

Un indio camino a los altares: santidad e influencia inquisitorial en el caso del «siervo de Dios» Nicolás de Ayllón*

CELES ALONSO ESPINOZA RÚA

Pontificia Universidad Católica del Perú

alonso.espinoza@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este artículo explica la influencia indirecta que la Inquisición ejerció en el proceso de beatificación de Nicolás de Ayllón, el «siervo de Dios». Por medio del análisis de su hagiografía, escrita por el jesuita Bernardo Sartolo, se conocerá la importancia que dicho género tuvo dentro del proceso de consolidación de la fama de santidad de Ayllón. Asimismo, se estudiará cómo la intervención que el Santo Oficio ejerció sobre la hagiografía y la principal testigo del proceso, María Jacinta de Montoya, generó una serie de cuestionamientos en la imagen de santidad de Nicolás, lo cual derivó en un desprestigio a su reputación como candidato a santo y la suspensión del proceso que buscaba exaltarlos a los altares.

Palabras clave: Nicolás de Ayllón, santidad, Inquisición, indígena, siglo XVII

ABSTRACT

This article sheds light on the indirect influence exercised by the Inquisition on the process of beatification of the «servant of God» Nicolas de Ayllon. Through the analysis of his hagiography, written by the Jesuit Bernardo Sartolo, this

* Artículo basado en la tesis para optar por el título de licenciado en Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

article will highlight the importance that this literary genre had in the process of establishing his reputation for sanctity. Furthermore, this article examines how the intervention of the Holy Office, which questioned the hagiography and the main witness of the process, Maria Jacinta de Montoya, cast many doubts on the image of the sanctity of Nicolas. The examination led to the discrediting of his reputation as a candidate for sainthood and the suspension of the process.

Key Words: *Nicolas de Ayllon, Sanctity, Inquisition, Indian, Seventeenth century*

One is never a saint except for other people [...]. But being a saint [...] means essentially being a saint for those who initiated the cult.

(Pierre Delooz, «Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Church»)¹

La muerte de una persona con fama de santa era un hecho que generaba una gran expectativa entre los fieles. Allegados y testigos de su vida y prodigios se reunían en función de un mismo objetivo: lograr que estas virtudes fueran reconocidas por la Iglesia para su ascenso a los altares. Esta denominada «fama de santidad», tal como sostiene Nancy Caciola, se convirtió así en un proceso consciente, respaldado por una serie de antecedentes de tipo histórico, en el cual confluían la construcción cultural realizada al momento de la muerte del personaje con fama de santo y la dinámica social que se comprometía, a posteriori, a forjar y mantener su memoria.²

¹ Delooz, Pierre. «Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Church». En Wilson, Stephen (ed.). *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 189-216.

² Caciola, Nancy. «Through a Glass, Darkly: Recent Work on Sanctity and Society. A Review Article». *Comparative Studies in Society and History*. XXXVIII/2 (abril 1996), pp. 303-305.

Durante el siglo XVII, las manifestaciones de santidad dentro de la sociedad colonial peruana fueron diversas. Personas de renombre como Rosa de Lima, primera santa de América, y otras que gozaron del mismo privilegio, entre las que se encuentran Toribio de Mogrovejo, Martín de Porres y Juan Masías, lograron, por medio de sus muestras de religiosidad y virtudes cristianas, captar la atención no solo de la sociedad limeña, sino también de las autoridades eclesiásticas. La trascendencia que estos personajes alcanzaron en la ciudad de Los Reyes fue tal que los habitantes se sintieron motivados a admirar sus actitudes y realizar, en muchos casos, manifestaciones de respeto y culto a su memoria.

Esta iniciativa de admiración obedecía no solo a intenciones propias de la fe. Existían, además, diversos intereses particulares, los cuales se derivaban de los beneficios sociales y religiosos que se percibían en los personajes poseedores de fama de santidad. No pocos individuos, en un intento por reproducir estos privilegios, decidieron asumir como suyo este tipo de vida virtuosa y lograron convencer no solo a los fieles, en quienes despertaban admiración, sino también a las mismas autoridades religiosas. A lo largo del siglo XVII, estas expresiones de espontánea santidad fueron muy recurrentes. Ante tal hecho, el tribunal del Santo Oficio decidió enfrentarlas. Empleó medidas preventivas en contra de las falsas revelaciones, las supuestas manifestaciones de virtuosismo e incluso la capacidad para plasmar, por medio de la pluma, ideas y experiencias personales.

Si bien la producción historiográfica con respecto a la Inquisición ha dado cuenta de las vicisitudes de su acción procesal, aún resta un tema que debe ser abordado de manera más amplia: la influencia que el Santo Oficio podía ejercer en el contexto de la formación y consolidación de la santidad. Algunos trabajos, como el de Fernando Iwasaki sobre la alumbrada Luisa Melgarejo o el de María Emma Mannarelli acerca de Ángela Carranza, han tratado el accionar de la Inquisición desde el aspecto de salvaguardia de la ortodoxia y del desarrollo de un proceso inquisitorial, respectivamente.³

³ Iwasaki Cauti, Fernando. «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo Señor». *Histórica*. XIX/2 (diciembre 1995), pp. 219-251; y «Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima». *Hispanic American Historical Review*.

Sin embargo, estos estudios no abordan de manera específica el papel del Santo Oficio en un caso o proceso de santidad. Se sabe que la Inquisición no poseía derecho de injerencia alguno en el marco oficial de conformación de fama de santa de una persona, pero, de manera indirecta, podía ejercer influencia mediante una serie de medidas orientadas a desenmascarar los casos de falsas atribuciones religiosas.

Esta influencia inquisitorial logró filtrarse en el contexto de manifestación de santidad por medio de un elemento fundamental sobre el cual reposaba su consolidación: el testimonio de la población. Las palabras y muestras de admiración hacia una persona con fama de santa podían garantizar, de un lado, la preservación de su memoria y su oficialización dentro de los cánones religiosos. De otro lado, el descubrimiento de imprecisiones en la pesquisa orientada a determinar la veracidad de la santidad de una persona podía desprestigiar la imagen del candidato y, por consiguiente, generar una corriente de dudas y temores alrededor de la causa y de los involucrados en ella.

Sobre la base de estos antecedentes, este trabajo se centrará en estudiar la importancia que poseía el testimonio oral y escrito dentro del proceso de formación de santidad y del contexto inquisitorial en un caso particular, el del «siervo de Dios» Nicolás de Ayllón. Dicho personaje fue un indio chiclayano que, a fines del siglo XVII, capturó la atención de los fieles por la fama de santidad que adquirió en vida, razón por la cual, luego de su muerte, generó muchas expectativas en relación con la apertura de un proceso de beatificación a su favor. Fueron precisamente las gestiones eclesiásticas orientadas a su causa las que cayeron en descrédito a partir del cuestionamiento que el Santo Oficio hizo de dos elementos que sustentaban sus atributos religiosos: la hagiografía escrita por el jesuita Bernardo Sartolo y los testimonios de la esposa y principal propulsora de la imagen de santidad de Ayllón, María Jacinta de Montoya. La intervención indirecta de la Inquisición en el contexto

de beatificación promovió una corriente de inestabilidad en torno al proceso. Esta situación terminó por debilitar el marco testimonial y originó la suspensión de cualquier acción burocrática favorable al desarrollo de la causa.

CONSTRUYENDO LA IMAGEN DE UN SANTO: EL REFLEJO DE LA HAGIOGRAFÍA

La construcción de la imagen de santidad de Ayllón se debe comprender como una empresa colectiva que buscaba apoyar y consolidar su causa, y, asimismo, como un proceso que pretendía alcanzar el reconocimiento de los fieles y la aprobación de la misma Iglesia Católica. La recopilación de los testimonios a partir de la hagiografía se muestra como un esfuerzo de parte de los fieles por iniciar la oficialización del culto y sentar las bases para el reconocimiento de Ayllón como un personaje digno de ser admirado por sus virtudes. Pero ¿de qué manera se puede entender esta dinámica entre el testimonio oral y la oficialidad eclesiástica a la luz del relato brindado por Bernardo Sartolo en favor de la causa del indígena chiclayano?

Una respuesta a esta interrogante la brinda Michelle de Certeau. Según este autor, la vida de un santo se inscribe en la vida de un grupo o comunidad religiosa ya existente y representa la conciencia que el colectivo tiene de asociar una figura con un lugar. En tal sentido, se puede aseverar que la consolidación de la figura del santo se forja a partir de la influencia de los fieles en un contexto social determinado y sobre la base del valor del testimonio, elemento vital para cimentar la fama del santo y preservar su memoria.⁴

Al ser este un proceso de dinámica tan activa, la Iglesia no podía ser ajena a su existencia. Por ello, y ante el avance del protestantismo, el cual, en el siglo XVI, propugnaba una sociedad libre de sacramentos, del sacerdocio y del culto a los santos, Roma vio necesario normar el procedimiento de concesión de santidad. Para lograrlo, y como reacción a las propuestas luteranas, durante la celebración del Concilio de Trento

⁴ Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993, p. 260.

se planteó conceder más autoridad a la presencia de la Iglesia entre los fieles. Así, se otorgó una mayor preeminencia a los clérigos frente a los laicos y las religiosas, y se propuso establecer una clara distinción entre los simples mortales y los santos.⁵

Estas disposiciones de normativa del culto tuvieron sus inicios en 1588, durante el pontificado de Sixto V, con la creación de la Sagrada Congregación de Ritos. Esta se conformó con el objetivo de evaluar la candidatura de aquellos que buscaban acceder a los altares. Posteriormente, ya dentro del pontificado de Urbano VIII, la Iglesia centralizó las decisiones respecto de la elección de los santos. En 1634, se elaboró una serie de decretos denominados de *non cultu*. Estas normas prohibían cualquier manifestación de culto y veneración local que no contara con la aprobación expresa de las autoridades eclesiásticas. De esta manera, se buscaba evitar cualquier práctica o forma de culto contrarios a la ortodoxia católica.⁶

Estos cambios instaurados por la Iglesia con respecto a los criterios de selección y regulación de las expresiones de santidad se reflejaron también en el género literario que reseña la vida y virtudes de los varones y mujeres que gozaron de fama de santos: la hagiografía. Los autores de este género, ante las nuevas medidas dictaminadas por Roma, tuvieron que incluir en sus trabajos una «protesta», es decir, una declaración en la que no daban autoridad ni certeza alguna sobre la veracidad de los hechos sobrenaturales realizados por el (o la) protagonista.⁷ De otro lado, muy aparte de los elementos paratextuales comunes a toda publicación (la licencia, la suma de privilegio y la tasa), estas obras incluían textos de carácter instructivo, como la denominada «carta al lector».

⁵ Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 34-35.

⁶ *Ib.*, pp. 36-37. Para un mayor detalle sobre el proceso histórico y político que subyace a la elaboración de las normas de selección de los candidatos a santo, véase Millar, René. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, pp. 78-83.

⁷ Morgan, Ronald. *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*. Tucson: The University of Arizona Press, 2002, p. 30.

Este documento planteaba como objetivo presentar al lector el tema central de la hagiografía y, en algunos casos, sugerirle de qué forma debía leer y entender la obra.⁸

Con respecto a la estructura narrativa de la hagiografía, se puede afirmar que esta se nutrió de dos pilares fundamentales. El primero de ellos, la Biblia, fue tal vez la fuente de inspiración más relevante. Muchos hagiógrafos, formados en la tradición cristiana, recurrieron a la lectura de los Evangelios con el fin de adherir al perfil de sus personajes algunos elementos biográficos y religiosos pertenecientes a la vida de Cristo, tales como las virtudes y la realización de milagros. El segundo elemento dentro de la estructura narrativa hagiográfica lo constituyen las biografías grecolatinas. Los hagiógrafos utilizaron la imagen de los héroes como modelo para inyectar a sus relatos, y en especial a sus personajes, una serie de valores y actitudes (entre las cuales destacaban la valentía y el sacrificio) necesarios para poder enfrentar una vida llena de peligros espirituales y físicos impuestos por el demonio.⁹

La sucesión de estos elementos retóricos no pasó inadvertida en el Perú colonial. Según Fernando Iwasaki, el género hagiográfico se desarrolló siguiendo estos parámetros edificadores de la fe, que eran correspondientes al cultivo de las virtudes teologales y cardinales. A este aspecto, además, se suma el carácter corporativista que subyacía a su publicación. La hagiografía se presentó como un género de promoción corporativa, es decir, como un espacio textual que las órdenes religiosas utilizaban para exaltar su carisma y virtud. Si bien el género hagiográfico destacaba las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza), las órdenes religiosas se preocuparon

⁸ Dicha estrategia tuvo mayor incidencia en la narración de vidas de mujeres visionarias, pues se buscaba asegurar que los lectores de la hagiografía no cayeran en el error de querer imitar de manera estricta dichas vidas. De esta manera, al publicar tales advertencias, los hagiógrafos se protegían de cualquier acusación que pudiera calificar su obra de heterodoxa. En *Ib.*, p. 31.

