

DE MESTIZOS Y CRIOLLOS EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS (PERÚ, SIGLOS XVI-XVII)¹

POR

ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA

Universitat Pompeu Fabra-CSIC

Este artículo analiza las políticas de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII con respecto a la ordenación de mestizos y a la doctrina de pureza de sangre como un intento por parte de las autoridades jesuitas peruanas de alejar a los «impuros» de los centros de poder. Los mestizos fueron siempre sospechosos de poner en peligro la jerarquía necesaria que estratificaba el orden colonial. Partiendo de esta premisa trataré de demostrar que la exclusión de los «impuros jesuitas» no tenía nada que ver con la mezcla per se, sino con la consolidación del criollo como categoría social emergente en el Perú de principios del siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: *Mestizaje, criollismo, iglesia, pureza de sangre, Virreinato del Perú, Compañía de Jesús.*

1. INTRODUCCIÓN

El 14 de diciembre de 1582, los jesuitas del Perú, en su mayoría españoles, mostraron su preocupación acerca de los antecedentes genealógicos de los mestizos y conversos que habían aceptado en la Compañía². Los provinciales

¹ Este artículo se inserta dentro de la investigación «Mestissatges: estudi comparatiu a Europa, Amèrica i Àfrica, 2005-2008» del grupo de investigación AHCISP (Antropologia i Història de la Construcció d'Identitats Socials i Polítiques) del Departament d'Antropologia Social de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Fue presentado en el HIST.67 simposio, «Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)», coordinado por Verena Stolcke y Alexandre Coello y organizado dentro del 52 Congreso Internacional de Americanistas (Universidad de Sevilla, 17-21/07/2006). Agradezco a V. Stolcke, M. Ventura, M. Clua, M. Martínez, M. Ojeda, J. L. Mateo Dieste, J. Muela y a los asistentes del simposio sus comentarios.

² *Monumenta Peruana*, 1958, tomo II: 205-206.

Juan Sebastián de la Parra (1546-1622), SJ, y Juan de Atienza (1544-1592), SJ, temían que aquella «mácula» heredada de sus madres pudiera contaminar al resto de jesuitas. Dichos temores se reflejaron en la V Congregación General del Perú (1594) con el establecimiento de un estatuto de «limpieza de sangre» que establecía la necesidad de investigar los orígenes genealógicos de los aspirantes, prohibiendo definitivamente la entrada de mestizos en la Orden³. El mismo rechazo que los jesuitas peninsulares, como el Provincial español Antonio de Araoz (1511-1572), SJ, desarrollaban frente a las capacidades físicas e intelectuales de sus compañeros de religión nacidos en Andalucía o en tierras americanas⁴. Nuestro objetivo consistirá, pues, en repensar su significado a través de las relaciones y las dinámicas internas de la Compañía de Jesús en el Perú virreinal de los siglos XVI y XVII.

Algunos investigadores consideran la limpieza de sangre como una ideología de pureza racial, y raza, como sinónimos de etnicidad o identidad étnica. Sin ir más lejos, la historiadora norteamericana Sabine Hyland sostiene que los jesuitas mestizos fueron las víctimas del prejuicio racial de sus compañeros de religión en el Perú⁵. Sus experiencias negativas en algunas parroquias (p. ej., en Huarochirí, Juli) determinaron, según Hyland, su exclusión como miembros de pleno derecho⁶. Pero ello no se corresponde con la realidad. En primer lugar, porque dicha doctrina fue un mecanismo de discriminación social que tenía mucho que ver con el intento por parte de las élites coloniales de alejar a los «impuros» de los centros de poder. Como señala Verena Stolcke, los criterios de limpieza de sangre tendrían mucho menos que ver con el término raza que con los límites que acompañan a las categorías sociales⁷. Y en segundo lugar, porque las parroquias del Cercado y Juli, lejos de constituir sonoros fracasos, representaron las piedras angulares del proyecto misional que los jesuitas desarrollaron en Paraguay. Los desacuerdos que mantuvieron con el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, por el control jurisdiccional de la parroquia del Cercado así lo demuestran⁸.

Los mestizos se convirtieron en una categoría socioétnica que amenazaba con desestabilizar los ideales tardomedievales sobre preeminencia y discrimi-

³ *Monumenta Peruana*, 1974, tomo VI: 224-225. Las actas de la V Congregación Provincial, celebrada en Arequipa, 13/09/1594, están publicadas en *Monumenta Peruana*, 1970, tomo V: 596-612.

⁴ Para un análisis del sentimiento anticonverso entre los jesuitas en España, véase HYLAND, 1994: 202.

⁵ HYLAND, 1994: 206.

⁶ HYLAND, 1994: 7; 210-224.

⁷ STOLCKE, 2003.

⁸ COELLO DE LA ROSA, XXIV/2 (Lima, 2000): 259-294; 2006.

nación social⁹. Partiendo de esta premisa trataré de demostrar, en primer lugar, que su exclusión no tenía nada que ver con la mezcla *per se*, sino con la consolidación del criollo como categoría social emergente. A finales del siglo XVI el modelo de las dos Repúblicas —la de «españoles» y la de «indios»— estaba en crisis, lo que generó una jerarquización del espacio social peruano en términos de superioridad/inferioridad moral. Historiadores como Bernard Lavallé han estudiado el modo en que los beneméritos nacidos en el Perú y descendientes de conquistadores —muchos de los cuales habían estudiado en colegios dominicos y jesuitas— enarbolaron un espíritu que en modo era igualitarista o plebeyo, sino que reivindicaba su derecho a los mismos cargos eclesiásticos y administrativos que ostentaban los peninsulares¹⁰. Para justificarlo se esgrimieron viejos argumentos contra los mestizos, como estar contaminados y/o corrompidos con «sangre india o judía» y ser sospechosos de practicar secretamente sus ritos y tradiciones antiguas.

