rasgos que fray Martín compartía con la madre Estephania. Esta comparación hace surgir la interrogante importante sobre el papel que jugaba el género en la construcción de la casta de los santos, un aspecto que sobrepasa el alcance de este estudio. Lo más importante aquí es que fray Martín se distinguía de la sirvienta negra de Ávila por su capacidad de realizar sanaciones milagrosas, un don sobrenatural que calza bastante bien con el papel de Martín como sirviente y enfermero piadoso. Su reticencia a poner sus manos sobre Vega, y su poder para sanar al obispo casi a pesar de sí mismo, revelan claramente tanto la tremenda modestia de Martín como sus poderes taumatológicos, de los cuales tal vez no tenía conciencia. Que el beneficiario de este milagro fuera el primer

<sup>54</sup> AAL, Sección Eclesiástica (SE), Proceso de Beatificación y Canonización de San Martín de Porras (PBCMP), Libro 7, 13v-15.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 14v.

criollo de Perú en ser asignado a la diócesis de México aumentó el cambio de rumbo social observado en episodios de piedad de una casta. También le otorgó al evento un inmenso prestigio, impulsándolo a la leyenda santa de la vida de fray Martín, leyenda que abrió la posibilidad de que personas no blancas fueran declaradas santas en la Lima colonial.

Diez años después de la muerte de fray Martín de Porres y de Feliciano de Vega, el nuevo prelado de Lima revitalizó el programa de ataques sistemáticos contra la presunta idolatría andina. El arzobispo Villagómez nombró a un nuevo grupo de extirpadores, entre ellos Pedro de Quijano e Ignacio Castelvi, dos miembros del clero secular, quienes también dieron sus testimonios en el proceso de beatificación de fray Martín de Porres<sup>56</sup>. Pedro de Quijano Zevallos, criollo, era vicario y cura de la provincia de Canta, Comisario de la bula de la Santa Cruzada y Visitador General de idolatría<sup>57</sup>. A pesar de que el arzobispo Villagómez afirmó que las actividades de Quijano como visitador había producido muchos frutos, solo un documento de sus labores sobrevive. Afortunadamente, se trata de un caso extraordinariamente detallado de hechicería en el pueblo de Huamantanga en la provincia de Canta en el año de 1656. Los investigadores han ocupado este caso para demostrar la vigencia de ciertas prácticas religiosas prehispánicas hasta mediados del siglo XVII<sup>58</sup>. El documento contiene las confesiones de siete especialistas de los rituales andinos, quienes confiesan haber recibido visiones del diablo e incluso de haber entrado en pactos con él. Asimismo, reconocen que han hecho ofrendas a las deidades locales por parte de clientes por una variedad de propósitos: sanar enfermedades, ubicar ganado extraviado, garantizar una buena cosecha, atraer a un amante y predecir el resultado de una situación riesgosa. Prácticamente todos los objetos rituales descritos por los extirpadores en el arzobispado de Lima forman parte del repertorio sagrado de

<sup>56</sup> Además de los extirpadores que entregaron su testimonio en el proceso de canonización de Martín de Porras descrito aquí, Blas Dacosta, personaje emblemático de la Extirpación, participó en el esfuerzo por identificar y promover a los santos locales. A pesar de que no era visitador, Dacosta predicó el sermón durante la liturgia que inauguraba las actividades de un grupo de nuevos visitadores nombrados por el arzobispo Villagómez en 1649. Antes de esa fecha, había participado como testigo en los procesos de beatificación de Francisco Solano, Rosa y Juan Macías. Ver, Blas Dacosta, *Sermon en la solemníssima colocación de la sagrada reliquia del santo lignum crucis que la Santidad de Urbano VIII de felice recordación embio a la Santa Iglesia de Lima* (Lima: Luis de Lyra, 1649); Diego de Córdova, *Vida, Virtudes y Milagros del Apostol del B.P. Fray Francisco Solano de la Seráfica Orden de los menores de la Regular Observancia, Patron de la Ciudad de Lima* (1643; Madrid: Imprenta Real, 1676), 405; Hampe, *Santidad*, 32; y *Sacra Rituum Congregatione, Limana Beatificationis et canonizationis Ven. Servi Dei Fr. Jo. Massías* (Rome: Typis Camerae Apostolicae, 1714), 124.