⁹ Sánchez Lora, José. «Hechura de santo: procesos y hagiografías». En Sánchez, Carlos y Enriqueta Vilar (eds.). *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 239.

en difundir, por medio de este género literario, valores como la obediencia y la observancia, las cuales eran presentadas como requisitos indispensables para una adecuada vida conventual.¹⁰

La Compañía de Jesús, al igual que otras órdenes religiosas, se había embarcado en la ambiciosa empresa de promover a sus miembros más destacados a la beatificación y perpetuar así su memoria. La escritura de hagiografías se convirtió en el medio ideal para concretar estos propósitos. Por esa razón —además de tener el objetivo de moralizar a los fieles—, muchos autores jesuitas se dedicaron a difundir, con su pluma, aquellas vidas de personajes que pudieran servir de inspiración y de un elemento de cohesión social para los novicios y miembros de la Compañía.¹¹ Los casos de miembros tan reconocidos como Diego Martínez, o de personas allegadas a los jesuitas, como Nicolás de Ayllón, muestran los deseos de la Compañía de exaltar las virtudes de los candidatos locales con el propósito de que se constituyeran en elementos cohesionadores de la identidad y de los valores religiosos propios del Perú. De tal modo, se lograba recalcar la importancia de estos personajes bajo el propósito de convertirlos en ejemplos para una mejor vida cristiana y, asimismo, en íconos de representatividad para la comunidad religiosa, ya que podían unificar a un pueblo en favor de un objetivo principal: la ascensión a los altares de la persona candidata a santa. El caso de Ayllón no fue distinto. Tal como se mencionó líneas arriba, su vida fue difundida, con el patrocinio de la Compañía de Jesús, por la pluma de Bernardo Sartolo, un autor que poseía una trayectoria notable en la publicación

¹⁰ Iwasaki, Fernando. «Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial». *Anuario de Estudios Americanos*. LI/1 (1994), p. 55. Para mayor información acerca de la importancia de las crónicas conventuales en el siglo XVII, véase Guibovich, Pedro. «Hagiografía y política: las crónicas conventuales en el virreinato peruano». En Lavallé, Bernard (ed.). *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero, 2005, pp. 75-83; y Égido, Teófanos. «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista». *Cuadernos de Historia Moderna*. 25 (2000), p. 68.

¹¹ Coello de la Rosa, Alexandre. «Era Sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez (1627-1634)». *Hispania Sacra*. 61 (2009), pp. 196-197.

de obras de carácter teológico y hagiográfico.¹² Este jesuita, de reconocida vocación a la enseñanza de filosofía y teología en Salamanca, publicó la hagiografía de Ayllón en Madrid, en 1684.

La decisión de la publicación de la obra se remonta a las primeras informaciones proporcionadas por las personas interesadas en apoyar la causa de santidad del indígena chiclayano. Uno de los personajes que el escritor de Salamanca menciona en su relato es Pedro García de Ovalle, oidor de la Audiencia de Lima. Este dio noticias a Sartolo sobre las bendiciones recibidas de Ayllón. El oidor era partidario «que se publicase su vida en uno y otro mundo, y que el nuestro [refiriéndose al reino español] se enriqueciere con el tesoro de sus virtudes, ya que él logró más de cerca sus ejemplos, celo verdaderamente cristiano, y digno de quien tan acertadamente sirve de entrambas majestades».¹³

¹² Bernardo Sartolo (1654-1700) ejerció el cargo de catedrático en los colegios de Valladolid y Salamanca, donde destacó en la enseñanza de la filosofía y la teología. Sobresalió, además, como predicador mayor en el colegio de Segovia, cargo que le valió ser reconocido como una persona que poseía un «decir brillante, claro, atildado y muy acomodado para corregir y convencer». En relación con su producción hagiográfica, publicó en 1679 *El eximio doctor y venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús, en la fiel imagen de sus heroicas virtudes*; asimismo, en 1690, colaboró en la elaboración del epítome del primer tomo de las *Obras espirituales del venerable padre Luis de la Puente de la Compañía de Jesús*, obra compendiada por el religioso jesuita Francisco Cachupín. La tarea de Sartolo consistió en redactar la vida, obra y hechos prodigiosos de dicho venerable de la Compañía. Ver <<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/cmn/1934314323.pdf>> (página consultada el 8 de diciembre de 2011).

¹³ Sartolo, Bernardo. *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: Imprenta de Martín García Infanzón, 1684, introducción. Véase además Vargas Ugarte, Rubén. *Vida y obra del siervo de Dios Nicolás de Ayllón*. Segunda edición. Buenos Aires: Imprenta López, 2007, pp. 90-91. Cabe mencionar que otra de las personas notables que dio fe de las virtudes del indígena chiclayano, y cuyo testimonio fue muy valorado por Sartolo al momento de elaborar su texto, fue Juan Alonso de Zereceda. Este jesuita, poseedor de cargos de importancia en los ámbitos académico y eclesiástico, fue quien le dio al escritor de Salamanca el respaldo necesario para la publicación de su obra, pues Zereceda llegó a conocer a Ayllón y fue testigo de algunos episodios notables de su vida. A esto se suma el reconocimiento que tenía dentro del espacio religioso colonial para dirigir las oraciones durante los sepelios de personajes con fama de santidad, tal como ocurrió con la monja arequipeña Ana de los Ángeles de Monteagudo, en 1686.

El libro de Sartolo se divide en dos secciones. La primera es una biografía de Ayllón, la cual se desarrolla siguiendo los lineamientos del esquema narrativo grecolatino: nacimiento, vida y muerte del personaje. La segunda sección, titulada «De las excelentes virtudes del siervo de Dios Nicolás Ayllón, o Nicolás de Dios», constituye un complemento a la primera, puesto que en ella se relatan pasajes de la vida del indígena chichlayano relacionados expresamente con sus virtudes y con algunos de los milagros atribuidos al mismo.

El esquema narrativo de la hagiografía de Sartolo no es distinto del que se encuentra en otras obras similares. Esto se entiende a partir de la idea del estilo homogéneo y casi repetitivo característico de las hagiografías, el cual las ha convertido en un género controversial. Las críticas se basan en el énfasis que se da a la reiteración de los modelos de representación de los personajes, así como en las dificultades que se generan al momento de compulsar y verificar la información sobre la vida de los mismos. No obstante, es en el contraste entre la información real acerca del personaje y los tópicos temáticos de la hagiografía en donde se puede determinar la claridad de las intenciones y objetivos que se buscan alcanzar con la publicación.

Bajo esta premisa, ¿cómo entender el problema de construcción de santidad a la luz de la hagiografía? Una respuesta a esta interrogante la ofrecen Donald Weinstein y Rudolph M. Bell, quienes sostienen que una de las estrategias utilizadas para la aceptación de la hagiografía es la identificación que se logra instaurar entre el lector y el personaje. El relato de experiencias particulares y anécdotas, así como la mención a hechos históricos relacionados con el contexto social, religioso y político de dicho personaje, permiten un acercamiento y una identificación con la realidad. Esta aproximación, a la luz del discurso hagiográfico, resulta

Con respecto a dicha oración, véase Zereceda, Juan A. *Oración panegírica y finebre en las honras de la sierva de Dios sor Ana de los Ángeles Monteagudo*. Lima, 1686, pp. 3-34. Para un estudio relacionado a Zereceda y su participación en la vida religiosa del Perú colonial, véase Peña, Juan. *Beata Ana de los Ángeles Monteagudo: Abogada del Purgatorio*. En <<http://www.autorescatolicos.org/misc02/angelpena80.pdf>> (página consultada el 21 de enero de 2013).

no ser ficticia y rodeada solo de elementos religiosos, sino que es un proceso dinámico en el que confluyen las actitudes, errores y conflictos propios del ser humano.¹⁴

La hagiografía de Ayllón posee estas características. El discurso que Sartolo imprime en su trabajo emplea una serie de tópicos hagiográficos que se van insertando en el desarrollo cronológico de la vida del indígena chichilayano y del contexto social en el cual se desenvuelve. Tan es así que el autor, desde los tempranos años de la vida de Ayllón, se esmera por demostrar su procedencia y la importancia de su nacimiento. Ello se refleja en el aspecto étnico de sus orígenes y el estatus social del que gozaron sus padres. Al respecto, se señala que Rodrigo Puycón, su padre, se encargó de recaudar el tributo entre los indígenas, mientras que su madre, Francisca Faxollem, desempeñó una función muy especial: la de «componer huesos rotos y miembros desconciertos sin más recompensa que servir a Dios en su pobreza».¹⁵

Los pasajes de la infancia de Ayllón, en la pluma de Sartolo, estuvieron orientados a resaltar su precocidad espiritual e intelectual. Los elementos retóricos insertos en el relato muestran a un pequeño con la capacidad de mostrar su inclinación hacia la religiosidad, al punto de que sus juegos infantiles tenían como «entretenimiento formar continuamente la señal de la cruz ya delineándola en las paredes, ya grabándola en los árboles

¹⁴ Weinstein, Donald y Rudolph M. Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 17-18.

¹⁵ Sartolo, *Vida admirable*, p. 3. Véase también Romero del Valle, Emilia. *El indio santo del Perú, Nicolás de Ayllón*. Lima, 1958, p. 5. De otro lado, en un breve trabajo sobre el indio chichilayano, Augusto Castillo Moro-Sime sostiene que los apellidos Puycón y Faxollem, que formaban parte del nombre de aquel, tuvieron gran importancia dentro de las comunidades indígenas. Su mención en diversos documentos de la conquista y del periodo virreinal saca a la luz su vínculo con la nobleza colonial india de Lambayeque. De ahí que los apellidos de Ayllón estuvieran al mismo nivel de prestigio que los de los caciques de Monsefú, Eten, Ferreñafe, Mochumi, Jayanca, Mórrope y otros muchos pueblos de aquella región (Castillo Moro-Sime, Augusto. *El indio santo del Perú. Rasgos biográficos del venerable siervo de Dios «Nicolás de Dios Ayllón»*. Razón de las labores del comité ejecutivo nacional a la memoria del venerable siervo de Dios «Nicolás de Dios Ayllón». Lima, 1963, p. 7).

y troncos, ya labrándola de madera, siendo el fin de todos estos afanes misteriosos el adorar y besar devotamente cruces». ¹⁶

Esta inclinación hacia las «cosas de Dios» obedece a un tópico hagiográfico muy recurrente, el cual Weinstein y Bell han denominado *old child*. Este recurso narrativo buscó identificar a Ayllón con la imagen de un niño que poseía una primacía espiritual y personal sobre otros. ¹⁷ Los pasajes correspondientes a la infancia del indígena manifiestan una serie de situaciones en las que él logra salir ileso de los embates del demonio. La representación de estos ataques tiene carácter poliforme. Destaca en el relato la ofensiva de una criatura en forma de dragón justo en el momento en que Ayllón se hallaba solo en el campo. ¹⁸ Pese al temor que lo embargaba, este último logró afrontar el peligro con la intercesión del Ángel de la Guarda, quien se convirtió en uno de sus agentes protectores durante el resto de su infancia.

La adolescencia y la adultez le depararon al indígena nuevas experiencias, todas marcadas por un sentido de religiosidad que Sartolo logra plasmar bien en la hagiografía. Uno de los hechos que más resaltan durante su etapa de adolescente fue su alejamiento del hogar para seguir los pasos del franciscano Juan de Ayllón. Este, interesado en fomentar la vocación religiosa del joven chiclayano, lo llevó a Lima. La decisión no fue del agrado de los padres de Nicolás de Ayllón, pero este terminó imponiéndose a su autoridad. Tal suceso, dentro del universo hagiográfico, tiene un significado: las decisiones, las acciones y los pensamientos del personaje están sujetos a un plan de vida que debe cumplirse y que trasciende a cualquier decisión o voluntad terrenal. ¹⁹

¹⁶ Sartolo, *Vida admirable*, p. 8. Véase también Romero del Valle, *El indio santo del Perú*, p. 5.

¹⁷ Weinstein y Bell, *Saints and Society*, p. 29. Véase, asimismo, Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar del Mío Cid a Cervantes)*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 105-112.

¹⁸ Romero del Valle, *El indio santo del Perú*, p. 6. En relación con los embates del demonio y su transfiguración en criaturas poliformes, consultar Flores Arroyuelo, Francisco. *El diablo en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 36.

¹⁹ Gómez Moreno, *Claves hagiográficas*, p. 104.

A partir de esta premisa, es entendible que el viaje y la estancia en Lima del joven chiclayano generaran una serie de cambios. El primero fue muy significativo, puesto que implicó la decisión de independizarse de la protección del franciscano Juan de Ayllón y de asentarse como aprendiz de sastre. Este cambio le permitió al joven chiclayano insertarse en la vida social de la Lima colonial. Asimismo, el dominio del oficio le trajo satisfacciones: en pocos años, logró dejar su rol de aprendiz y abrir su propio taller en la calle de la Merced.²⁰ En este periodo, según Sartolo, se presentó el segundo cambio significativo en la vida del «siervo de Dios»: el matrimonio. Ayllón, a partir del logro de independencia y seguridad que le dio su oficio, se casó con María Jacinta de Montoya, una joven que se hallaba bajo el cuidado de Francisco de Arteaga, amigo cercano y cliente de la sastrería de Ayllón.