En segundo lugar, analizaré la literatura hagiográfica y conventual como expresión de una epistemología criolla en el Perú¹¹. Me interesan especialmente las estrategias discursivas contenidas en las biografías, cartas de edificación y vidas de algunos Venerables Padres jesuitas del siglo XVII, como Juan de Alloza, SJ (1597-1666), y Francisco del Castillo, SJ (1615-1673). Al destacar la pureza moral y espiritual de aquellos Siervos de Dios, sus autores, los Padres Jacinto de León Garavito, SJ¹² (1675), Joseph Varela, SJ¹³ (1698), Joseph de Buendía, SJ¹⁴ (1693), y Fermín de Irisarri, SJ¹⁵ (1715), pretendían no sólo aleccionar y dar ejemplo a los miembros de la Compañía, sino también destacar la lealtad del benemérito o criollo en el cumplimiento de las leyes dictadas por la Corona. No se trataba tanto de reafirmar una autoconciencia diferencial respecto de la metrópoli cuanto de enfatizar el malestar por la marginación y el maltrato del cual eran víctimas los patricios criollos por parte de los Provinciales y Generales de la Compañía. Finalmente, exploraremos el interés político de los jesuitas y el de los grupos dirigentes criollos de Lima por beatificar a los

⁹ STOLCKE, 2003.

¹⁰ LAVALLÉ, XLVIII/ 189-192 (Madrid, 1988): 729-740; LAVALLÉ, 1993.

¹¹ He pedido prestado el término «epistemología criolla» de CAÑIZARES-ESQUERRA, 2001.

¹² DE LEÓN GARAVITO, SJ, 1675. La única copia que hemos podido localizar de esta biografía se encuentra microfilmada en la Universidad de Saint Louis, Missouri (EEUU). La copia que existía en los fondos del ARSI, en Roma, ha desaparecido.

¹³ A la muerte del Padre Jacinto de León Garavito, SJ, en 1679, el provincial Diego Francisco Altamirano, SJ, le encargó continuar la biografía inacabada del Padre Juan de Alloza, SJ (TORRES SALDAMANDO, SJ, 1882: 304).

¹⁴ BUENDÍA, SJ, 1693.

¹⁵ IRISARRI, SJ, 1715.

miembros más destacados de la orden en el marco de una economía de santidad. Utilizaré el término «agencia criolla» propuesto por José Antonio Mazzotti para ilustrar las políticas de santidad de la Compañía y su articulación con los sectores dominantes o hegemónicos peruanos en la búsqueda de un espacio identitario criollo a finales del siglo XVII¹⁶.

2. LOS JESUITAS MESTIZOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (SIGLO XVI)

En la década de 1570, los jesuitas aspiraban a convertirse en la piedra angular de una iglesia renovada, triunfante, en el Perú. Siguiendo las indicaciones de Felipe II, el Virrey Francisco de Toledo (1568-1580) les asignó el cuidado espiritual del Cercado, en Lima¹⁷. Pero su número era muy reducido. El Primer Concilio Limense de 1550-51 había prohibido la promoción de indios al sacerdocio. Un honor que, por ejemplo, no se negó a los cristianos de origen judío o musulmán —«conversos» o «moriscos». Tan sólo se les permitía recibir algunos sacramentos, como los del bautismo, confesión y matrimonio. El Segundo Concilio Limense de 1567 fue mucho más explícito, estableciendo que no se admitiera a indios ni a mestizos a ningún cargo eclesiástico superior al de sacristán o acólito¹⁸. A pesar de ello la legislación eclesiástica se suavizó, y el 4/08/1571, el Papa Pío V (1504-1572) permitió a los obispos ordenar mestizos, hijos de españoles e indios mediante la bula *Decens et decibum arbitramus*. Pero la política de reclutamiento de la Compañía continuó siendo muy restrictiva con respecto a criollos y mestizos. Desde un principio el provincial Jerónimo Ruiz del Portillo (1532-1589), SJ, evitó pronunciarse sobre el ingreso de mestizos e hijos espurios dentro de la Compañía por considerarlos «poco capaces de mortificación, por el mucho regalo y vicios en que se crían»¹⁹.

A partir de 1572 las normas de selección se flexibilizaron, y así, el Provincial Acosta aceptó a algunos criollos y mestizos en la orden jesuita —entre ellos, el limeño Martín Pizarro, el arequipeño Bartolomé de Santiago (1548-1589), y los chachapoyanos Onofre Esteban (1556-1609) y Blas Valera (1545-1597), SJ, al norte del Perú actual— para trabajar como catequistas. En 1573 entraba en el noviciado el también chachapoyano —y mestizo— Pedro de Añasco (1553-?)²⁰. Su

¹⁶ Con respecto a la utilización del término «agencia», véase la introducción de Mazzotti, en MAZZOTTI, 2000.

¹⁷ COELLO, 2006.

¹⁸ VARGAS UGARTE, SJ, 1951: 14-15.

¹⁹ LAVALLÉ, 1993: 199.

²⁰ En el Informe del Visitador Juan de la Plaza, SJ, presentado al General Mercurian, con

posición intersticial «entre dos mundos, el español y el indígena», facilitaría la evangelización de los indios²¹. Poco después de la ejecución de Tupac Amaru en la plaza de Armas del Cuzco (22 o 23/09/1572), los jesuitas Blas Valera, SJ, y Alonso de Barzana (1530-1597), SJ, abandonaron la sierra de Huarochirí para concentrarse en la parroquia del Cercado²². El mestizo Valera había entrado en la Compañía en 1568 al ser admitido en el Colegio de San Pablo de Lima por el provincial Jerónimo Ruiz del Portillo y en 1570 pronunció sus primeros votos. Tras su primer destino en la doctrina de Huarochirí (1571) empezó a predicar regularmente los domingos en la parroquia del Cercado de Lima (1573)²³. Poco después, en 1575, Valera fue trasladado a la ciudad imperial del Cuzco donde recibió la tonsura clerical a manos del obispo vizcaíno Sebastián de Lartaún²⁴. Allí fundó la Cofradía del Nombre de Jesús —o Nuestra Señora del Cuzco— junto a los padres Alonso de Barzana, Bartolomé de Santiago y Ortiz. Tenía más de quinientos cofrades y dos capillas, las cuales estaban financiadas mayormente por miembros de las élites indígenas y mestizas, como Diego Cuchu²⁵. A través de sus actividades algunos jesuitas adquirieron un gran conocimiento y respeto por la cultura inca, reaccionando contra el rigorismo del General Aquaviva (1581-1615) y de sus hermanos de religión y difundiendo el espíritu evangelizador de Ignacio de Loyola a través del culto a la infancia del Niño Jesús Inca²⁶.

La escasez de sacerdotes que supieran la lengua de los indios era considerable. Por esta razón, el Primer Concilio Provincial jesuita, celebrado en enero

fecha en Cuzco, 12/12/1576, se decía que Pedro de Añasco hizo los votos en 1574. Tenía mediana salud, buen ingenio y talento para confesar y predicar a los indios. Sabía bien la lengua indiana. Y añadía lo siguiente: «está aprovechado en humildad y obediencia, es devoto y ejercitase en la oración con fruto, es bien afecto a nuestro Instituto; es mestizo» (MP, 1958, tomo II: 141).