<sup>57</sup> AAL, Ordenaciones, leg. 8a, exp. 3; y AGI, Lima 59, carta de Villagomez al Rey, 25 de junio, 1657.

<sup>58</sup> AAL, Hechicerías, leg. 3, exp. 9, "Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzman Rupaychagua, cacique de Huamantanga" (1656). Mills examina este caso para demostrar cómo un número sorprendente de estructuras religiosas andinas, tanto al nivel local como al nivel regional "mantuvieron sus posiciones centrales en las vidas de las personas hasta bien avanzada la época colonial, e incluso más allá de entonces". *Idolatría*, 41.

Huamantanga<sup>59</sup>. Durante su visita, Quijano supo de la existencia de mallquis en una cueva vecina, y descubrió también los grandes huacas de piedra de los diferentes ayllus cercanos. El visitador encontró tres canopas, los pequeños huacas domésticos o personales. Los especialistas rituales informaron de las variadas maneras en que invocaban la ayuda de un huaca; muchas veces se trataba de un procedimiento que incorporaba ofrendas de polvos, cebo de llama y cuis, a menudo en presencia del enfermo. Como alternativa, el paciente bebía los polvos con agua o los aplicaba a las partes afectadas del cuerpo. Claramente, Quijano se convenció de que estas prácticas eran incidentes graves de hechicería e idolatría, y también de engaño. Además, creía que resultaban de las conversaciones e incluso pactos con el diablo. Entonces, mandó que todos los hechiceros participaran en un ritual de absolución y sentencia antes de someterlos a la supervisión perpetua de las instituciones clericales<sup>60</sup>.

Solo cuatro años después de estos acontecimientos, en un ambiente alejado del pueblo de Huamantanga, Quijano se presentó ante los jueces eclesiásticos como testigo de las virtudes y los dones celestiales de fray Martín de Porres. En la Capilla de los Reyes en la catedral de Lima, Pedro de Quijano relató cómo conocía a Martín de Porres durante los últimos diez años de su vida, y cómo él lo consideraba un gran siervo de Dios, un hombre penitente, cuya caridad extendía hasta los animales que sanaba en su celda. Recordó cómo, a sus 15 años, fue a visitar a su hermano, un novicio en el convento de Santo Domingo, y ahí conoció a fray Martín. Después de conversar por un tiempo, Quijano se alejaba cuando el donado mulato lo llamó de nuevo para preguntarle cuándo lo había de ver usando el bonete de un jesuita. De hecho, Quijano había hecho una promesa personal de ordenarse jesuita si sobrevivía a una enfermedad muy peligrosa. Entonces, se fue maravillado con la capacidad misteriosa de fray Martín de conocer los secretos de su corazón. En seguida, les habló a los jueces de su conocimiento de otro don de que gozaba Martín: el fraile humilde había profetizado a la madre de Quijano que todos sus hijos con la excepción del menor, Ignacio, habían de morir luego. El testimonio de Ignacio Quijano también proporcionó una de las muchas relaciones que constataban el don de sutileza que gozaba Martín, que le permitía pasar por puertas cerradas para acudir a su hermano novicio, enfermo en su celda<sup>61</sup>.

Más de 30 años después, Ignacio de Castelvi y Borxa, un sacerdote secular nacido en España, dio su testimonio en una nueva ronda de informaciones para la beatificación de Martín de Porres<sup>62</sup>. Sobreviven solo unos pocos documentos de sus

<sup>59</sup> Para la categorías y descripciones de los "ídolos" andinos que formulaban los extirpadores, ver Avila, "Relación", 255-59, y Pablo Joseph de Arriaga, *La Extirpación de Idolatría en el Pirú (1621)*, ed. Henríque Urbano (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1999), 26-40.