Montoya era oriunda de Parinacochas. Se le consideraba mestiza, hija de Antonio de Montoya y Espinosa y de una india llamada Juana del Rosario. A los cinco años, fue llevada a Lima. Sus padres encargaron su tutela al capitán Francisco de Arteaga y su esposa, Catalina de Carbaljal.²¹ En su condición de padrinos, la pareja decidió hacerla ingresar al monasterio de la Encarnación en calidad de donada. La vida de María Jacinta de Montoya tras los muros no es muy conocida; sin embargo, por la condición con la cual ingresó, es probable que haya estado bajo la dirección de las monjas de velo blanco.²²

El matrimonio es tratado por Sartolo como el punto de quiebre en la vida de Ayllón. Esto se debió a la difícil relación que en un inicio marcó la convivencia de la novel pareja. Montoya no veía con agrado la orden

²⁰ Vargas Ugarte, *Vida y obra del siervo de Dios*, pp. 25-26.

²¹ *Ib.*, p. 87. Véase también Castillo Moro-Sime, *El indio santo del Perú*, p. 7.

²² Dentro del monasterio, las monjas de velo blanco tenían a su cargo la dirección no solo de las donadas, sino también de las criadas y esclavas. Es probable que Montoya haya colaborado con la institución realizando labores de jardinería y cocina, además de apoyar en la enfermería, la lavandería y en la tarea de la compra de alimentos. Para un mayor detalle sobre las jerarquías dentro de los monasterios, véase Guibovich Pérez, Pedro. «Velos y votos: elecciones en los monasterios de Lima colonial». *Elecciones*. II (2003), pp. 201-212. En <<http://www.onpe.gob.pe/escaparate/caratulas/guibovich.pdf>> (página consultada el 8 de diciembre de 2011).

que había recibido de sus protectores de casarse con el indio sastre; por ese motivo, asumió una actitud de rechazo hacia él y su condición de indígena. Según Sartolo, el tiempo y las oraciones de Ayllón lograron cambiar la actitud de la joven, quien, arrepentida de su error, reconocía que

no solo he agraviado a Nicolás, sino también a Dios, que me llamaba por su medios; tantos llamamientos he frustrado, cuántas han sido las virtudes que he visto; sorda he vivido, para no escuchar sus inspiraciones, y sin ojos, para tropezar en mis yerros; pero ya Señor, que me los avéis dado para que los mire, dadme también lágrimas para que los lllore.²³

La aceptación de Ayllón por parte de Montoya, dentro del discurso hagiográfico, significa un cambio en el relato. A partir de lo ocurrido, Sartolo dirige su atención a los hechos particulares de la vida conyugal del indígena chiclayano relacionados con la práctica de virtudes como la fe y la caridad, y a la presencia de hechos prodigiosos.²⁴ El jesuita destaca la decisión de Ayllón de vivir bajo la promesa de castidad después de que Montoya modificara su actitud. Como tópico hagiográfico, la renuncia a los placeres carnales se presenta como una vocación de autosacrificio que busca mostrar pureza y firmeza en las decisiones. En el caso de Ayllón, la decisión se produjo luego de que la pareja consumara su unión con dos hijos. Tras mutuo acuerdo con Montoya, el indígena chiclayano decide «vivir de allí adelante en el estado del matrimonio, no como marido y mujer, sino como hermano y hermana, obligándose a ello con voto y juntando a un mismo tiempo las espinas y cargas de aquel estado con las azucenas de la continencia y castidad».²⁵

La exposición de hechos extraordinarios en la hagiografía busca destacar los prodigios del personaje como sucesos ocurridos dentro de la cotidianidad. En estos acontecimientos prodigiosos, aquel se eximía de autoría o responsabilidad directa. El relato de Sartolo recoge muy bien esta representación al contar los milagros ocurridos en contextos cercanos a la vida de Ayllón, de manifiesto carácter regenerador. El jesuita cuenta que

²³ Sartolo, *Vida admirable*, pp. 64-65 y 101.

²⁴ Weinstein y Bell, *Saints and Society*, p. 73.

²⁵ Sartolo, *Vida admirable*, pp. 112-113.

el indígena chiclayano logró unir las ramas quebradas de una planta de nardo, así como reparar una vieja y sucia pieza de damasco y obtener de ella paños útiles para el oficio religioso en conmemoración de los difuntos.²⁶ Otro pasaje, curiosamente, enfatiza más este último aspecto al explicar que Ayllón reparó una olla que había caído al suelo y que, por medio de una oración, logró la multiplicación de la comida que en ella se contenía, destinada a los pobres. Lo interesante de esta experiencia, que se gesta en la simpleza y cotidianidad, es la similitud que guarda con el episodio bíblico de la multiplicación de los panes, en el que Cristo, después de una oración, logró incrementar la cantidad de comida para alimentar a una multitud.²⁷

Otro de los acontecimientos que destaca el hagiógrafo durante la etapa de adultez es la decisión de Ayllón y su esposa de fundar una casa de recogidas en su propio hogar como un espacio destinado a la protección de las mujeres y de ayuda para los más necesitados. El indígena chiclayano adquirió dicha casa de Juan de Alloza, miembro de la Compañía de Jesús que tuvo una destacada presencia religiosa y a quien se le atribuyó fama de santidad.²⁸ De otro lado, en relación con los hechos prodigiosos, Sartolo da cuenta de la existencia de una revelación que Ayllón recibió en el contexto de su muerte. Según el relato del hagiógrafo, la Virgen se le apareció en sueños y le dio su palabra de que su casa no quedaría en desamparo, ya que estaría bajo su protección y de los religiosos de la Compañía de Jesús, y que, en un futuro, sería conocida como la casa de Jesús, María y José.²⁹

²⁶ *Ib.*, pp. 36 y 370-371.

²⁷ El pasaje bíblico sobre la multiplicación de los panes se recoge del Evangelio de Juan, capítulo 6, versículos del 1 al 15. En <<http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=304&capitulo=4220>> (página consultada el 8 de diciembre de 2011).

²⁸ Juan de Alloza nació en Lima en 1597. De padres nobles, llevó una vida vinculada al servicio religioso en la Compañía de Jesús, orden que le permitió desarrollarse dentro del campo de la teología. Falleció el 5 de noviembre de 1666, en fama de santidad, lo que hizo posible que se le iniciara un proceso informativo de sus virtudes (*non cultu*) en 1689; sin embargo, su causa no llegó a prosperar. Consultar Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta Aldecoa, 1963, t. II, pp. 249-252.

²⁹ Para una historia de dicha casa de recogidas, véase Antúnez de Mayolo, Santiago. *Iglesia de Jesús, María y José. Extracto de «Lima, precolombina y virreinal»*. Lima, s/f. Consultar también Van Deusen, Nancy. *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, pp. 226-229.

La fundación de ese espacio representó un hito importante para el prestigio de religiosidad y caridad que caracterizó a Ayllón. La casa comenzó a adquirir, a poco tiempo de fundada, un gran reconocimiento entre la población, debido a la disciplina religiosa que se practicaba tras sus muros. El gran compromiso de sus moradores permitió que este lugar fuera considerado «verdaderamente de santos, porque las acciones de los que la habitaban, todas exhalaban santidad, y en la quietud y silencio, en la oración y mortificación, en la lección de libros devotos, en la atención y cuidado a las tareas de su oficio, no parecía casa de familia seglar, sino de una comunidad, la más observante y religiosa».³⁰

Si bien Sartolo presenta a Ayllón como un personaje que destaca por sus virtudes, ¿qué se conoce sobre su presencia en la vida cotidiana de la ciudad de Lima? Las respuestas que a esta interrogante nos puede dar la hagiografía del autor jesuita se encuentran matizadas por un evidente discurso religioso, el cual destaca, en primera línea, las virtudes del personaje. Por tal razón, debemos apelar a otras fuentes. Entre aquellas que brindan datos —aunque pocos— sobre la presencia de Ayllón en la sociedad colonial, se pueden mencionar tres escrituras que evidencian el diario andar que el indígena chiclayano tuvo como hombre y persona encargada de una casa de recogidas.

La primera escritura es una obligación de pago en la que Ayllón y su esposa se comprometen a cancelar una deuda de 255 pesos y seis reales que tienen con Carlos Riso por un préstamo que él les hizo. Es probable que la transacción se haya dado en el contexto del manejo de la casa de recogidas, en especial por los cuidados y gastos que implican el dirigir un lugar orientado a la obra de caridad. Existen otras referencias

³⁰ Sartolo, *Vida admirable*, p. 112. Cabe resaltar que esta fama trascendió las referencias dadas por el hagiografista. Por ejemplo, Diego de Echave y Azu, en su publicación sobre Toribio de Mogrovejo, destacó también la disciplina que se practicaba en esta casa, al punto de resaltar que tras sus muros, vivían «no mujeres sino ángeles, pues la distribución de su vida, los ejercicios de oración y penitencia, sus continuos ayunos, su abstracción de parientes, superiores a la naturaleza, son triunfos de la gracia» (Echave y Azu, Diego de. *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas*. Amberes: Imprenta de Juan Baptista Verduseen, 1688, p. 235).

en esta línea: por ejemplo, una obligación de pago de cien pesos de a ocho reales que Úrsula Aguilar, parda libre, otorgó al indígena chiclayano; asimismo, otra escritura, referida expresamente a Ayllón, sobre la venta de un esclavo joven, de ocho años de edad, natural de Cartagena, que Francisco Fernández del Río realiza bajo el acuerdo de cuatro cuotas de ochenta pesos de a ocho reales cada una.³¹

Las acciones piadosas de Ayllón fueron recompensadas al final de su vida. Según la hagiografía, la agonía y muerte habrían provocado expectativa. El objetivo del autor es mostrar no solo las condiciones de espiritualidad en las cuales había fallecido el santo, sino también la sensación de desconcierto que generó su partida. A esto se suma la admiración por el personaje, la cual se materializaba en una aclamación de su santidad y, principalmente, en el inicio de las gestiones oficiales para la apertura de un proceso de beatificación.

En el caso de Nicolás de Ayllón, estas convenciones hagiográficas se manifiestan muy detalladamente. Por ejemplo, Sartolo se esmera en contar que antes de su muerte, el indígena chiclayano tuvo sueños y premoniciones. Una de estas experiencias ocurrió en 1668, año en el que se esperaba la noticia de la canonización de Rosa de Lima. Ayllón, por medio de un sueño, tuvo el privilegio de apreciar la ceremonia y firma del decreto de beatificación en la misma sede apostólica. Lo interesante de este hecho fue la breve conversación que el indígena chiclayano tuvo con Rosa durante la ceremonia. Sartolo cuenta que ella,

llegándose a Nicolás, que estaba como fuera de sí de gozo y admiración por lo que passava, viéndolo lleno de un encogimiento y temor reverencial, le dijo: Nicolás, qué te parece las honras que el Señor me [haze]. Ama mucho a Dios, y en nuestra tierra ciudad mucho de celebrar mi fiesta, que así honra Dios a quien le sirve y también te honrará a ti si le sirvieses.³²

³¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Protocolos Notariales, escribano Francisco Benegas, 1668-1670, Nro. 218, ff. 5r-v, 22r-v y 25v-26r. Agradezco al doctor José Carlos de la Puente Luna por haberme orientado en la ubicación y consulta de dichas escrituras.

³² Sartolo, *Vida admirable*, p. 175.

En el contexto hagiográfico, el hecho de presenciar el ascenso a los altares de Rosa de Lima cumplió dos objetivos claves: el primero fue mostrar a Ayllón como un personaje poseedor de una facultad privilegiada; el segundo, destacar que la experiencia de la santidad no le era indiferente. De esta manera, se buscaba establecer un vínculo con dicha condición por medio de la memoria de Rosa: el indígena chiclayano no solo aparecería ante las personas como un cristiano de virtudes admirables, sino también como un sujeto que podría, en un futuro, alcanzar los mismos privilegios que la santa limeña.

Otro de los objetivos que la hagiografía destaca en el contexto de la muerte está relacionado con la trascendencia social, política y religiosa que concitaba el deceso del santo. Las exequias, en particular, constituían un espacio en el que confluían todas las personalidades del cuerpo social en función de un dolor íntimo común, el cual embargaba a las autoridades de superior rango, como el virrey, los oidores y el arzobispo, y a las personas de menor estatus, como los indios y los esclavos.³³ En el caso de Ayllón, ese escenario de admiración también se reprodujo. Al momento de su muerte, en 1677,

no vio Lima día de mayor concurso y apertura que este. No parece que sacaban a enterrar a un pobre oficial, sino que entraba en aquella corte algún nuevo virrey y gobernador del Perú, ni parecía solemnidad fúnebre de sepultura, sino algún triunfo ostentoso o algún festín exquisito que convidaba a todos a salir de sus casas para apacentar, entretener la curiosidad [...]. Las calles estaban de el todo impenetrables, porque el pueblo las tenía ocupadas y llenas, con que era imposible dar un pazo hacia la iglesia, y así fue necesario que saliesen los soldados para romper camino entre la multitud, que con gran dificultad se apartava, aunque tenían delante de sí las amenazas de los chuzos [es decir, de las espadas].³⁴

³³ Sánchez Concha, Rafael. *Santos y santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y Espiritualidad, 2003, pp. 277-278.