²¹ ARES QUEIJA, 1997: 37-59.

²² VARGAS UGARTE, SJ, 1941: 15.

²³ BORJA DE MEDINA, SJ, LXVIII/136 (Roma, 1999): 234.

²⁴ VARGAS UGARTE, 1941: 15.

²⁵ VEGA LOAYZA, SJ, [1600] 1948: 42.

²⁶ La devoción al Niño Jesús es de origen franciscano. Los jesuitas, que profesaban igualmente una devoción especial a la infancia de Cristo, vestían a menudo al Niño Dios como Inca rey utilizando canciones, letras y danzas utilizadas antes para los incas (MATEOS, SJ, 1944, tomo I: 35-39). Como apunta ESTENSSORO FUCHS, el pasado pagano es transformado, resemantizado, para participar en la procesión que realizaban para las fiestas del Corpus Christi con vistosos rituales. Un *contrafactum*, adaptación o parodia espiritual que no buscaba facilitar la conversión por medio de los sincretismos. Muy al contrario, las antiguas formas, los ropajes, son preservados, o levemente modificados, para revelar su «verdadero significado». Un significado que no es otro que anunciar su adopción del catolicismo tridentino (ESTENSSORO FUCHS, 2003: 147-155; 200).

de 1576, en Lima, y luego en octubre, en el Cuzco, había acordado reducir el número de mestizos y criollos aceptados en la Compañía. En su *Memorial* de 1576, el Visitador Juan Plaza, SJ era mucho más pesimista con respecto a la aceptación de criollos y mestizos en la Compañía que el Provincial Acosta, recomendándole «que sean muy raros los que se reciban»²⁷. Y no sólo eso, sino que también se prohibió la ordenación a todos aquellos que ya habían sido aceptados²⁸. Ello contrastaba con la opinión del Papa Gregorio XIII (1502-1585), cuya opinión se decantó a favor de la ordenación de mestizos mediante la bula *Nuper ad Nos* (25/01/1577)²⁹. A pesar de ello, la intolerancia del Virrey Toledo hacia los mestizos ilegítimos, «aunque sepan la lengua», rechazó su participación por considerarlos inferiores. El 29/05/1577 impuso el cumplimiento de una Real Cédula de 1576 por la cual los mestizos nombrados por los corregidores no podían actuar como notarios públicos o escribanos. Su política sintonizaba con la de Felipe II. El 12/12/1578, el monarca promulgó otra Real Cédula en la que prohibía tajantemente su ordenación hasta nuevo aviso³⁰. Un año después, el 27/11/1579, Toledo escribía una carta a Felipe II desde la capital en la que lamentaba que los prelados hubieran ordenado a «personas inméritas» para tan alta dignidad como el sacerdocio, declarando que «tengo muy acertado que los tales mestizos no se ordenen, ni los que no tuvieren el cimien-to de virtud y letras, aunque sepan la lengua»³¹.

Pero no todos los jesuitas y simpatizantes estaban de acuerdo con estas regulaciones. En una carta del fiscal Don Cristóbal Ramírez de Cartagena a Felipe II, con fecha 27/04/1579, elogiaba el celo del padre Alonso de Barzana para la predicación entre los indios Lupaca de la parroquia de Juli, pero al mismo tiempo, reconocía las dificultades de evangelizarlos a todos porque «tienen poca gente, á causa de que no admiten á su Religión sino personas de quien tengan mucha satisfacción»³². No es de extrañar que algunos de los padres con más peso, como Andrés López (1546-1585), SJ, alzarán sus voces en señal de desacuerdo contra la marginación de los mestizos y la aceptación de nuevas doctrinas³³. Pero la Compañía no estaba dispuesta a tolerar ninguna disensión. Y sobre todo, no tenía ningún interés en provocar un enfrentamiento con el Vi-

²⁷ *Monumenta Peruana*, 1958, tomo II: 183.

²⁸ *Monumenta Peruana*, 1958, tomo II: 24-29; 78-79.

²⁹ HYLAND, 1994: 213.

³⁰ ENCINAS, 1945: 172-173.

³¹ LISSÓN CHAVES, 1945, tomo IV: 369.

³² PASTELLS, SJ, 1912: 93.

³³ Carta de Andrés López, SJ, al Visitador Juan de la Plaza, SJ, con fecha del 6/8/1578 (MP, 1958, tomo II: 375-376).

rrey Toledo ni con la Inquisición, a quienes se resistían a someterse. A pesar de las continuas presiones del Virrey para que los jesuitas aceptaran más doctrinas, el General Everardo Mercuriano Lardinois (1515-1580) envió diversas cartas al Provincial José de Acosta (1576-78) con instrucciones precisas de atajar cualquier crítica a la política española³⁴. No sorprende, pues, que el General se mostrara cauteloso ante la petición del padre Valera de aceptar a su hermano criollo (¡y mestizo!) Jerónimo Valera (1568-1625) como novicio en la Compañía de Jesús³⁵. Porque al final los jesuitas no estaban dispuestos a perder las parroquias de Santiago del Cercado (Lima) y Juli (Chucuito) donde los misioneros aprendían la lengua de los indios y las técnicas de evangelización propias de la Compañía de Jesús³⁶.

A finales de 1580, Toledo regresaba finalmente a España tras haber mantenido unas tensas relaciones con la Compañía. Sus discrepancias respecto a los mestizos se habían resuelto a favor de las tesis regalistas. El 14/12/1582, el Concilio Provincial evitó pronunciarse y mantuvo la postergación de los indios al sacerdocio. La escasez de religiosos capaces de entender y hablar correctamente la lengua de los indios no fue argumento suficiente para aceptarlos en la Orden. Incluso algunos de sus defensores, como el padre Acosta, votaron a favor de su exclusión. Recordemos que fue Acosta quien llamó a Valera al Colegio Máximo de San Pablo de Lima para enseñar latín y trabajar como traductor al quechua y aymará del catecismo, confesionario y sermionario, redactados en castellano por el mismo Acosta para el Tercer Concilio Limense³⁷. Allí coincidió con un grupo de estudiantes mestizos que el 13/04/1583 escribieron al Papa solicitando su intercesión. Acusaban a los párrocos españoles de corrupción y malos tratos y de no saber correctamente las lenguas nativas³⁸. Pero ello no fue óbice para que en abril de 1583 Valera fuera

³⁴ Carta del General Everardo Mercuriano, SJ, al Provincial José de Acosta, SJ, con fecha del 1/10/1578 (MP, 1958, tomo II: 477-478).