<sup>60</sup> AAL, Hechicerías, leg. 3, exp. 9, 17r-18r.

<sup>61</sup> *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres* (Palencia: Secretariado "Martín de Porres", 1960), 145-48.

<sup>62</sup> El testimonio completo de Castelvi está ubicado en AAL, SE, PBCMP, libro 4, 706-20.

actividades como visitador de idolatría, pero entre ellos está su investigación del amancebamiento de españoles e indios en el corregimiento de Cajatambo al norte de Lima, y sus pesquisas de cargos de superstición e idolatría contra un cacique en la zona aledaña de Mangas en 1671<sup>63</sup>. Como solía ocurrir en la Extirpación, el asunto en Mangas no se limitaba solo a temas de prácticas religiosas, pero los elementos doctrinales que surgen en la causa indican una preocupación clerical por la idolatría menor (no se menciona la presencia de mallquis ni ídolos) y la sanación doméstica supersticiosa. Más importante, el caso demuestra los vínculos existentes entre los hechiceros y las autoridades indígenas de la zona<sup>64</sup>.

Después de sus actividades como visitador, la carrera de Castelvi siguió en alto<sup>65</sup>. A pesar de que él, a diferencia de Quijano, nunca conoció a fray Martín personalmente, sino solo por su fama de santo, cuando llegó a dar su testimonio en las informaciones para su beatificación, era capaz de nombrar una lista larga de los favores celestiales del humilde barbero dominico. Entre ellos estaban la bilocación, la sutileza, la capacidad de profecía y una devoción a la Eucaristía que le significó entrar en raptos y elevarse frente al crucifijo ubicado en la sala capitular del convento de Santo Domingo. Pero la razón principal que llevó a Castelvi a participar en el proceso fue la posibilidad de relatar el milagro doméstico que había experimentado a través de la intercesión de fray Martín hacía menos de un año.

En ese entonces, Castelvi se encontraba privado de todo movimiento de su cuerpo y sentía grandes dolores a causa de un ataque de gota. Como su doctor le advirtió que la curación sería larga y era probable que quedara con graves secuelas de la enfermedad, un sacerdote amigo del enfermo resolvió traerle del convento de Santo Domingo un huesito de fray Martín de Porres. Le exhortó a Castelvi encomendarse al mulato dominico, y cuando el enfermo vio la reliquia en las manos de su amigo, sintió en su alma "mucho alborozo y ternura". Decidió no valerse de los demás santos de su devoción, sino invocar exclusivamente a fray Martín, cuya causa de beatificación se preparaba en ese entonces. Enseguida, se encomendó al humilde dominico y prometió hacer una limosna para los gastos de su causa y predicar sus "virtudes, glorias y maravillas" si llegara a ver el dichoso día de su beatificación. Pidió entonces que su amigo colocara el huesito sobre su cuello y después sobre una ingle, y luego sintió que el dolor intenso se aminoraba. Dentro de unos días, y sin haber recurrido a otro remedio alguno, Castelvi se encontró completamente sano. Tanto él, como su

<sup>63</sup> AAL, Hechicerías, leg. 7, exp. 9, "Auto y cabeza de processo contra amanzebados" (1671).

<sup>64</sup> AAL, Hechicerías leg. 7, exp. 10, "Auto y caveza de proçeso contra Lorenço Guaraca" (1671).

<sup>65</sup> Después, Castelvi fue nombrado gobernador eclesiástico y provisor y vicario general de Cusco. También sirvió de comisario de la Bula de la Santa Cruzada de la misma ciudad. Al momento de su testimonio en el proceso de beatificación de Martín de Porres en 1682, Castelvi servía como tesorero de la Catedral de Cusco. Carta del cabildo eclesiástico al Rey, 20 de septiembre, 1682, AGI, Lima, 520.

amigo clérigo y el médico que lo atendió estaban convencidos de que se trataba de un milagro obrado por la intercesión de fray Martín de Porres<sup>66</sup>.