³⁴ Sartolo, *Vida admirable*, pp. 216-217. Cabe mencionar que las exequias del santo, como tópico hagiográfico, suelen rescatar siempre los mismos patrones contextuales. Por ejemplo, los funerales de Francisco Solano, relatados por el cronista conventual Diego de Córdova y Salinas, concitaron tal expectativa que fue tan «grande el tropel al entrar en el convento, que no se podían valer los porteros, y postrados en tierra, le besaban los pies, adorándole santo. Unos le cortaban el hábito y de los cabellos de la cabeza,

En el ámbito del género hagiográfico, el trabajo de Sartolo ha permitido descubrir la complejidad del proceso de construcción de santidad. La finalidad didáctica y aleccionadora de cada uno de los pasajes de la vida de Ayllón contribuyó a forjar en el lector no solo la imagen de una persona virtuosa y seguidora de un camino de fe acorde con la ortodoxia católica, sino que, a su vez, ayudó a proyectar la imagen de un nuevo prototipo de indio que distaba del ladino, es decir, de aquel indígena que lograba adaptarse y transitar con fluidez en el escenario social y jurídico colonial con la única finalidad de buscar el beneficio propio o de su grupo étnico.³⁵ El prestigio de santidad de Ayllón lo dotó de rasgos espirituales que podían alterar, y muchas veces ennoblecer, sus ocupaciones terrenales, tomando distancia así del indio astuto y aprovechador que representaban los ladinos. Estos nuevos atributos forjaron una imagen de admiración, que lo hizo merecedor de la atención de la gente y de la aparición de propuestas para elevarlo a los altares. Las peripecias de esta nueva etapa, a la luz del derecho canónico, se desarrollarán a continuación.

EL INTRINCADO TRÁNSITO HACIA LOS ALTARES: EL INICIO DEL PROCESO DE BEATIFICACIÓN

Uno de los acontecimientos en el que la santidad adquiere sentido es la muerte. Según Pierre Deloos, durante esta etapa la noción de santidad ya no depende de los atributos y acciones desarrolladas por las personas consideradas virtuosas, sino de la iniciativa del colectivo social y de la recolección de testimonios que confirmen esos hechos. La única vía para

otros le tocaban los rosarios y las medallas, y cualquiera tenía por felicidad haber alguna prenda del siervo de Dios, que estimaban como precioso tesoro» (Córdova y Salinas, Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington: Academy of American Franciscan History, 1957, p. 554).

³⁵ Con respecto al tema de los indios ladinos y su inserción en la sociedad colonial, véanse Charles, John. «More Ladino than Necessary: Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Perú». *Colonial Latin American Review*. XVI/1 (2007), pp. 23-47; y De la Puente, José Carlos. «What's in a name? An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World». Tesis de maestría en Historia. Texas: Texas Christian University, 2006.

validar tales testimonios y gestionarlos sobre la base de las normativas dadas por la Iglesia es la de un proceso.³⁶

Los procesos de beatificación y canonización fueron creados con el fin de dar un sentido de ordenamiento y oficialidad a la serie de testimonios que aparecían una vez producidas las exequias del personaje con fama de santidad. Si bien su creación tuvo una finalidad normativa, se puede señalar que sus medidas de control generaron un crecimiento de la burocracia vaticana y, sobre todo, la aparición de diversos funcionarios o procuradores encargados de llevar a cabo las gestiones en Roma. La realización del proceso implicaba una serie de gastos, influencias y relaciones de poder que condicionaban su desarrollo, al punto de que una causa de beatificación circulaba entre el cumplimiento de los requisitos solicitados y la cuota de habilidad política que los procuradores podían utilizar para agilizar su aprobación.³⁷

En relación con Nicolás de Ayllón, el desarrollo del proceso de beatificación se ciñó a los parámetros dados por Roma. El inicio oficial de las gestiones del proceso se produjo en 1679, dos años después de su muerte, cuando empezaron a recabarse las primeras informaciones de carácter ordinario o de *non cultu*. La recolección de dichos testimonios, lejos de poseer un carácter informal, tuvo como objetivo convertirse en una primera fuente del reconocimiento que Ayllón llegó a tener entre los fieles.

³⁶ Cit. en Cummins, Victoria. «Blessed Connections: Sociological Aspects of Sainthood in Colonial Mexico and Peru». *Colonial Latin American Historical Review*. III/1 (1994), pp. 15-17. Véase además Kleinberg, Aviad. *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in Later Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 29-31.

³⁷ Los gastos que se derivaban de las gestiones para las causas de beatificación eran, en algunos casos, exorbitantes. Rubial García describe bien este panorama al mostrar que en la causa de beatificación de un venerable de la Nueva España, Gregorio López, se contaban como parte de los gastos «aguinaldos para los criados de los cardenales, obsequios de chocolate, tabaco, paños fríos e imágenes para los cardenales [de parte] del postulador y promotor de la fe, pago de los derechos para el ministro de la Congregación, salario de los abogados, agentes, copistas y traductores, impresiones de memoriales, remisoriales, sumarios y biografías, facturas de pinturas y estampas de los postulados para promover el culto y sus milagros, y el salario de los gestores» (Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 37).

De ahí que dicha acción obedeciera a un esfuerzo por ganar el mayor tiempo posible en favor del desarrollo del proceso de beatificación. Para ello se valieron del testimonio de las personas que conocieron al indígena chiclayano en vida y que estuvieron presentes durante sus exequias.

José María de Estela, procurador de la causa, se encargó de comenzar las gestiones del proceso y presentar ante el provisor del arzobispado de Lima, Pedro de Villagómez, la solicitud oficial para el inicio de las informaciones sobre la vida y virtudes de Ayllón. La aceptación de dicho pedido se produjo en 1683. Al año siguiente, se publicó la hagiografía de Sartolo, basada en los testimonios procedentes del proceso ordinario. Sin embargo, no fue sino hasta 1689 en que se dio la orden para la recolección oficial de testimonios que sustentaran las virtudes y milagros de Ayllón con el fin de iniciar la causa de beatificación. Esta fase se llevó a cabo bajo la supervisión de José de Lara y Galán, promotor fiscal de la fe.³⁸

El contexto en el que se iniciaron las gestiones del proceso de Ayllón estuvo marcado por la recepción y conclusión de procesos similares. En los años inmediatamente anteriores a su muerte, el arzobispo de Lima, Melchor de Liñán y Cisneros, recibió la bula de beatificación de San Francisco Solano, la cual fue proveída por Clemente X el 25 de enero de 1675.³⁹ De la misma manera, el 17 de abril de 1680, durante el periodo de este arzobispo, se recibió la bula de beatificación de Toribio Alfonso de Mogrovejo. Es muy probable que la recepción de estas noticias haya retrasado el inicio de las informaciones oficiales sobre Ayllón.⁴⁰

³⁸ Vargas Ugarte, *Vida y obra del siervo de Dios*, p. 89.

³⁹ Mendiburu, Manuel de. *Diccionario histórico biográfico*. Lima: Enrique Palacios, 1933, t. VII, p. 5.

⁴⁰ *Ib.*, p. 12. A esto, además, hay que agregar las medidas restrictivas de Urbano VIII, quien, mediante la constitución «Caelestis Hierusalem Cives» (del 5 de julio de 1634), dio dos decretos reformatorios que habían sido anteriormente publicados por la Congregación de la Inquisición (exactamente, el 12 de octubre de 1625). En ellos se prohibía tratar sobre la santidad, las virtudes y los milagros de los «siervos de Dios» hasta que no hubiesen transcurrido como mínimo cincuenta años de su muerte, ni proponer más de cuatro santos al mismo tiempo. Esto podría explicar el porqué del retraso de la canonización de Rosa de Lima y del inicio de las gestiones para las informaciones realizadas en 1689 (Coello de la Rosa, Alexandre. «Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, S. J. (1597-1666)». *Hispania Sacra*. 57 (2005), p. 196).

El desarrollo de los trámites burocráticos favorables al proceso mostró un corpus de testigos muy variado y una red de intereses muy extensa. Las primeras personas que brindaron su testimonio para formar el expediente de carácter oficial, entre 1689 y 1690, fueron allegados de Ayllón. Cabe decir que muchos de los testigos que participaron en la elaboración de dicha documentación ya lo habían hecho en la primera recolección realizada en 1679, por lo que su presencia y declaraciones fueron ratificadas en esta nueva convocatoria. Para la conformación de este nuevo corpus testimonial se tomó en cuenta a veintidós testigos, entre los cuales se pueden encontrar a personas cercanas a la infancia del indígena chiclayano y a compañeros de trabajo de sus primeros años como aprendiz de sastre. La presencia de religiosos es también notable. Destacan, entre ellos, los pertenecientes a las órdenes de la Merced y de San Juan de Dios. Asimismo, una mención especial merece un bien nutrido grupo de mujeres que conocieron a Ayllón, ya fuera por su oficio de sastre o por frecuentar la casa de recogidas de Jesús, María y José.⁴¹

Las redes de apoyo de la causa del indígena chiclayano se extendieron también hacia las órdenes religiosas y las autoridades locales. Los jesuitas, los dominicos, los agustinos y los mercedarios se unieron a favor del desarrollo del proceso de beatificación y redactaron una serie de misivas dirigidas al rey. En ellas, exponían las razones por las cuales debía apoyarse la causa de beatificación y destacaban el prestigio religioso que este potencial santo podría otorgar a una ciudad que ya tenía una santa y un arzobispo beatificado.⁴²

⁴¹ El expediente completo de los testigos que participaron durante el proceso ordinario se encuentra en el Archivo Vaticano; no obstante, en el Archivo Arzobispal de Lima se halla un expediente que recoge algunos testimonios y gestiones realizadas a favor de la causa de Ayllón durante esta primera recolección de informaciones. Precisamente, aquí encontramos la relación de los testigos que participaron en las informaciones de *non cultu*. Ver «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Beatificaciones, Expediente Nro. 1. Agradezco a la directora del Archivo, Laura Gutiérrez Arbulú, por haberme permitido la revisión del proceso de beatificación.

⁴² El contenido de las cartas de las órdenes religiosas tiene una tónica similar. En el caso de los jesuitas, ellos suplicaban al rey que la beatificación de Ayllón se concretara ya que

Por su parte, las autoridades locales dieron su apoyo al proceso destacando las virtudes religiosas de Ayllón y su condición de indígena. El arzobispo, el cabildo eclesiástico y la misma Audiencia de Lima apelaron a la influencia moralizante que el candidato ejercía entre sus pares indios. Precisamente, fueron los caciques del cercado de Lima y los de la ciudad del Cuzco quienes respaldaron esta idea por medio de cartas en las que hacían hincapié en el sentido de reivindicación social que les otorgaba la imagen de Ayllón. Así, muchos de ellos consideraban que este último revaloraba la imagen del indio al mostrarlo como una persona con vocación de servicio, virtudes y, sobre todo, seguidora de la doctrina cristiana.⁴³

Este esfuerzo por valerse del prestigio de Ayllón en beneficio de los indígenas no fue exclusivo de los grupos locales. En Madrid, hubo personas que se interesaron en apoyar el desarrollo de la causa, como fue el caso de Juan Núñez Vela. Descendiente por el lado español de un primo del virrey Blasco Núñez Vela, y por el lado indígena, de Francisco Comar y don Felipe Carlos Sinchi Puma Inga, Núñez Vela fue un mestizo que residió en la corte hispana entre 1691 y 1695.⁴⁴ Durante su estancia redactó diversos memoriales al rey, algunos de los cuales tuvieron éxito. Por ejemplo, logró que se permitiera a los indios y sus descendientes ocupar cargos en el tribunal de la Inquisición. De la misma manera, en 1697, dos años después de su regreso de Madrid, obtuvo otro logro, al conseguir que el rey emitiera una cédula en la que consideraba

esta «resultará de grande gloria y servicio de Dios Nuestro Señor y de Vuestra Majestad, y singular aliento a la virtud y conformación en la fe de los neófitos indios naturales de este reyno, que tanto promueve el piadoso celo de Vuestra Majestad». En «Carta de los jesuitas dirigida al rey de España», 4 de noviembre de 1690, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Lima, Nro. 20. En relación con las misivas enviadas por otras órdenes religiosas, véanse la «Carta de los mercedarios», la «Carta de los agustinos» y la «Carta de los dominicos», del 1, 12 y 28 de noviembre de 1690, respectivamente. Todas se encuentran en AGI, Audiencia de Lima, Lima, Nro. 20.

⁴³ «Carta de los caciques del Cuzco», 20 de agosto de 1690, y «Carta de los caciques del Cercado», 26 de octubre de 1695. Ambas en AGI, Audiencia de Lima, Lima, Nro. 20.