³⁵ Carta del General Everardo Mercuriano, SJ, al Provincial Baltasar Piñas, SJ, con fecha 25/09/1580 (MP, 1958, tomo II: 807-812). Posteriormente, Jerónimo de Valera entró en la orden franciscana. En 1610 imprimió la primera obra de carácter filosófico en el Perú, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi Doctoris Ihoannis Duns Scoti logicam*, y en 1614 llegó incluso a ser Provincial de los franciscanos del Perú (RIVARA DE LA TUESTA, 1999: 47-68). A partir de 1580, los franciscanos prohibieron a los mestizos recibir el sacramento de la orden seráfica (HYLAND, 2003: 22-27).

³⁶ COELLO DE LA ROSA, 2002: 53-67.

³⁷ *Monumenta Peruana*, (1581-1585), 1961, tomo III: 606; 675.

³⁸ El 24/02/1583, el obispo del Cuzco, Don Sebastián de Lartaún, escribió una carta desde Lima a Felipe II en la defendía la ordenación de algunos mestizos que, como los ya conocidos y reputados Blas Valera y el arequipeño Bartolomé de Santiago, se habían significado por su

encarcelado sin conocerse los cargos que había contra él³⁹. El 11/04/1583, el provincial jesuita envió al Procurador Andrés López, SJ, a Roma para explicarle el asunto personalmente al Superior General Aquaviva⁴⁰.

Pero no todos estaban de acuerdo con esta actitud rigorista. Durante el Tercer Concilio Limense, el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo, había recibido las peticiones de los jesuitas Hernán González, el hermano coadjutor —y mestizo— Juan Gonzalo Ruiz⁴¹ y cuarenta y dos testigos más para que no se cerrara las puertas a la ordenación de mestizos. Argumentaban que era el único oficio de provecho que tenían los hijos y nietos de los primeros conquistadores que no habían sido beneficiados con ningún repartimiento o encomienda⁴². A resultas de ello, Mogrovejo y sus obispos —el obispo Vitoria de Tucumán, el obispo Guerra del Río de la Plata y el obispo Granero de Caballos de La Plata— decidieron tratar el asunto de su ordenación. Acosta estaba de acuerdo en que la labor de Valera y del también mestizo Bartolomé de Santiago había sido tan destacada que resultaba injusto cerrarles las puertas al sacerdocio. Pero ello no significaba que se abrieran las de la Compañía⁴³. En su declaración, el ex provincial estaba aceptando únicamente su ordenación y posterior incorporación a las diócesis como párrocos de indios⁴⁴. En el testimonio depuesto judicialmente ante el arzobispo entre los días 27/07 y 5/08/1583, Acosta declaraba

... a este testigo le parece cosa muy conveniente y conforme a razón que no se cierre la puerta tan absolutamente a los que con estudios e virtud pueden merecer sacerdocio e con él mediante la habilidad y lengua que tienen harán mucho fruto en los indios⁴⁵.

habilidad para establecer puentes culturales entre los españoles y los indios (LISSÓN CHAVES, 1945, tomo III: 104-106).

³⁹ *Monumenta Peruana* (1581-1585), 1961, tomo III: 251; 548.

⁴⁰ *Monumenta Peruana* (1581-1585), 1961, tomo III: 675.

⁴¹ El hermano coadjutor G. Ruiz se destacó como asistente de los padres Jerónimo Ruiz del Portillo, Luis López y José de Acosta en las visitas que hizo entre 1571 y 1578 al Cuzco, Arequipa y La Plata. En 1613 participó junto con el padre Pablo de Prado en las misiones de Huancavelica. ARSI, Provincia Peruana, *Peruana Litterae Anuae*, Tomo III (1613-1629), Volumen 14, folio 35-35v.

⁴² Víctor Barriga, OM, citado en HYLAND, 1994: 215.

⁴³ La carta de Aquaviva dirigida al provincial Baltasar Piñas, SJ, con fecha 21/11/1583, es clara. MP (1581-1585), 1961, tomo III: 286.

⁴⁴ En la década de 1630, en Andahuaylas, hay constancia de que más del 20% de las doctrinas eran mantenidas por sacerdotes mestizos: *Memoria de las doctrinas del obispado de Guamanga*, AGI, Audiencia de Lima, leg. 308, n.º 71, f. 3.^a-16b, citado en HYLAND, 2004: 127-136.

⁴⁵ *Monumenta Peruana*, 1961, tomo III (1581-1585): 270.

Ni más ni menos. En esta misma línea se manifestaba el licenciado Francisco Falcón (1521-1587), quien el 12/08/1583 se presentó ante la Audiencia de Lima para testificar a favor de la ordenación de mestizos. Según un documento existente en el Archivo de Indias (AGI, Audiencia de Lima, Leg. 126, 1583b), el polémico jurista alaba al padre Valera y su costumbre de dar lecciones gratuitas de gramática quechua en la doctrina del Cercado para todos aquellos legos y sacerdotes que quisieran aprender. Tras la conclusión del Tercer Concilio de Lima en 1583, la Corona negó la provisión de doctrinas a los clérigos que ignoraran las lenguas indígenas. A pesar de los testimonios favorables, la política restrictiva de la Compañía de Jesús con respecto a la ordenación de mestizos —y a los criollos, como veremos más adelante— se mantuvo a lo largo de 1584 y 1585. Hubo, sin embargo, algunas promociones, como la de Pedro de Añasco, SJ, a quien el General Aquaviva recomendó en 1584 como hermano coadjutor. Así, en una carta escrita desde Roma al padre Juan de Atienza, SJ, con fecha 15 de junio de 1584, decía lo siguiente:

Al grado de coadjutores formados espirituales se podrán admitir los Padres Juan de Aguilar, Pedro de Rojas, Juan Ruiz, Fernán Pérez, y Agustín Sánchez, y así mismo el Padre Pedro de Añasco, si seguramente puede oír cualquier confesiones, y si no, se le diese primero tiempo y comodidad de estudiar suficientemente para poderlas oír y después se le dé el grado⁴⁶.