### *Los santos locales y la sierra indígena*

Los hombres que participaron en la Extirpación eran devotos del grupo de santos limeños emergentes, y los presentaban como modelos e intercesores a la población heterogénea de la capital del virreinato. Otros miembros de la élite creían que los santos locales constituían un antídoto para la idolatría indígena y llegaron al extremo de utilizar este argumento para urgir al Vaticano a acelerar la causa de beatificación. En 1632, por ejemplo, durante el período de 30 años de calma entre las campañas de extirpación, el Cabildo de Lima escribió al papa Urbano VIII, instándolo a canonizar a Rosa para que pudiera ser venerada extensamente como un “ejemplo vivo”, especialmente entre “los miserables naturales” de Perú, cuyos corazones se resistían a la fe<sup>67</sup>. Algunos años más tarde, un fraile dominico testificó en las audiencias de beatificación patrocinadas por el Vaticano a favor de Martín de Porres; él atribuía la exitosa detección de la idolatría y su extirpación en las doctrinas de la Archidiócesis de Lima a la protección del propuesto santo<sup>68</sup>. Tal vez, más notable aún, a fines del siglo XVII, las autoridades civiles y eclesiásticas presionaron al Vaticano para abrir una causa de canonización para Nicolás de Ayllón, famoso sastre indígena que fundó un beaterio en su hogar de Lima donde acogió a mujeres que buscaban vivir una vida religiosa<sup>69</sup>. En 1670, el consejo de la ciudad solicitó al rey que ayudara a adelantar la causa de Nicolás de Ayllón, porque se esperaba que el reconocimiento de su calidad de santo

<sup>66</sup> AAL, SE, PBCMP, libro 4, 717-718v. El mismo episodio es relatado por el Lic. Diego de Ustiaga en *ibíd.*, 702-703v, y por el cirujano Luis Bernardo de Esplana, en libro 5, 287v-288. En 1685, Castelví fue nombrado canon de la Catedral de Lima, un cargo que le significó jurar como juez en el proceso de beatificación de fray Martín de Porres algunos meses después; PBCMP, libro 6, 675v. Castelví murió solo dos años después, y el testamento que redactó la mañana de su muerte demuestra que era un hombre de alguna fortuna, el dueño de una casa en Lima, tres esclavos y 78 libros (Cuando apareció en el proceso de Martín de Porres, Castelví juró que tenía un caudal de unos seis mil pesos, con un ingreso anual de dos mil pesos como capellán). El mismo día de su muerte, Castelví agregó un codicilo a su testamento, en el cual declaró que acababa de ingresar a la Compañía de Jesús, y así pidió que se cambiara su lugar de entierro de la Catedral al Colegio jesuita de San Pablo. Además, pidió que 500 de las 2000 misas que había legado para el bien de su alma se donara al mismo Colegio de San Pablo. AAL, Testamentos, leg. 110, exp. 7.

<sup>67</sup> Carta del cabildo de Lima al papa Urbano VIII, 12 de junio, 1632, citado en Hampe, *Santidad*, 133-34.

<sup>68</sup> AAL, SE, PBCMP, libro 1, 472.

<sup>69</sup> Bernardo Sartolo. *Vida admirable, y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú* (Madrid: Juan Garcia Infanzon, 1684). La causa de Nicolás de Ayllón fue frenada por las maquinaciones de la Inquisición de Lima a principios del siglo XVIII, no obstante una orden del Vaticano a proseguir con más testimonios sobre sus virtudes y sus milagros, y el apoyo de los demás clérigos de la ciudad. Estenssoro. *Paganismo*, 468-98.

permitiría la extirpación total del paganismo supersticioso que persistía entre los andinos<sup>70</sup>.