⁴⁴ Macera, Pablo. *El inca colonial*. Segunda edición. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, p. 10.

a los descendientes de caciques y de los antiguos gobernantes incas, como nobles. Este hecho concretaría una reivindicación social de la nación india y abriría la posibilidad de que los indígenas ocuparan cargos militares e incluso eclesiásticos.⁴⁵

Los logros alcanzados en pro de los indios le sirvieron a Núñez Vela de apoyo para intentar apelar a favor de la causa de Ayllón. Enterado de la expectativa que generó la candidatura de este último a beato, decidió prestar sus servicios como representante del proceso del indio chichilayano en Italia. Para cumplir ese propósito, envió una misiva al rey en la que pedía «pasar a Roma a solicitar la beatificación del hermano Nicolás de Dios de su nación para convertir muchos al servicio de Nuestro Señor y a que aumente como debe la fe católica en esas provincias, lo cual se ha experimentado desde que murió».⁴⁶

Si bien la solicitud de Núñez Vela no se concretó, dado que se le negó el permiso de viaje, su presencia resultó relevante dentro del proceso relativo a Ayllón.⁴⁷ Y es que, tras este interés de representación, subyace la iniciativa de demostrar que los indígenas podían dejar de ser considerados neófitos en la fe. A esto se suma el acceso al privilegio de la santidad, el cual ya no estaría circunscrito solo a los representantes de la sociedad cristiana europea, sino que podía extenderse a los nuevos católicos y servir de ejemplo de virtud para sus pares étnicos, incluso en futuras generaciones.

⁴⁵ Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 493. Véase además Macchi, Fernanda. *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana, 2009, p. 235; y Glave, Luis. «Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)». *Diálogo Andino*. XXXVII (2011), pp. 9-12. En <http://www.uta.cl/prontus_uta/archivos/REV_DIA_AND/RDA_37/37-01.pdf> (página consultada el 22 de febrero de 2013).

⁴⁶ «Documentos relacionados a Juan Núñez Vela», 1692, AGI, Audiencia de Lima, Lima, Nro. 24, f. 1.

⁴⁷ En relación con la solicitud de viaje, se le respondió a Núñez Vela que «se [h]a acordado que por ahora no ha lugar a lo que pide el dicho [...] de su pasaje a Roma por no estar en estado la causa que pretende solicitar». En *Ib.*, loc. cit.

La causa de beatificación de Ayllón parecía gozar de un importante apoyo por parte de las autoridades políticas y sociales. No obstante, en 1700 ocurrió un punto de quiebre que cambió el curso del proceso. En ese año, la causa se encontraba a la espera de las letras remisoriales para poder llevar a cabo la recolección de testimonios. Por ello, y para asegurar y adelantarse a las gestiones de dicho procedimiento, Liñán y Cisneros ordenó a su capellán, Dionisio Granada, llevar a cabo una segunda información de testigos con el fin de contar con nuevos testimonios antes de la llegada de la autorización oficial de Roma. Según Rubén Vargas Ugarte, la razón que habría motivado al arzobispo a tomar tal medida fue el temor que había generado la existencia de testificaciones poco fidedignas entre los primeros declarantes.⁴⁸

Sin embargo, ¿qué provocó exactamente dicho cambio en un proceso que parecía cumplir con todos los requisitos y auspicios para la beatificación? La respuesta a esta interrogante se halla en la intervención que el Santo Oficio había realizado en relación con dos elementos claves en el sostenimiento de la fama de santidad de Ayllón. En primer lugar, se encontraban los testimonios insertos en la hagiografía de Sartolo que estaban relacionados a Ángela Carranza, quien había sido condenada por dicho tribunal. En segundo lugar, se cuestionaba la santidad de una de las principales testigos del proceso: María Jacinta de Montoya.

El descubrimiento de dichas irregularidades ensombreció no solo las virtudes de Ayllón, sino también el ya muy avanzado proceso de beatificación. Esto se evidencia claramente en el tono del cuestionario de preguntas. Estas pretendían indagar si los testigos habían participado en la primera recolección de testimonios ordinaria; determinar si en esa oportunidad habían sido inducidos, rogados o persuadidos o si habían brindado su declaración de propia voluntad; comprobar si María Jacinta de Montoya había influido en su declaración o si les había informado sobre algunas virtudes y milagros obrados por el indio sastre; y, finalmente, como un aspecto formal en todo proceso, averiguar si las declaraciones

⁴⁸ Vargas Ugarte, *Vida y obra del siervo de Dios*, p. 90.

brindadas habían sido realizadas sabiendo que se hallaban bajo juramento y si, al hacerlo, habían puesto sus manos sobre los Evangelios.⁴⁹

El panorama de la causa, en 1701, no era muy alentador. El arzobispo Liñán y Cisneros, en una carta remitida al rey, decidió informar sobre el estado de la misma y acerca de los últimos hechos acontecidos a raíz de la intervención de la Inquisición con respecto a Montoya. Estas noticias, al parecer, trascendieron entre las autoridades eclesiásticas, debido a que las tan esperadas letras remisoriales necesarias para el inicio del proceso apostólico no se enviaban. Tal vez esta demora motivó a algunas autoridades a remitir una serie de cartas para solicitar la continuación del proceso; sin embargo, estas iniciativas no llegaron a prosperar y la causa siguió en expectativa, sin recibir una respuesta para su reanudación.⁵⁰

Con el correr de los años, y con la llegada de un nuevo arzobispo, Antonio de Soloaga, se buscó nuevamente reactivar la causa. Según Juan Carlos Estenssoro, dicho prelado aceptó que se volvieran a realizar informaciones sobre la vida y milagros de Ayllón. Y es que los plazos para recoger las informaciones sumarias sobre los hechos prodigiosos obrados por el indio sastre estaban próximos a concluir. Ante este hecho, el arzobispo decidió aprobar el inicio de las gestiones y así tratar de recolectar las declaraciones de los testigos mientras se esperaba la llegada de las letras remisoriales. La recolección de estas informaciones se dio entre 1709 y 1716. El acceso al testimonio de los declarantes para llevar a cabo esta gestión dependió muchas veces de la disposición de su tiempo y de su estado de salud, ya que la mayoría de ellos no podía

⁴⁹ «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 1.

⁵⁰ Hubo dos personas que se preocuparon por que la respuesta favorable de Roma, para el desarrollo del proceso apostólico, no tardara en remitirse. Ellos fueron Francisco de Rojas Acevedo, protector general de indios, y Juan Bautista de Ibarra, presentado en el expediente como procurador de la causa. Ambos continuaron apelando a la idea de que la beatificación de un personaje con los atributos étnicos y religiosos de Ayllón sería de muy buen provecho para consolidar la fe en la población indígena, así como la fama de santa de la ciudad de Lima. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 2.

participar con regularidad en la recolección de informaciones debido a su avanzada edad.⁵¹

Fueron cuatro los convocados para esta nueva recolección de informaciones: el sacerdote Bartolomé Vivas, Ana María Zavaleta, María Jacinta de Montoya y el sacerdote Nicolás de Arases y Borja. El interrogatorio se centró en formular preguntas acordes con el desarrollo de un proceso de beatificación; sin embargo, en muchos pasajes del mismo, las autoridades eclesiásticas se preocuparon por indagar sobre la vida del indio sastre de una manera incisiva, repreguntando muchas veces acerca de determinados aspectos polémicos, como la castidad y algunos supuestos milagros obrados por Ayllón. El balance del interrogatorio, para efectos de la causa, no fue favorable, puesto que, tras las declaraciones dadas por estos testigos, comenzaron a surgir nuevas informaciones acerca de la vida del indio sastre, las cuales distaban mucho de esa imagen de piedad plasmada en los testimonios del primer proceso ordinario y en la hagiografía de Sartolo.

Bartolomé Vivas, por ejemplo, quien conoció a Ayllón desde su llegada a Lima, se ratificó en la existencia de una relación prematrimonial entre aquel y una india de Trujillo. Con respecto a la fama de santidad que se le atribuía al indígena chiclayano, Vivas reconoció que este fue un privilegio que no llegó a alcanzar y que, por el contrario, solo debía ser considerado como un hombre de conducta virtuosa.⁵²

Esto último no fue ratificado por todos los testigos. El testimonio dado por Ana María Zavaleta cuestionó duramente la imagen de perfección de Ayllón al sindicarlo como alguien que se aprovechaba de su oficio de sastre para cometer conductas impropias. En su declaratoria, Zavaleta contó que el indígena chiclayano buscó propasarse con ella,

⁵¹ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, p. 489. Véase además: «Carta de Juan Bautista de Ibarra, presbítero y procurador en la causa de la beatificación y canonización del siervo de Dios Nicolás de Dios», 13 de octubre de 1716. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 3.

⁵² «Declaración de Bartolomé Vivas», 9 de octubre de 1709. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 3.

al punto de ser violentada en su condición de mujer. En uno de los pasajes de su declaración, ella dijo que

[a] Nicolás de Dios, siendo sastre, le llamó muchas veces para que le hiciera de vestir, y con el largo tiempo de la comunicación con este fin, como la hablaba y como mediadora, y sin el resguardo de padre ni madre ni hermanos a quienes pudiera respetar, se propasó adelantándose a decirle algunas palabras y promesas explicando con ellos su impureza; y que así cuando llegaba a cogerle las medidas de las vestiduras, la abrasaba con los brazos. Y que cuando volvía a ponerle los vestidos, al tiempo de abrocharla le hacía demostración de recostarse sobre sus gargantas, queriendo besar las manos, garganta, y besándolas con efecto, y asimismo le repetía estas y otras instancias [...]. Y que así mismo en otra ocasión dijo esta declarante que en otra ocasión el dicho Nicolás llegó a tal extremo que cogiéndola estando parada en la puerta de la calle de su casa en que entonces vivía, la tiró de un brazo para aiá dentro, la cogió la mano y la arrimó a sus partes, y teniendo el dicho Nicolás sus partes en su mano, apretándola la mano con ellas, tuvo polución y efusión seminal, y que [...] hubiera proseguido en sus malos intentos a no aver hallado resistencia por el natural tedio que este testigo tenía a dicho Nicolás de Dios.⁵³

Los testimonios dados por María Jacinta de Montoya y Nicolás de Arases y Borja son también dignos de consideración. Por un lado, la esposa de Ayllón se reafirmó en los errores cometidos sobre el asunto de la cazoleta, el cual consistió en la acusación que se le hacía a Montoya de haber vertido perfumes sobre el cadáver de Ayllón con el fin de disimular el mal olor de su cuerpo corrupto. De igual manera, el sacerdote y capellán de San Lázaro, Nicolás de Arases, criticó la imagen del indígena chichayano al manifestar «que no tiene particular devoción ni afecto al dicho Nicolás de Dios ni a su memoria, ni que jamás se le ha ocurrido

⁵³ «Declaración de Ana María Zavaleta», 3 de septiembre de 1711. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 3. La testigo contó que se trasladó de Trujillo a Lima a la edad de quince años. Indicó que durante su infancia vivió un tiempo en un monasterio, y luego residió en otro lugar, bajo la protección del alférez Diego Fernández Durán. Si bien no era religiosa, fue, al parecer, una mujer identificada con dicho estilo de vida. Años después de su llegada a Lima, entabló amistad con María Jacinta de Montoya. Por ello es entendible que haya conocido a Ayllón en su oficio de sastre.

que por sus virtudes llegase el grado de santidad por no manifestar por lo exterior resultado y vida lo que en lo interior avría sido que perteneciere a su beatificación y canonización». ⁵⁴

Dichos defectos o inconsistencias procesales le dieron un vuelco total a la imagen de santidad de Ayllón. El descubrimiento de imprecisiones en la hagiografía de Sartolo y la apertura de un proceso contra María Jacinta de Montoya son una muestra de la importancia de los testimonios en el proceso de construcción de santidad de un candidato. El estudio de las informaciones permite conocer no solo la percepción que las personas tienen del candidato, sino también la valoración que las palabras de estos individuos poseen en este tipo de contexto, marcado por una dinámica en la que la Iglesia busca conocer las condiciones en las cuales se forjó la santidad del candidato y el Santo Oficio intenta descubrir cualquier intento de fraude o falsa santidad.

IMPRECISIONES Y AMISTADES PELIGROSAS: LAS DECLARACIONES DE ÁNGELA CARRANZA EN LA HAGIOGRAFÍA DE BERNARDO SARTOLO

La difusión de un modelo de vida piadoso, ligado a la virtud, y las recompensas religiosas y sociales que se generaban por su práctica fueron factores que no pasaron desapercibidos. La fama de santidad se convirtió en un espacio de suspicacias, en particular para la Inquisición. La santidad significó, para el Santo Oficio, una condición potencial de riesgo, ya que podía implicar la atribución de falsas muestras de religiosidad y la adopción de un rol que no reflejaba una auténtica vocación al servicio de Dios. ⁵⁵

⁵⁴ Las declaraciones de Montoya acerca de Ayllón fueron recogidas solo hasta 1710, tres años antes su fallecimiento. El delicado estado de salud de la testigo, mencionado incluso durante la toma de sus declaraciones, hizo difícil continuar con un interrogatorio mucho más detallado durante los años siguientes. Ver, de otro lado, «Declaración de Nicolás de Arases y Borja, presbítero», 31 de agosto de 1716. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 3.

⁵⁵ Millar, René. «Falsa santidad e Inquisición: los procesos a las visionarias limeñas». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. CVIII-CIX/300 (2000), p. 301. Agradezco al doctor Millar por haber tenido la amabilidad de proveerme de un ejemplar de este artículo.