Pero la primera víctima del rigorismo jesuita no fue el padre mestizo Añasco, sino el padre Valera. Cuando en 1590 el Provincial Atienza envió a los padres Juan Font, SJ, y Pedro de Añasco, SJ, a Tucumán, en apoyo de los padres Francisco de Angulo, SJ, Alonso de Barzana, SJ, y Juan de Gutiérrez, SJ⁴⁷, las cosas ya se habían complicado para el padre Valera. En efecto, el Provincial Baltasar Piñas, SJ, el rector del colegio de San Pablo, Juan de Atienza, SJ, el rector del colegio de Potosí, Juan Sebastián de la Parra, SJ, fueron los encargados de impulsar un estatuto de «limpieza de sangre» con respecto a los jesuitas mestizos del Perú⁴⁸. En varias cartas ológrafas escritas entre 1583 y 1585 al General Aquaviva, el rector del Colegio de San Pablo, Juan de Atienza, SJ, sugería presuntas faltas de castidad del Padre Valera en relación con sus jóvenes discípulos y «con una mujer»⁴⁹. Sin embargo, las investigaciones de S. Hyland

⁴⁶ *Monumenta Peruana*, 1961, tomo III (1581-1585): 454.

⁴⁷ *Monumenta Peruana*, 1966, tomo IV: 635. Al respecto, véase también MATEOS, SJ, 1944, tomo II: 438.

⁴⁸ HYLAND, 1994: 5; BORJA DE MEDINA, SJ, 1999: 230-267.

⁴⁹ Entre 1585 y 1586, Acosta escribió nuevamente al General Aquaviva sobre la conveniencia de sacar a Valera de la provincia peruana. BORJA DE MEDINA, SJ, LXVIII/136 (Roma, 1999): 243.

en el Archivo Histórico Nacional (Sección Inquisición) de Madrid no han revelado ninguna causa abierta sobre delitos de solicitudación contra el jesuita mestizo. Al contrario, el 11/08/1591, el jesuita Lucio Garcete, SJ declaró ante la Inquisición de Panamá que Valera fue encarcelado por sus propios hermanos de religión en las celdas del Colegio de San Pablo, lo que nos hace pensar que «había una «más larga historia» que no ha llegado hasta nosotros»⁵⁰.

Ciertamente, las causas directas de su castigo no están del todo claras. Pero desde luego no tenían nada que ver con su «raza», sino con su implicación en los debates políticos de su tiempo. Al hilo del argumento, S. Hyland sostiene que Valera no fue acusado de mantener relaciones ilícitas con ninguna mujer, sino de herejía y alta traición. Su «crimen» podría estar relacionado con las lecciones gratuitas de gramática quechua que impartía en la doctrina del Cercado de Lima entre 1582 y 1583. No sólo defendía la bondad de las leyes y las costumbres de los incas, sino que consideraba al quechua una lengua de gran refinamiento capaz de expresar conceptos espirituales y abstractos, y por tanto, apta para la evangelización, elevándola al nivel del latín. Y no sólo eso, sino que al reconocer la existencia de un sistema de escritura inca llamado quipu, el padre Valera estaba situando a los pueblos andinos al mismo nivel cultural que los españoles⁵¹. Por todo ello, su lascasismo cuestionaba la supuesta dicotomía españoles (civilización) *versus* incas (barbarie) que Acosta había elaborado en *De Procuranda Indorum Salute* (1576) y en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) para «ordenar y dar sentido» a la presencia española en Indias.

Paralelamente, la historiadora napolitana Laura Laurencich-Miccinelli sugiere que el padre Valera fue condenado por mantener posiciones heterodoxas y contrarias al pensamiento segregacionista del General Aquaviva y de la Compañía de Jesús en el Perú de finales del siglo XVI. El descubrimiento de los documentos Miccinelli-Cera sugieren la participación de Valera en un movimiento de subversión política en todo el Virreinato⁵². Dichos documentos

⁵⁰ HYLAND, 7/1 (Albuquerque, 1998): 52.

⁵¹ HYLAND, 7/1 (Albuquerque, 1998): 1998: 48-49; 2004: 127-136. Recordemos que Valera había participado como experto lingüista, junto con el padre Bartolomé Santiago y el padre Alonso de Barzana, en la traducción del catecismo que había redactado el padre José de Acosta al quechua y aimara en el contexto del Tercer Concilio Limense.

⁵² Una subversión en la que participaron además otros ilustres jesuitas que habían destacado por su respecto a los pueblos andinos, como los padres Alonso de Barzana, SJ, Giovanni Antonio Cumis, SJ, Giovanni Anello Oliva (¿-1642), SJ, Bartolomé de Santiago, SJ, el hermano coadjutor Juan Gonzalo Ruiz, Bartolomé Sánchez, SJ, Diego de Bermejo, SJ, Diego de Baena, SJ, y Muzio Vitelleschi (1615-1645), SJ, futuro preposito General de la Compañía. Pero lo que ha generado sin duda una gran polémica ha sido atribuir la autoría de la conocida *Nueva Corónica y Buen Go-*

han generado tal cantidad de réplicas y contrarréplicas por parte de los especialistas que resultan imposibles de reproducir en este espacio. Lo que parece claro es que a finales del siglo XVI la Compañía atravesó por una crisis espiritual que, según la opinión de Laurencich-Miccinelli y numerosos andinistas, provocó una gran inquietud en el Perú, cuestionando algunos de los signos de identidad de la orden ignaciana en Indias⁵³.

Para el historiador jesuita Francisco Borja de Medina, SJ, la causa principal del castigo y posterior destierro de Valera habría que buscarla en sus posiciones críticas contra la política del Virrey Toledo y la destrucción del mundo andino que ésta acarreó⁵⁴. Las consideraciones de Valera acerca de los incas tampoco coincidían con las de los cronistas toledanos, como el astrónomo y navegante Pedro Sarmiento de Gamboa, el licenciado Polo de Ondegardo, o el primo hermano del Virrey Toledo, el dominico fray García de Toledo. Sin olvidarnos tampoco del mismo Acosta, para quien los sacrificios humanos no eran sino un ejemplo de la barbarie de los incas⁵⁵. Unos y otros trataron de inferiorizarlos, construyendo una imagen negativa, depravada, de sus creencias y prácticas idólatras. Por el contrario, la imagen de bondad de los incas que Valera estaba propagando entre sus alumnos y cofrades era mucho menos «tiránica». En términos comparativos, el mundo incaico era para los pueblos andinos lo que la antigüedad grecorromana era para el pueblo español⁵⁶. Y claro,

bierno al propio Valera. Esta obra fue escrita en 1615 por Felipe Guamán Poma de Ayala, indio ladino natural de la región de Ayacucho, pero los dos manuscritos presentados «en sociedad» por la historiadora el 29-30/09/1999 en el Instituto Italo-Latino Americano de Roma apuntaban al mestizo chachapoyano. LAURENCICH-MINELLI, 51 (Barcelona, 2001): 111-142; 247-272.