Si los santos locales habían de convertirse en los modelos e intercesores para los indígenas, los doctrineros tendrían que transmitir los cultos emergentes a sus feligreses indígenas, como lo hacían los sacerdotes y frailes para popularizarlos entre los católicos laicos de Lima. En la ciudad se realizaron esfuerzos por iniciar un seguimiento local pronto después de la muerte del supuesto santo, con el fin de persuadir a las autoridades del Vaticano de su fama extensiva de santidad. Grandes cantidades de imágenes impresas facilitaron la tarea. En 1664, por ejemplo, el maestro general de la orden dominica en Roma informó tener más de ocho mil estampas impresas de Rosa para distribuir “por el mundo” como parte de una campaña para conseguir su beatificación<sup>71</sup>. En Lima era habitual que un lego de una orden mendicante asociada con una causa particular ofreciera imágenes de un supuesto santo a cambio de una limosna para costear los esfuerzos de beatificación. Algunas veces, las imágenes se repartían para celebrar el avance del largo camino al reconocimiento de la santidad por parte del Vaticano, como sucedió cuando Rosa logró su beatificación en 1668. Este tipo de distribución directa creó una red informal muy activa de repartición de imágenes y reliquias, haciendo que circularan nuevas devociones entre los criollos, clérigos, mujeres y castas en la capital virreinal y a expandirlas desde Lima a las provincias, donde residía la mayor parte de la población indígena. En 1685, si no antes, los sacerdotes distribuían imágenes de santos limeños directamente a los indígenas; ese año, algunos indios de la sierra informaban cómo habían invocado con éxito la intercesión de Nicolás de Ayllón a través de su estampa<sup>72</sup>. Durante el siglo XVIII, la demanda de estampas de Santa Rosa y Martín de Porres (quien fue declarado venerable en 1763) fue tan grande que las imprentas comerciales europeas las incluían en sus envíos de estampas de devoción a América Latina<sup>73</sup>. Ciertamente, falta mucho por comprender cómo estos y otros objetos asociados con los cultos incipientes de la Lima criolla llegaron hasta las doctrinas y hogares indígenas en los Andes y cómo las devociones a los santos –que perduran hasta hoy– se arraigaron en la imaginación religiosa andina<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Carta del Cabildo de Lima del 28 de noviembre, 1690, Archivo de Asuntos Exteriores (Madrid), Fondo Santa Sede, leg. 157, fol. 188v.

<sup>71</sup> Carta de fray Juan Bautista de Marini, Maestro General de la Orden Dominica, a la ciudad de Lima, 16 de noviembre, 1664, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (Rome), Serie 4, libro 75, fol. 74v-75.

<sup>72</sup> En 1685, se despachó un notario a la doctrina de Nuestra Señora de la Concepción, donde los indígenas querían dar su testimonio sobre la intercesión de Nicolás de Ayllón durante un incendio reciente. Ellos declararon haberse encomendado al santo putativo en presencia de una estampa de su imagen; Archivio Segreto Vaticano, Cong. Dei Riti, Processi 1309, fol. 474v.

<sup>73</sup> Raffaele Moro. “Las torpes imágenes americanas: Devociones locales entre las Alpes y los Andes a través de las estampas Remondini”. *Revista Andina* 12, n° 24 (1994): 487-527.

<sup>74</sup> Stephanie Wood estudia la posición de imágenes devocionales entre los indígenas de Nueva España para demostrar el éxito del culto de los santos entre ellos: “Adopted Saints: Christian Images in Nahuatl Testaments of late Colonial Toluca”. *The Americas* 47, n° 3 (1991): 259-94.