La intervención de la Inquisición en la causa de Ayllón se inició con la revisión de la hagiografía de Bernardo Sartolo a partir de una denuncia contra esta realizada por el franciscano fray Gregorio de Quesada, calificador del Santo Oficio y visitador de librerías.⁵⁶ La lectura de la obra dio cuenta de la existencia de errores e imprecisiones en relación con dos aspectos: la inclusión de una supuesta revelación al momento de la muerte del indígena chiclayano y algunos detalles personales de Ayllón vinculados a hechos extraordinarios.

La decisión preventiva del tribunal del Santo Oficio tomó forma con la publicación de un edicto en 1696, el cual ordenaba la confiscación de la hagiografía de Sartolo «por ser contra las reglas generales del expurgatorio del año 1640 y contener muchas revelaciones de otras personas atribuydas al dicho Nicolás de Dios que son sospechosas en la verdad y otra revelación conocidamente falsa con que pretende probar el autor en muchos casos particulares».⁵⁷

La información que se encontró en la hagiografía fue perjudicial para la imagen de Ayllón. La razón principal fue la inclusión en la obra de una revelación de Ángela Carranza, una mujer que había sido procesada y condenada por el Santo Oficio. Tal revelación se encontraba consignada

⁵⁶ La inspección de bibliotecas fue una práctica que la Inquisición realizó con el objeto de frenar la circulación de los libros considerados indeseables. En relación con lo anterior, se debe señalar que las prácticas de censura del Santo Oficio español (y latinoamericano) eran semejantes a las ejercidas por otros estados de la Europa moderna. Ver Guibovich Pérez, Pedro. *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2003, pp. 38 y 270; y *La Inquisición y la censura de libros en el Perú virreinal*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000, pp. 22-32. Véanse además Millar, René. *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano: estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima/Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica de Chile-Instituto de Historia, 1998, pp. 370-375; y Van Deusen, Nancy. «El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)». *Histórica*. XXX/1 (julio 2007), p. 22.

⁵⁷ «Edicto de la Inquisición de los Reyes prohibiendo el libro de la Vida de Nicolás de Dios del padre Bernardo Sartolo. Impreso en 1696». En Vargas Ugarte, *Vida admirable del siervo de Dios*, p. 97. Véase también Toribio Medina, José. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1956, t. II, pp. 231 y ss.

en el capítulo 21, página 265, de la hagiografía. En relación con lo que se indicaba en ella, el edicto señala, refiriéndose a la conducta de Carranza, que

[se] dice aver manifestado Nuestro Señor a una gran sierva de Dios, de grandes créditos de santidad y seguridad de virtud, en el punto de su tránsito, las victorias que [Ayllón] entonces consiguió del demonio, y que fue al purgatorio, de donde sacó muchas ánimas para llevarlas al cielo, y el grado de gloria en que después fue colocado y vezino al trono magestuoso de Christo Nuestro Señor, y semejante en los resplandores de su gloria a otros muchos santos, en cuya compañía se hallava, de los cuales era uno el santo profeta rey David; y [es] dicha revelación, como se ha comprobado, de persona que fue castigada por este Santo Oficio por aver escrito y dictado muchas revelaciones falsas y otras de varias calidades con muchos errores, cuyos escritos se ha mandado recoger por edictos generales y hallarse en dichos escritos comprendida dicha revelación.⁵⁸

La presencia de Carranza en el proceso de construcción de santidad de Ayllón se produjo en el contexto de recolección de testimonios. El corpus de información *post mortem* era muy variado, dado que estaba conformado por visiones y milagros, en los que el protagonista destacaba por su carácter intercesor y por la admiración que despertaba entre las personas. Es probable, entonces, que Sartolo, en el marco de recolección de datos y averiguación de la vida de Ayllón, haya incluido en su relato la revelación de dicha mujer sin reparar en que la fuente de la que se desprendía tal información había sido sancionada por el Santo Oficio.

Ángela Carranza es considerada uno de los personajes más polémicos en la historia de la Inquisición en la Lima colonial. De ella se sabe que fue una beata agustina, nacida en la ciudad de Córdoba del Tucumán en 1641. Una vez llegada a Lima en 1665, se hizo fama de ser una persona que recibía favores y revelaciones del cielo. Asimismo, se dio a conocer a los fieles como una mujer avocada a la escritura de sus experiencias espirituales. Esto generó una corriente de admiración a su persona, al punto de que sus seguidores, que no se limitaban a Lima sino que

⁵⁸ Vargas Ugarte, *Vida admirable del siervo de Dios*, p. 97.

llegaban incluso hasta Madrid, comenzaron a atribuirle fama de santa.⁵⁹ Tal fue el arraigo que alcanzó entre la población que varios le atribuían la capacidad de obrar milagros y curar toda serie de males por medio de cuentas y globulillos de cristal. La fama de santidad que esta mujer había alcanzado y su reputación como mediadora entre Dios y los fieles despertaron los temores del Santo Oficio. Tras evaluar su caso y todo el corpus testimonial erigido alrededor de su imagen, se decidió abrir un proceso en su contra en 1689, el cual duraría hasta 1694. Luego de concluidos los interrogatorios, esta mujer fue condenada a salir en auto de fe y abjurar *de vehementi*.⁶⁰

La condena inquisitorial de Carranza constituyó un estigma para todas las personas que hubieran estado relacionadas con ella. Nicolás Antonio Díez de San Miguel, calificador del Santo Oficio, dio cuenta de lo pernicioso que resultaba la presencia de esta mujer en la sociedad. En esa línea, en su *Sermón moral* impartido en 1693, señaló lo difícil que había resultado para el tribunal descubrir las argucias de Carranza. Las críticas que el religioso hizo de esta mujer se hallaban relacionadas directamente con su conducta, la cual estaba influenciada, según palabras

⁵⁹ La fama de santidad de Ángela Carranza se consolidó no solo por su condición de beata, sino también por las relaciones sociales que ella logró forjar. Una de las muestras más notables se encuentra en el vínculo que tuvo con uno de sus confesores, Ignacio de Híjar y Mendoza, el cual, al parecer, era hijo de García de Híjar y Mendoza, alcalde de Lima entre 1671 y 1675. Lo interesante de esta relación es el antecedente laboral del padre, don García, el cual se remonta a una estancia en la corte madrileña como paje de Felipe IV. Es muy probable que relaciones de este tipo le permitieran a Carranza tener conocimiento del acontecer de la época, que se reflejaba no solo en las vivencias del entorno social y político de Lima, sino también de Madrid. Para una mayor información sobre el contexto social en el que se desarrollaron Carranza y otras mujeres procesadas por el Santo Oficio, véase Millar, René. «Visiones y visionarias ante la Inquisición de Lima». En Rose, Sonia, Peer Schmidt y Gregor Weber (eds.). *Los sueños en la cultura iberoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, pp. 227-230 y 235-236.

⁶⁰ Sánchez, Ana. «Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal (siglo XVII)». En Ramos, Gabriela y Henríque Urbano (eds.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993, p. 279. Véase también Mannarelli, «Beatas e Inquisición», pp. 43-74.

del calificador, por el demonio: «[trataba de] ocultar, con falsos matices de virtudes del Cielo, la espantosa imagen de engaños y de horrores del Infierno, descubriendo V. S., a la luz del día 20 de diciembre del año pasado de 1694, el veneno de esta hydra». ⁶¹

Como parte del discurso que manejó Carranza, destaca el carácter de autoridad religiosa que ella se esmeraba en demostrar. La proclamación que la beata hacía de sí misma como santa y «doctora de la Iglesia» le dio facultad para opinar e incluso legitimar su culto y opiniones frente a su propia audiencia. Tal como refiere José Jouvé Martín, Carranza se valía de su capacidad para manifestar sus ideas por escrito a fin de denunciar los intereses mundanos de los pontífices y cardenales durante los procesos de canonización. En los cuadernos de la beata, el inquisidor Francisco Varela halló la siguiente referencia: «En otra ocasión [le] reveló el Señor que ella era abogada de los mineros y la razón que le dio es: porque los pontífices y cardenales para las canonizaciones de los santos piden plata, y de no haberla se sigue estar detenidas algunas canonizaciones de santos, y que por esto su canonización había de correr por cuenta de Dios». ⁶²

Las declaraciones de la cordobesa respecto de la santidad y los mecanismos de elección que la consolidaban eran radicales. Es probable que, por ello, la Inquisición considerara inaceptable su testimonio en una hagiografía. Pasar este hecho por alto implicaba no solo obviar los preceptos de cuidado y respeto para con la ortodoxia católica, sino también aceptar, de manera tácita, la opinión de Carranza, quien calificaba la beatificación y la canonización como procesos que se desenvolvían en un clima de intereses económicos y políticos. ⁶³

⁶¹ Diez de San Miguel, Nicolás. *La gran fe del centurión español. Sermón moral que en la gran capilla del Santo Oficio de la Inquisición desta ciudad de Los Reyes Lima, el primer jueves de quaresma, predicó el doctor [...]*. Lima: Imprenta de Joseph de Contreras Alvarado, 1695, p. 38.

⁶² Cit. en Jouvé Martín, José. «En olor a santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII». *Colonial Latin American Review*. XIII/2 (2004), p. 186.

⁶³ Las licencias que se adjudicaba Ángela Carranza para hablar sobre la santidad estuvieron orientadas a desmerecer el carácter burocrático que englobaba el proceso. Para ella, la santidad debía calificarse a partir de las virtudes religiosas de los protagonistas, que eran elementos probatorios suficientes para confirmar su veracidad. Por ejemplo, al referirse a

Según sostiene Juan Carlos Estenssoro, la censura a la hagiografía escrita por Sartolo ocurrió en el momento preciso en que los trámites documentarios entre Lima, Madrid y Roma, en torno a la causa de Ayllón, estaban muy activos. En 1693, el panorama para el desarrollo del proceso se veía muy promisorio, pues se esperaba el arribo de las letras remisoriales. Incluso, como medida preventiva, se creyó conveniente convocar a los testigos que iban a intervenir en la elaboración del expediente de autoridad apostólica.⁶⁴

El conocimiento de la falsa revelación de Carranza inserta en la hagiografía puso al descubierto la presencia de otros personajes controversiales en el proceso de recolección de informaciones. La revisión del libro de Sartolo y del expediente inquisitorial de Carranza mostró nuevos indicios acerca de la existencia de personas que habían tenido problemas con el Santo Oficio. Uno de ellos era Pedro de Ávila Tamayo, religioso de la orden de San Agustín, quien fue mencionado en la hagiografía como confesor de Ayllón. El agustino había sido exaltado por Sartolo debido a su condición de buen guía espiritual, pero la Inquisición lo había procesado por solicitante.⁶⁵ Sin embargo, las pesquisas del tribunal se dirigieron sobre todo hacia una mujer que se había convertido en un personaje clave en la defensa de la santidad de Ayllón y en el desarrollo de su causa: María Jacinta de Montoya.

Rosa de Lima, Carranza remarcaba que los intereses políticos y corporativos que sustentaban su causa eran innecesarios, y que, por el contrario, solo los atributos religiosos de dicha mujer eran suficientes para ser reconocida como santa. Para mayores datos acerca de las características religiosas de Carranza, véase Odriozola, Manuel. «Relación sumaria de la causa de Ángela Carranza y demás reos que salieron en el auto de fe celebrado en la ciudad de Lima, corte del Perú, a 20 de diciembre de 1694, cuya relación escribe el Dr. José del Hoyo, contador y abogado de presos». En Odriozola, Manuel. *Documentos literarios del Perú*. Lima: Aurelio Alfaro, 1875, t. VII, pp. 310, 324 y 349.

⁶⁴ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, pp. 486-487.

⁶⁵ «Proceso de fe de María Jacinta de la Santísima Trinidad (María Jacinta de Montoya)», 1696-1713, Archivo Histórico Nacional, Madrid (en adelante AHNM), Inquisición, f. 2r-v.

LA AUTODELACIÓN DE MARÍA JACINTA DE MONTOYA: INSUMO AL SANTO OFICIO

Tras la muerte de Ayllón, el respeto y la admiración hacia su memoria se convirtieron en los objetivos que debían cumplirse para lograr la consolidación de su fama de santo. María Jacinta de Montoya, como principal testigo de la vida y virtudes de su esposo, se preocupó por alcanzar esta meta; por ello, se mostró interesada en revalidar ante las autoridades eclesiásticas las virtudes y los hechos prodigiosos obrados por Ayllón, resaltando la veracidad de sus testimonios no solo por haber sido ella testigo presencial de aquellos hechos, sino también en función del lazo conyugal que los unía.