⁵³ LAURENCICH-MINELLI, 2000: 261-285. Por el contrario, ilustres peruanistas e historiadores, como Juan Carlos Estenssoro, Xavier Albó, SJ, Francisco Borja de Medina, SJ, Tom Zuidema y José M.^a Ossio, entre otros, han señalado que se trataría más bien de un «fraude histórico» de los siglos XVII-XVIII. A su juicio, los jesuitas italianos Giovanni Anello Oliva, SJ, y Giovanni Antonio Cumis, SJ, conocedores de la persecución que sufrió el padre Valera y de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* del indio lucono Felipe Guamán Poma de Ayala, canalizaron a través de él sus frustraciones y deseos de transformación de la Provincia peruana forjando una «mentira histórica» [ESTENSSORO, 210 (Madrid, 1996): 563-578; ALBÓ, SJ, 3 (Bolivia, 1997): 185-219]. Recientemente, otra autora parece suscribir también esta opinión: HYLAND, 2003: 215.

⁵⁴ BORJA DE MEDINA, SJ, LXVIII/136 (Roma, 1999): 242-243; 247.

⁵⁵ Resulta interesante destacar el apoyo del ladino ayacuchano Felipe Guamán Poma de Ayala a la evangelización ortodoxa y neo-tomista del padre José de Acosta y a las políticas de extirpación de idolatrías y ritos antiguos. Por esta razón algunos historiadores concluyen que un Valera lascasiano y comprometido con los pueblos andinos, ya fueran indios o mestizos, difícilmente podría ser el autor de la *Nueva Corónica* (1615). Al respecto, véase ALBÓ, 3 (Bolivia, 1998): 327; ADORNO, 2002.

⁵⁶ Esta defensa del Incaico se refleja en la obra del «Jesuita Anónimo», autor de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* de finales del siglo XVI. Haciéndose eco de

este proceso de naturalización —que Ballón Vargas ha identificado como un claro exponente del criollismo urbano de principios del siglo XVII⁵⁷— podía generar una nueva —y profunda— controversia en cuanto a la legitimidad de los españoles para gobernar el Perú. ¿Era cierta la clasificación moral que hizo Acosta de los Incas como bárbaros que no conocían la escritura? ¿Era lícito criminalizar a un pueblo tan honesto, culto y virtuoso? Y si la conquista había sido un error, ¿debían los españoles pagar por el asesinato de Atahualpa a manos de Francisco Pizarro y por todos los excesos cometidos?⁵⁸.

Acosta debió estar perturbado por las dimensiones del escándalo. Es de sobras conocida su participación como calificador del Santo Oficio (1575-1581) en la «contrarreforma virreino-inquisitorial» orquestada por Toledo contra los padres Pedro Miguel de Fuentes, SJ, y Luis López, SJ⁵⁹. El primero fue acusado de los delitos de alumbradismo y solicitudación *ad turpia* en el confesionario⁶⁰, mientras que el segundo fue acusado de solicitudación, traición y sedición contra el rey⁶¹. En un primer momento se acusó al padre López de estar involucrado con un grupo de alumbrados surgidos alrededor de una joven limeña llamada María Pizarro —hermana del jesuita Martín Pizarro—. Según todos los indicios, estaba poseída por el diablo y algunos jesuitas, entre los que se encontraba el padre López, habían practicado exorcismos y mantenido relaciones sexuales con ella⁶². Pero sobre todo se le acusaba de haber escrito un cuaderno incendiario —un memorial de «capítulos»— contra la legitimidad de la Corona para apropiarse de las Indias⁶³. Es más que probable que las enseñanzas del padre Valera estuvieran inspirados en los escritos lascasianos del rector del Colegio jesuita del Cuzco, el padre Luis López, SJ, puesto que el jesuita mestizo no fue castigado por la Inquisición, como lo fue el padre López, sino por parte de sus propios compañeros de religión⁶⁴.

las opiniones de ilustres historiadores como González de la Rosa, Francisco Mateos, SJ, Enrique Urbano, y Manuel Marzal, SJ, entre otros, el historiador jesuita Enrique Fernández, SJ, sostiene que el autor de dicha *Relación* no es otro que Blas Valera. FERNÁNDEZ, 1990: 217-232.

⁵⁷ BALLÓN VARGAS, 1999: 317.

⁵⁸ De acuerdo con la carta que el conquistador Francisco de Chávez escribió a Carlos V en 1533, Francisco Pizarro había vencido al Inca Atahualpa y a sus oficiales envenenándolos con vino moscatel mezclado con rejalgar (trisulfuro de arsénico) en Cajamarca. Esta carta está publicada en LAURENCICH-MINELLI, 16 (Lima-Perú, 1998): 349-368.

⁵⁹ ABRIL CASTELLÓ, 3 (Cuzco-Perú, 1988): 9-67.

⁶⁰ BIRCKEL, 6 (Lima-Perú, 1972): 5-91.

⁶¹ CASTAÑEDA y HERNÁNDEZ, 1989: 305-306.

⁶² CASTAÑEDA y HERNÁNDEZ, 1989: 297-336.

⁶³ Para un estudio de la figura del padre Luis López y del proceso inquisitorial que padeció, véase el trabajo de ARMAS ASIN, 104/5 (Madrid, 1999): 573-609.

⁶⁴ Paulina Numhauser ha situado el origen de la «disidencia jesuita» en el Cuzco. Allí, los

¿Cuáles fueron las razones que tenía la Compañía de Jesús para actuar así? El General Aquaviva escribió una carta al padre Acosta, con fecha en Roma, 01/08/1580, en la que le instaba a preservar el buen nombre de la Orden⁶⁵. A pesar de sus diferencias con el General, Acosta entendió que había que desembarazarse del polémico padre. El juicio fue largo y duró tres años: de 1579 a 1582. Aunque el padre López negó ser el líder de una conjura política o el autor del famoso cuaderno, su presencia en el Perú representaba un escándalo y hacía peligrar el futuro de la Compañía de Jesús en el Perú. Finalmente, en 1581, fue acusado de delitos contra el Santo Oficio, el estado eclesial y solici-tación. Por esta razón fue enviado a España, desterrado de por vida al colegio jesuita de Trigueros, en el condado de Niebla, donde murió⁶⁶.