## Conclusión

Pocos andinos nativos figuran entre las listas de testigos de los procesos de beatificación de los santos locales de Lima, lo que implica que estos nuevos cultos no adquirieron popularidad inmediatamente entre los indígenas urbanos, ni fueron llevados rápidamente a la zona andina al este de la ciudad. Ciertos participantes que tuvieron influencia en la Extirpación incitaron a los indígenas a expandir sus relaciones con los santos y buscar su intercesión, pero tuvieron cuidado de restringir sus recomendaciones a la Virgen –quien, como la madre de Cristo, era la intercesora preferida siempre– y a los primeros apóstoles y santos, los que eran presentados principalmente como instrumentos de poder divino y valientes guerreros del cristianismo. Estos sacerdotes compartían la tradición de la iglesia de venerar a los santos, como también, el entusiasmo de encontrar la santidad en su medio, pero les preocupaba profundamente que los indígenas pudieran encontrar oportunidades para adorar a sus protectores míticos tradicionales aun cuando fueran cristianos devotos. Por consiguiente, restringieron su identificación de una nueva serie de ancestros sagrados cristianos al entorno urbano más controlable de Lima, cuya población heterogénea estaba rodeada y, en cierto sentido, contenida por los signos, instituciones y rituales de la Iglesia Católica. Allí, los sacerdotes podían sentirse menos preocupados por la amenaza de la idolatría, aun cuando algunos miembros entre sus filas se rehusaban a bajar la guardia (según lo demuestra el fracasado intento de beatificar a Nicolás de Ayllón). En la ciudad, por lo tanto, los sacerdotes extirpadores, cuyos escritos y testimonios se han analizado, consideraron que el culto a los santos era una herramienta didáctica particularmente apropiada. Cuando se volvían a relatar desde el púlpito, las vidas de Isabel Cano y Estephania de San Joseph podían servir de ejemplos de devoción y conducta apropiada para los afroperuanos, indígenas urbanos y castas.

Sin embargo, cuando otros participantes en la Extirpación aportaron su testimonio personal en los procesos de beatificación de fray Martín de Porres, demostraron que la identificación de los santos locales era más que un vehículo para ejemplificar las virtudes humanas. Alabaron la extrema humildad de Martín de Porres y su resistencia a las tentaciones del demonio. Pero el punto central de la experiencia de Vega y de los testimonios de Quijano y Castelvi fueron los dones divinos que encarnaba Martín, el principal de los cuales era su capacidad de sanar, tanto en vida como después de su muerte, cuando los milagros en la Lima colonial se hicieron recurrentes, a pesar de que por definición se les llama eventos extraordinarios.

En este trabajo se sugiere que el entusiasmo barroco por los milagros y santos en Lima fue aumentado por la profusión de “ídolos” andinos que encontraron y destruyeron los visitantes de la idolatría, objetos que consideraron signos físicos de la argucia y engaño del demonio. Los clérigos más militantes de Perú creían que la presencia manifiesta del mal solo se podía combatir a través de una política de confrontación directa, política que los condujo a urgir, aun cuando con algunas reservas y precauciones, la sustitución de los ídolos por santos. Entretanto estos sacerdotes veneraban a los santos y a sus imágenes en sus propias vidas y participaban con entusiasmo en los esfuerzos por ubicar y ensalzar a los intercesores locales, cuyas

vidas eran ejemplo de virtud cristiana y cuyos cuerpos, imágenes y reliquias bendecían a Lima.

A mediados de siglo, los devotos eclesiásticos y legos de los santos locales consideraron a los santos como un antídoto contra la idolatría, y modelos de devoción e intercesores para todos los indígenas. Algunos no compartían la gran sospecha de que el demonio se pudiera aprovechar de estas devociones y, como testigos del éxito de los supuesto santos en el paisaje urbano, creían genuinamente que los héroes piadosos locales reemplazarían a los ídolos andinos. Así, los clérigos comenzaron a diseminar la parafernalia de devoción, especialmente las estampas, entre los fieles indígenas. Estos sacerdotes creyeron (con razón, como lo ha demostrado la historia) que los santos limeños se volverían emblemas del catolicismo en la sierra cerca de Lima, patronos personales y corporativos en las comunidades andinas e intercesores con un significado múltiple y profundo para la población indígena.