Uno de los factores que permiten reconocer esta preservación de la memoria por medio del lazo matrimonial se encuentra en la dirección de la casa de recogidas de Jesús, María y José. Tras el fallecimiento de Ayllón, las funciones de dicho lugar no se suprimieron. Por el contrario, Montoya se hizo cargo de su administración. Las expectativas que generó la recolección de informaciones para el proceso de beatificación posibilitaron el contexto ideal para que la casa de recogidas alcanzara un nuevo estatus: el de un monasterio. Para alcanzar este propósito, Montoya se valió de la memoria de Ayllón y de las redes de apoyo e interés que habían surgido a partir de la recolección de informaciones en pro de su causa. Una de las primeras medidas fue escribir cartas a distintas autoridades. En ellas, Montoya sustentó su posición a favor del proceso de beatificación de Ayllón y la conversión de su casa en monasterio. Las misivas estuvieron dirigidas al mismo rey y a las autoridades locales, como el virrey y el arzobispo. Ellas explicaban que la transformación de la casa en monasterio ayudaría a cimentar la fe entre los naturales, dado que los propulsores de su fundación habían sido un indio y una mestiza.⁶⁶

Esta red de apoyo en favor de la santidad de Ayllón se sostuvo no solo en la memoria del candidato a santo, sino también en la imagen de «protectora» que había logrado alcanzar Montoya en el contexto de la causa.

⁶⁶ «Carta del conde de la Monclova» y «Carta del arzobispo de Lima», del 14 de septiembre y 28 de noviembre de 1690, respectivamente. Ambas se encuentran en AGI, Audiencia de Lima, Lima, Nro. 20. Cabe mencionar que las cartas de las órdenes religiosas citadas anteriormente contienen el mismo pedido de apoyo a la fundación del monasterio.

A ojos de los seguidores de Ayllón, la esposa de este se había convertido en la persona que salvaguardaba la imagen de santidad del indígena chiclayano, además de ser la única que podía lograr que la memoria de su cónyuge se mantuviera viva. Esto se comprueba en la correspondencia que Montoya tuvo con Nicolás de Mayta Escalante, indígena del pueblo de Llata. En su extensa misiva del 21 de mayo de 1701, este último llamaba «madre» a la mestiza. Su relación se forjó a partir de los favores y bendiciones que Mayta aducía haber recibido de Ayllón. La curación de una enfermedad por intercesión de este fue el factor que impulsó a Mayta a difundir la fama de santidad del indio sastre entre los pobladores de Canta, Tarma y Huamalíes. Para 1701, además de recolectarse limosnas para ayudar en el desarrollo de la causa de Ayllón, la gente solicitaba imágenes o estampas del mismo. En este contexto, Mayta le pide a Montoya que «no deje de remitírmelas, por la mucha fe con que esta gente las desea, porque de las que yo traje, no me ha quedado ninguna, pues aun la que me acompaña me la han quitado».⁶⁷

Los últimos esfuerzos realizados por Montoya para concretar la fundación del monasterio se apoyaron en dos iniciativas específicas. Por un lado, se encontraban las redes de apoyo que se lograron gestar desde Madrid y Roma. Personajes como Gaspar de Villalobos, procurador de la causa de Ayllón desde Italia, y Diego de Villatoro, quien residía en Los Reyes y era caballero de la orden de Santiago y miembro del tribunal de contaduría mayor de la Hacienda de Lima, intercambiaron cartas en las que dejaban establecidos los pasos que se debían seguir para acelerar el proceso del indígena chiclayano. Asimismo, estas misivas contenían instrucciones dirigidas a Montoya, las cuales sugerían la recolección de documentos para la aceleración de las gestiones de la causa de Ayllón y la fundación del monasterio.⁶⁸

⁶⁷ «Carta de Nicolás de Mayta a la madre María Jacinta donde [da] la relación de la veneración y culto que han dado en los pueblos de la sierra al siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 21 de mayo de 1701. En «Proceso del siervo de Dios Nicolás de Ayllón», 1700-1716, AAL, Beatificaciones, Expediente Nro. 1.

⁶⁸ «Carta de Gaspar de Villalobos a Diego de Villatoro», 24 de abril de 1694, AGI, Audiencia de Lima, Lima, Nro. 20.

De otro lado, que se hiciera tal fundación bajo la dirección de una orden religiosa fue un aspecto que Montoya también se preocupó por lograr. Después de evaluar una serie de alternativas, y al ver que otras órdenes ya tenían monasterios bajo su cuidado, decidió dirigir sus esfuerzos en solicitar el apoyo de las capuchinas. Esta orden religiosa se caracterizaba por profesar los ideales de pobreza y castidad, valores que coincidían con los lineamientos que seguían las mujeres que habitaban la casa de recogidas.⁶⁹ La invitación de Montoya obtuvo el éxito esperado al expedirse una real cédula que autorizaba el viaje de las religiosas. Si bien esta fue publicada el 31 de diciembre de 1698, no fue hasta el 1 de febrero de 1713 en que aquellas arribaron al puerto del Callao, después de superar una serie de inconvenientes burocráticos.⁷⁰

No obstante, en este aparente escenario favorable a la causa de beatificación de Ayllón y a la preservación de su memoria, la sombra de las dudas comenzó a instaurarse. Esta vez, la persona perjudicada fue la más cercana a estos logros: María Jacinta de Montoya. El descubrimiento de las imprecisiones en la hagiografía de Sartolo respecto del testimonio de Ángela Carranza despertó las dudas acerca de la veracidad de otros testigos. El Santo Oficio no pudo ser indiferente a ello, por lo que centró su atención en la esposa de Ayllón.

Sin embargo, ¿cómo se inserta Montoya en esta red de sospechas de la Inquisición? La respuesta a esta interrogante proviene de los propios datos que el libro de Sartolo brinda sobre esta mujer. En la hagiografía, Montoya es presentada como una persona profundamente religiosa y con un notorio protagonismo en la vida de su esposo. Dicha exposición, de una figura capaz de reproducir los mismos valores y actitudes religiosas del protagonista, fue considerada inapropiada por la Inquisición debido a que su imagen podría prestarse a suspicacias y confusiones en el relato y entre los mismos lectores. Por tal motivo, el Santo Oficio creyó conveniente cuestionar esta sobrevaloración de la presencia de Montoya en la hagiografía, ya que «en el libro impreso, en muchas partes del,

⁶⁹ Vargas Ugarte, *Vida admirable del siervo de Dios*, p. 86.

⁷⁰ La transcripción de la real cédula se encuentra en *Ib.*, pp. 104-106.

se aplaude a la dicha María Jacinta de santa con otras prerrogativas singulares, que estando viva —como se ha dicho— puede tener grave inconveniente en la virtud y ejemplo con que oy vive María Jacinta, según la voz común que corre». ⁷¹

La intervención del Santo Oficio a María Jacinta de Montoya se hizo oficial el año de 1701, cuando ella se autodelató. El motivo que generó esa acción fue el descubrimiento de algunos escritos elaborados por la mestiza, los cuales contenían revelaciones de carácter religioso, así como el relato de ciertos hechos y experiencias vividas durante su convivencia con Ayllón. Esta decisión de anticiparse a cualquier acción inquisitorial no nació exclusivamente de la voluntad de Montoya. Fue el arzobispo de Lima, Liñán y Cisneros, quien motivó en ella el deseo de rectificarse y aclarar el verdadero significado de sus revelaciones ante las autoridades eclesiásticas. Para el arzobispo, la naturaleza de las experiencias religiosas planteadas por Montoya era errada, ya que no favorecía la imagen de alguien que se encargaba del cuidado de mujeres desamparadas ni del prestigio de su difunto esposo, cuyo proceso de beatificación se hallaba ya cuestionado por la existencia de falsas revelaciones en el libro de Sartolo. ⁷²

Lo que se conoce del contenido de los mencionados escritos proviene del proceso de fe que se le siguió a Montoya en 1701. Este expediente, resumido en 64 folios, contiene las proposiciones extraídas de los cuadernos de la mestiza, en particular de dos de ellos. Uno era denominado «de las misericordias» y el otro contenía algunas anotaciones relacionadas

⁷¹ «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 2v.

⁷² A partir de la lectura del expediente, se recoge que la presentación de su caso y la entrega de los controversiales cuadernos no los realizó Montoya personalmente, por encontrarse dentro de una casa de recogimiento. En un primer momento, quien se ofreció a llevar los papeles al Santo Oficio fue el oidor de la Audiencia de Lima, Juan Gonzales de Santiago, persona allegada a Montoya y benefactor de la casa de recogidas; sin embargo, su iniciativa fue rechazada. El tribunal adujo que la entrega de estos papeles debía hacerla una persona que hubiera visto a Montoya redactarlos. El sacerdote jesuita Fernando Tardío fue quien reunía los requerimientos del Santo Oficio y el que, finalmente, hizo efectiva la entrega de los cuadernos a los inquisidores entre el 12 y el 14 de diciembre de 1701. Ver «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 2r-2v.

con sus experiencias espirituales. La documentación incluye, además, los descargos que Montoya hizo en torno al contenido de sus escritos, así como la opinión de los calificadores del Santo Oficio acerca de la controvertida conducta y espiritualidad de la autora.⁷³

Estos acontecimientos muestran que la mestiza, al igual que muchas mujeres, cultivó la escritura como una forma de expresar sus experiencias religiosas. Esta actitud, durante los siglos XVI y XVII, no fue bien vista por las autoridades eclesiásticas. El clero, específicamente, vio como una preocupación que las mujeres, por medio de sus escritos, pudieran darse a conocer como personas poseedoras de atributos religiosos notables y dignas de admiración.⁷⁴

Los cuestionamientos de la Inquisición a Montoya respecto del vínculo conyugal que esta tuvo con Ayllón estuvieron relacionados específicamente con tres aspectos: la supuesta promesa de castidad que cultivaron a lo largo de su matrimonio, la incorrupción del cuerpo del indígena chiclayano durante las exequias y la realización, por parte de este, de dos hechos prodigiosos, conocidos como el milagro del nardo y el de la pieza de damasco.

⁷³ En el expediente se reproduce una manifestación del entonces arzobispo Liñán y Cisneros, quien cuenta que los cuadernos de Montoya tuvieron la siguiente disposición: «Un libro de a cuatro forrado en pergamino con ciento y noventa y nueve foxas escrito de María Jacinta, que en la primera foja empieza en nombre de la Santísima Trinidad y el último renglón de dicho libro acaba para que sean como ellos en el Amor; el segundo, un cuaderno de a folio sin pergamino en cincuenta y cinco foxas, que empieza la Gloria sea para Dios y acaba el último renglón merece gozarle en la vida eterna amén; y el tercero, un cuaderno de a folio forrado en pergamino con treinta y tres foxas escritas de su letra (como también lo es de su letra el segundo cuaderno), y en dicho libro a lo último están otras tres foxas escritas de su misma letra». En «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 28r-v.

⁷⁴ Casos tan representativos como los de sor María de la Visitación y Lucrecia de León son una muestra del riesgo que implicaba, de acuerdo con instituciones como el Santo Oficio, permitir la aceptación entre la población de los atributos religiosos desplegados por estas mujeres. Sobre María de la Visitación, véase Huerga, Álvaro. *Sor María de la Visitación y el sermón de las caídas públicas*. Barcelona: J. Flors, 1962. Con respecto a Lucrecia de León, consultar Kagan, Richard. *Los sueños de Lucrecia: política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Editorial Nerea, 1991.

La promesa de castidad había aflorado durante la recolección de datos para el proceso de beatificación. Ante los cuestionamientos acerca de la veracidad de las virtudes de Ayllón, Montoya decidió aportar información adicional que aún no era conocida por las autoridades a cargo del proceso. Ya un acercamiento a este tema lo había dado Sartolo en la hagiografía al contar que, después de casados, ambos cónyuges mantuvieron la promesa de no consumir su unión y dormir separados. No obstante, en su cuaderno, ella anota que algunas veces sí dormían juntos, aunque lo hacían «vestidos y sin reparo».⁷⁵

La existencia de santos que estando casados cumplieron a cabalidad la promesa de castidad fue un tópico desarrollado dentro de la tradición europea. Diversas hagiografías presentaron a personajes que, pese a mantener un vínculo conyugal, fueron capaces de mantener su fidelidad y pureza ante Dios por encima de cualquier deseo humano.⁷⁶ Para el caso de Ayllón, estas mismas características se reprodujeron en el trabajo de Sartolo. No obstante, la veracidad de lo desarrollado en la hagiografía parecía no ser convincente para los calificadores del Santo Oficio, sobre todo por el conocimiento de un detalle externo que desacreditó la autenticidad de la promesa. Algunos testigos, así como la propia Montoya, refirieron la existencia de una relación prematrimonial entre Ayllón y una mujer oriunda de Trujillo, de la cual nació una niña, que murió poco tiempo después. Aunque este hecho ocurrió antes de que el indígena chiclayano contrajera nupcias, de alguna manera desacreditó la buena reputación que este había mantenido durante su matrimonio. La promesa de castidad implicaba la fidelidad al vínculo conyugal y la abstinencia de los placeres lícitos del matrimonio.⁷⁷ La existencia de una relación prematrimonial generaba dudas acerca de una promesa que demandaba un compromiso personal y espiritual.

En el contexto de la muerte, la incorruptibilidad del cuerpo suele ser una de las señales que ayudan a consolidar la fama e imagen de santidad.

⁷⁵ «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 3v.

⁷⁶ Weinstein y Bell, *Saints and Society*, p. 76.

⁷⁷ Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 77.