Siguiendo la opinión del padre Francesco Sacchini (1570-1625), SJ, secretario del General Vitelleschi, el historiador Antonio Astrain, SJ, aseguraba que el ignominioso proceso contra el padre Luis López fue en buena parte responsabilidad del padre Acosta⁶⁷. En un trabajo más reciente, Fernando Armas sugiere que probablemente nadie como él entendió que la supervivencia de la Compañía de Jesús pasaba por un buen entendimiento con la Corona y el Santo Oficio⁶⁸. En 1590 Acosta publicó su obra magna: la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Una *Historia* que certificaba la colonización del pasado y del presente andino a través de su incorporación en una narrativa histórica de corte universal. Una obra ambiciosa que dedicó a la infanta Isabel Clara Eugenia en una clara muestra del acercamiento de su autor a Felipe II y a la familia real desde su llegada a Madrid en noviembre de 1587.

Parece claro que la intención de Acosta era poner a los jesuitas españoles en la órbita de la Corona⁶⁹. Para ello tenía que sustraer la Compañía del control de Aquaviva y de los jesuitas italianos. Pero en lugar de debilitar su posición, el General napolitano salió reforzado. A partir de 1592 impuso su política de excluir de la Compañía no sólo a los mestizos y a los nuevos cristianos de origen judío e islámico, entre los que se encontraba Acosta, sino que puso trabas a los criollos como colectivo inferior a los «peninsulares» bajo el argumento

padres Luis López, SJ, Alonso de Barzana, SJ, Blas Valera, SJ, y el hermano coadjutor Gonzalo Ruiz, entre otros, se desmarcaron de las políticas rigoristas del Virrey Toledo, expandiendo su radio de acción a mediados de 1574 a la región minera de Potosí. NUMHAUSER, 2001: 313-328.

⁶⁵ Carta de Claudio Aquaviva a José de Acosta, Roma, 1/8/1580. *Monumenta Peruana*, 1961, tomo III (1581-1585): 31-32.

⁶⁶ CASTAÑEDA y HERNÁNDEZ, 1989: 311-312; ARMAS ASÍN, 1999: 592-600.

⁶⁷ ASTRAIN, SJ, 1913, tomo IV (1581-1615): 509.

⁶⁸ ARMAS ASÍN, 1999: 605-606.

⁶⁹ COELLO, 14:1 (Nueva York, 2005): 55-81.

de la «tropicalización» de los clérigos en el Nuevo Mundo. Este decreto de segregación de la «gente que tenga raza» continuó vigente hasta la VI Congregación General de 1608 y defendía una auténtica política de pureza de sangre comparable al estatuto de limpieza de Toledo⁷⁰. A través de ella el General defendió una mentalidad elitista para la Orden que convirtió las distinciones de linaje en diferencias de clase⁷¹.

De lo dicho anteriormente podemos deducir que los jesuitas no estaban preparados para sufrir un nuevo proceso inquisitorial contra uno de sus miembros, especialmente un mestizo acusado de alta traición. Entre el 31/08 y 28/09/1588, Felipe II aceptó finalmente la ordenación de mestizos revocando la Real Cédula de 1578. Pero ya era demasiado tarde. Los provinciales Juan Sebastián de la Parra y Juan de Atienza decidieron actuar por su cuenta y cargaron contra el padre Valera. Sus prejuicios morales sintonizaban con los del padre José Teruel, rector del Colegio del Cuzco, quien a comienzos de 1585 escribía una carta al General Aquaviva en la que le comentaba «que ni en este colegio ay criollo ni mestizo, que son los que dan en qué entender y darán siempre que los aya»⁷². En 1587, los provinciales peruanos solicitaron al General, en primer lugar, que fuera expulsado inmediatamente de la Orden e incautados todos sus escritos. Y en segundo lugar, exigieron que fuera encarcelado en los calabozos de la prisión del Colegio de San Pablo de Lima. Y así fue. El padre Valera estuvo preso por un espacio de seis años (1587-1593) en los que fue sometido a duros castigos y humillaciones hasta que el propio Acosta recomendó al General napolitano que fuera enviado a España⁷³. La discriminación de Valera no debería explicarse por causa de su «raza impura», sino por la amenaza que representaba para la estabilidad de la Compañía. Valera nunca ocultó su origen mestizo porque pensaba que podía evangelizar a

⁷⁰ O'NEILL, SJ & DOMÍNGUEZ, SJ, 2001, tomo 2: 1004.

⁷¹ Según Borja de Medina, SJ, el rector del Colegio de San Pablo, Juan de Atienza, SJ, se negó en 1585 a recibir a un estudiante criollo, nieto de morisca (1999: 241). Para el historiador jesuita, el culpable del rigorismo jesuita de finales del siglo XVI tenía nombre y apellidos: Claudio Aquaviva. La política del napolitano había alejado a la Compañía del espíritu y práctica de San Ignacio de Loyola y de sus fundadores, Diego Laínez y Francisco de Borja, para quienes no existían distinción de personas y linajes. BORJA DE MEDINA, LXVIII/136 (Roma, 1999): 241.

⁷² *Monumenta Peruana*, 1961, tomo III (1581-1585): 524, citado en BORJA DE MEDINA, LXVIII/136 (Roma, 1999): 266. En 1585, el Padre Teruel fue sustituido por el Padre Diego de Torres Bollo en el rectorado del Colegio del Cuzco hasta 1592.

⁷³ Al respecto, véase HYLAND, 7/1 (Albuquerque, 1998): 54; 2003, Cap. 8; BORJA DE MEDINA, SJ, LXVIII/136 (Roma, 1999): 243. La medida fue sancionada por el General Aquaviva, quien el 22/02/1588 sentenció la suspensión del jesuita mestizo a *divinis et exercitio Ordinum* por espacio de diez años y cárcel estricta durante cuatro (MP, 1970, tomo V: 646).

los indios de acuerdo con el espíritu del fundador de la Orden, pero sus compañeros de religión se encargaron de recordarle la ilegitimidad de su nacimiento. No había ninguna posibilidad de asimilación. Al negarles las órdenes sacerdotales, los mestizos fueron anatemizados como «impuros» y expulsados definitivamente de la Compañía de Jesús⁷⁴.