Ya en el siglo XVII peruano, personajes como Toribio de Mogrovejo y Rosa de Lima manifestaron esa condición y generaron una mayor expectativa sobre su santidad entre los fieles. En el caso de Ayllón, el asunto de la incorrupción generó muchas suspicacias. En la hagiografía, Sartolo se preocupó por aclarar que el cuerpo del difunto se hallaba incorrupto y que incluso despedía un olor agradable, el cual era un signo que le atribuía rasgos de santidad. No obstante, las opiniones vertidas por otros testigos presenciales de las exequias contradecían lo contado por el hagiógrafo. Las personas que lograron observar el cuerpo de Ayllón señalaron haber percibido signos de corrupción. Incluso, la mayoría de ellos señaló que Montoya había ordenado verter cazoleta sobre el cuerpo para disimular el mal olor. Estas declaraciones se conocieron durante la recolección de testimonios ordenada por el arzobispo Liñán y Cisneros, la cual tuvo lugar durante el periodo en el que se esperaba la llegada de las letras remisoriales.

Montoya, consciente de los comentarios y suspicacias que surgieron sobre este tema, aprovechó el proceso inquisitorial para aclarar este hecho: optó por confrontar la versión de los testigos con su propio testimonio. Sin embargo, las coincidencias existentes entre las versiones de los declarantes terminaron por restar credibilidad a su testimonio. Al comprobar que todas las evidencias la señalaban como la responsable de haber ordenado esparcir el perfume, Montoya decidió modificar su discurso: aceptó lo dicho por los declarantes y reconoció su responsabilidad por no haber aclarado este asunto. Según ella,

y aunque yo no tengo noticia de que se aya dicho que yo puse o mandé poner casoleta; sin embargo, deseosa de mi salvación y de hacer mi confesión espontánea y declarar con claridad y verdad, para que Dios Nuestro Señor me perdone y Vuestra Señora Ilustrísima me mire con piedad y se sirva de atender al crédito de esta casa donde están estas siervas de Dios, a cuyas oraciones atribuyo el que [la] Divina Magestad me aya auxiliado para que yo mire mi alma, y así digo y declaro que yo mandé poner una casoleta que estaba en casa en uno de los tres días que estuvo el cuerpo del dicho Nicolás sin enterrar y no me acuerdo cuál de los dichos tres días fue en el que se puso la casoleta, lo qual supe con efecto que se puso por averlo yo mandado como tengo dicho.⁷⁸

⁷⁸ «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 23v.

Los testimonios recogidos antes de la llegada de las letras remisoriales comprometieron la información brindada por la hagiografía. Los episodios que narraban hechos extraordinarios no fueron la excepción. En el caso de Ayllón, hubo dos que despertaron polémica y que tuvieron que ser aclarados por su viuda. El primero de ellos era el denominado «milagro del damasco». ⁷⁹ Montoya aseveró en sus cuadernos que su esposo había logrado convertir una pieza maltratada de damasco en varios paños útiles para la celebración del oficio a los difuntos; sin embargo, los calificadores del Santo Oficio se percataron de que este hecho no tenía por qué ser considerado prodigioso, debido a la existencia de una serie de declaraciones de los religiosos de la iglesia de San Juan de Dios, para quienes Ayllón elaboró las prendas. ⁸⁰

Una situación similar ocurrió con el segundo hecho extraordinario relatado en el expediente de Montoya, conocido como el «milagro del nardo». ⁸¹ En él se evidencia que el criterio de valoración espiritual que la mestiza utilizaba para expresar sus experiencias religiosas se encontraba errado. Según Montoya, su difunto esposo había sido capaz de unir con solo sus manos y una oración una planta de nardo cuyas ramas estaban quebradas. Para los calificadores de la Inquisición, sin embargo, este incidente no presentaba características sobrenaturales. De acuerdo con ellos, unir las ramas de una planta obedecía más bien a un hecho natural que pudo ser obrado con solo juntar las ramas y colocar la raíz sobre la tierra para facilitar nuevamente su crecimiento. ⁸²

El tono de los testimonios que se recogen del proceso de Montoya refleja claramente una intención rectificadora, según la cual ella misma reconocía sus errores como producto de la soberbia y el envanecimiento que le había producido el saber que su conducta religiosa era reconocida por otros. La recurrencia en prácticas como la penitencia y el ayuno la llevaron incluso a pensar que «tendría la cabeza desvanecida, y esa sería la causa de haber escrito esas razones». ⁸³

⁷⁹ Sartolo, *Vida admirable*, pp. 370-371.

⁸⁰ «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 43v.

⁸¹ Sartolo, *Vida admirable*, p. 77.

⁸² «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 37v.

⁸³ *Ib.*, f. 15v.

Los calificadores, al notar esa disposición de rectificar lo que había escrito en sus cuadernos, llegaron a la conclusión de que Montoya se hallaba errada en su proceder. En su intento por construir la imagen de una persona respetuosa de la fe cristiana y propulsora del desarrollo del proceso de beatificación de Ayllón, la mestiza terminó por generar un efecto inverso: desvirtuó su conducta al punto de mostrarse como una mujer soberbia que buscaba protagonismo a costa del prestigio y la expectativa en la fama de santidad de su esposo. Una de las conclusiones a las que llegaron los calificadores enfatiza este aspecto, al considerar que, en su discurso, Montoya se mostraba como una persona capaz de mantener contacto con Dios y de intentar asemejar fama de santa, tal como refiere una de las citas recogidas de su propio cuaderno:

Saliendo —dice— de cassa a la iglesia se pusieron a mirarme dos mugeres, y oy decirse la una a la otra, esta [mujer] no es ella ni su sombra, y en otra parte era preciso salir a la iglesia y el aplauso y novedad era en extremo, y por haver sido yo la compañera y muger de tan santo barón les parecía lo era yo tan bien y todos me aplaudían y querían besarme las manos.⁸⁴

Otro aspecto que es necesario destacar es la relación entre Montoya y Ángela Carranza. Según el testimonio que recoge uno de los sacerdotes que participó en el proceso de la mestiza, la propia Montoya reconocía su amistad con Carranza y la fama de santidad atribuida a esta última. Sin embargo, cuando se conocieron los hechos relativos al proceso de Carranza, la opinión de la mestiza sobre su relación amical cambió. La intención de Montoya de marcar distancias con una persona que había sido condenada por el Santo Oficio es entendible y se aprecia en el mismo desarrollo del interrogatorio al plantearse la posibilidad de que la procesada Carranza hubiera ejercido alguna influencia en Montoya.⁸⁵

⁸⁴ *Ib.*, f. 31r.

⁸⁵ Montoya incluyó en sus cuadernos algunas revelaciones escritas por Carranza. En un inicio, señaló que tales pasajes eran de su propia autoría. Ante Dionisio Granado se reafirmó en esta versión. Sin embargo, cuando salió a relucir la verdad sobre Carranza, Montoya cambió su testimonio y confesó que había mentido sobre el origen de dichas revelaciones y admitió que su confusión y soberbia la habían llevado a cometer tal falta. Ver *Ib.*, f. 19v.

Las sospechas sobre la sinceridad de las acciones de la mestiza fueron determinantes para que el Santo Oficio concluyera que existía una doble intencionalidad en su proceder. Para los calificadores, la imagen de mujer ejemplar y virtuosa escondía otros propósitos, relacionados con la búsqueda de prestigio y de fama a costa de la memoria de Ayllón. Su papel como directora de la casa de recogidas de Jesús, María y José, así como su participación activa en el proceso de beatificación, justificaban estas sospechas, al punto de que la relación forjada entre Montoya y estos hechos fue señalada de tener un trasfondo personalista. Para los calificadores, María Jacinta se mostró como la pieza clave de un escenario muy particular, en el que para lograr la fundación de la casa y el ascenso a los altares de Ayllón, se necesitaba de su colaboración y testimonio. Las consecuencias del interrogatorio se vieron reflejadas en un dictamen dado por la Inquisición el 1 de febrero de 1702. En él se instaba a Montoya a que dejara de escribir cualquier tipo de revelación que hubiese tenido y que mantuviera la reserva del caso sobre la información brindada durante el proceso.⁸⁶

De esta manera, la causa de beatificación de Ayllón y el prestigio del mismo quedaron nuevamente desacreditados indirectamente debido a una segunda incursión de la Inquisición. El tema de la incorruptibilidad del cuerpo y el cuestionamiento de la veracidad de dos hechos prodigiosos representaron el punto de partida para que el proceso fuera puesto en duda. Esto se evidenció notoriamente en la recolección de testimonios realizada entre 1709 y 1716, cuya finalidad era nuevamente reactivar la causa. La palabra de los testigos durante estas informaciones refleja las dudas en torno al prestigio de Ayllón. Y es que, lejos de exaltar las virtudes religiosas del candidato, da cuenta de detalles ajenos a la condición de santidad. Los testimonios de Bartolomé Vivas, Ana María Zavaleta, Nicolás Arases y la propia María Jacinta de Montoya, ya desarrollados y explicados anteriormente, buscaron mostrar la condición mucho más humana del candidato y ratificar las inexactitudes que suelen presentarse dentro de los complejos caminos burocráticos que envuelven el proceso de construcción de santidad.

⁸⁶ «Proceso de fe de María Jacinta de Montoya», 1696-1713, AHNM, Inquisición, f. 62r.

CONCLUSIÓN

El tema de la santidad, a la luz del caso de Nicolás de Ayllón, ha permitido descubrir que tras los factores religiosos que envuelven la credibilidad y la aceptación de dicha condición, existe una serie de aspectos burocráticos que terminan por ser cruciales en el proceso de consolidación de la memoria del candidato a santo y en el desarrollo de los trámites oficiales que buscan su ascenso a los altares.

La hagiografía, como recurso literario, representa una de las fuentes vitales de la consolidación de la imagen de santidad puesto que conjuga acertadamente los tópicos literarios de carácter religioso con el corpus testimonial de las personas que conocieron las virtudes y prodigios del personaje. De esa manera, la presentación de las distintas experiencias en cada etapa de la vida del candidato a santo lograba edificar un discurso moralizante cuyo objetivo era destacar los valores religiosos del personaje y servir de modelo de vida ejemplar para los fieles.

El desarrollo del proceso de beatificación constituyó una clara muestra de que la santidad era una condición que no se definía exclusivamente por valores religiosos. Si bien las virtudes y los hechos prodigiosos eran fundamentales, el éxito se alcanzaba gracias a la red de apoyo y auspicio con que contaba el candidato. El caso de Ayllón muestra esta dinámica al permitir acceder al contexto religioso y político que se erigió tras la causa. El apoyo corporativo de la Compañía de Jesús, el cual se hizo presente desde el auspicio de la hagiografía de Sartolo; los intereses de las autoridades religiosas y políticas, como el arzobispo y los miembros de los cabildos eclesiástico y civil; y hasta el propósito de terminar con la imagen de indio ladino esbozado por Juan Núñez Vela evidencian un trasfondo más terrenal en el que los intereses particulares suelen ser vitales para la consolidación y continuidad de un proceso de beatificación.

El corpus testimonial que apoya la candidatura del potencial santo actúa como un factor que no solo sustenta la imagen virtuosa del personaje, sino que puede, incluso, terminar por desprestigiarla y, por ende, frenar el desarrollo de la causa. Las inexactitudes halladas en la hagiografía de Bernardo Sartolo, a partir del descubrimiento de una falsa revelación

de Ángela Carranza, mujer procesada por el Santo Oficio, terminaron por generar el primer desbalance en la carrera de Nicolás de Ayllón por ascender a los altares. El incluir un testimonio de esta mujer en un contexto tan representativo como el de la muerte del candidato generó una serie de suspicacias relacionadas con la veracidad de las informaciones que habían sido recogidas para la constitución de dicha obra.

A esta circunstancia se suma el cuestionamiento que sufrió la principal testigo de las virtudes de Ayllón: su esposa, María Jacinta de Montoya. La apertura de una inestructiva por parte de la Inquisición en 1701 terminó por asestarle al proceso de beatificación una herida de la que no pudo recuperarse. Los cuestionamientos a la mestiza se dirigían no solo al afán de aprovechamiento y protagonismo que buscó alcanzar por medio de la memoria y el prestigio religioso de su esposo, sino también a ciertas inexactitudes y hechos como la utilización de cazoleta para disimular la corruptibilidad del cuerpo, una relación prematrimonial que contravenía el carácter de pureza y castidad que era exaltado desde la hagiografía, y la carencia de cualquier magnificencia en la obra de supuestos milagros atribuidos al sastre indígena.

El caso del indio chiclayano Nicolás de Ayllón ha permitido vislumbrar una nueva perspectiva en los estudios sobre la santidad al mostrarnos, tras su frustrado proceso de beatificación, la carga burocrática que subyacía a la elección de un santo y las políticas de control que el Santo Oficio llevó a cabo en función de salvaguardar el correcto desarrollo de la ortodoxia católica en la sociedad colonial. Solo el tiempo se encargará de decir si Ayllón puede ascender al privilegio de la santidad. Por ahora, su memoria y los hechos que concitaron su causa de beatificación han servido para conocer lo complicado, y en ocasiones mundano, que resultó ser su proceso de construcción de santidad, el cual tiene, en los intereses personales, religiosos y políticos y en la intervención de la Inquisición, ingredientes valiosos para el estudio del contexto religioso colonial.