3. CRIOLLISMO E IDENTIDAD EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS (SIGLO XVII)

Casi con seguridad, los «crímenes» de Valera no hubieran sido tales si se hubieran producido veinte o veinticinco años más tarde. En efecto, la mayoría de estudios coinciden en señalar la emergencia del criollismo en el Perú como un movimiento urbano que se desarrolló alrededor de 1620⁷⁵. Según B. Lavalle, el término «criollo» se utilizó para designar a los hijos de padres peninsulares nacidos en Indias. Su uso se detecta desde 1567 con las primeras rebeliones de mestizos en el Cuzco⁷⁶. A finales del siglo XVI los criollos empezaron a competir con los peninsulares por los puestos privilegiados de la iglesia, la posición social y la influencia política en el Virreinato peruano. Algunas órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús, cerraron sus puertas a muchos de ellos impidiéndoles ascender socialmente. No sólo los mestizos sino también los criollos fueron inferiorizados por razón de su procedencia india o americana. A partir de 1582 se observa una cierta relajación en cuanto a la admisión de los criollos, aunque en 1583 no eran más de 25 de un total de 136⁷⁷.

El general Claudio Aquaviva era muy reacio a su admisión. En efecto, el 12/07/1588, escribió una carta al padre Juan de Atienza, SJ, en la que le comunicaba que «conviene que se guarde el orden que el Padre Everardo, de buena

⁷⁴ Numhuser sugiere que una revuelta de mestizos fue detectada en 1586 en Potosí. El corregidor de Potosí acusó a Diego de Carvajal, hijo mestizo de Pablo de Carvajal, vecino del Cuzco e importante cocalero, de estar preparando un levantamiento general contra el rey (AGI, Patronato 191. R. 5, 1586, citado en NUMHAUSER, 2001: 322). También sugiere que la expulsión de Valera de la Compañía de Jesús tendría que ver con su influencia negativa en la preparación de dicho motín. Aunque sugerente, pienso que no existen pruebas concluyentes que articulen los intereses económicos de los mestizos cuzqueños con los intereses evangelizadores del grupo «disidente» de la Compañía de Jesús.

⁷⁵ Para un estudio de los orígenes del discurso criollista —o «protocriollismo»— en el Perú de comienzos del siglo XVII, véanse especialmente los trabajos de LAVALLÉ, 4:2 (Lima-Perú, 1980): 197-220; 1982; 1993; BRADING, 1991.

⁷⁶ LÓPEZ MARTÍNEZ, 97-98 (Madrid, 1965): 367-381.

⁷⁷ *Monumenta Peruana*, 1958, tomo III (1581-1585): 217, citado en B. LAVALLÉ, 1993: 201.

memoria, dio de no recibir criollos, sino muy raras veces y cuando la persona es tal que se tenga la seguridad que humanamente se puede tener de que sus partes son a propósito para la Compañía»⁷⁸. Sin embargo, la presión de las familias criollas peruanas por hacer carrera eclesiástica era irresistible. A principios del siglo XVII, la Compañía suavizó sus estatutos y el 28/07/1603, Aquaviva escribía que «(...) no los reciban [los criollos] de menos de 20 años según el orden del padre nuestro predecesor de buena memoria en la respuesta 46 a la Congregación del año de 1576 por que importa que estos sean más planamente conocidos y con mayor diligencia instituidos»⁷⁹.

Historiadores y críticos literarios han destacado que los criollos empezaron a afirmar su dignidad, riqueza y derecho a señorear el reino del Perú a través de unos moldes discursivos bastante conocidos: la crónica conventual, los memoriales y el tratado jurídico-administrativo⁸⁰. Desde esta perspectiva, el afianzamiento de una conciencia social diferenciada tuvo lugar como resultado de una reinterpretación —en clave «colonial», o mejor dicho, «criolla»— de los modelos barrocos metropolitanos por parte de letrados nacidos en Indias, muchos de los cuales habían estudiado en los colegios de la Compañía de Jesús. Efectivamente, una creciente burocracia «criolla» —p. ej., Antonio de León Pinelo (1596-1660), Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1654)— empezó a re-configurar su identidad de élite cultural a partir de la utilización e instrumentalización del lenguaje barroco —jurídico, simbólico— hispano con fines políticos. A finales del siglo XVI muchos «criollos» habían establecido relaciones matrimoniales con familias españolas, lo que les permitió borrar cualquier «mezcla» anterior y producir una nueva imagen de sí mismos⁸¹. Demostrar la pureza racial y moral era indispensable para transformar a los descendientes de españoles, ya fueran «criollos» o «mestizos», en originarios del Nuevo Mundo, compitiendo en igualdad de condiciones por los puestos jurídicos, eclesiásticos y administrativos de alto rango con los peninsulares⁸².

Sin embargo, existen otros moldes discursivos que todavía no han sido suficientemente explorados por los peruanistas en la constitución de una episte-

⁷⁸ *Monumenta Peruana*, 1966, tomo IV (1586-1591): 333.

⁷⁹ Instrucción de lo que se debe haber en la Provincia del Perú acerca de recibir criollos en la Compañía» (Pius XII Library, Vatican Film Library, Saint Louis University, Missouri, ARSI, Perú, Rollo 120).

⁸⁰ LAVALLÉ, 1993; Para un estudio de estos «discursos criollos», véase MORAÑA, 28 (Hannover, 1988): 234-235; 1994: 31-57.

⁸¹ KUZNESOF, 4/1 (Nueva York, 1995): 153-176.

⁸² Para una aproximación a estos debates, véase ESTENSSORO, 2003: 439-444.

mología criolla. Me refiero a las hagiografías, hagiologías o «vidas de santos», un género narrativo del Medioevo que se reformuló en el siglo XVI como respuesta a la Reforma protestante y que alcanzó su máxima difusión en Lima tras el establecimiento de la primera imprenta en 1581⁸³. Autores como Michel de Certeau destacaron que las vidas de estos héroes espirituales —llamadas también flores de santidad, o *flos sanctorum*— estaban regidas por unas mismas coordenadas y cánones formales, impuestas, en el caso que nos ocupa, por la Sagrada Congregación de Ritos (actualmente, Congregación para las Causas de los Santos) en 1625. Todas ellas se basaban en hechos históricos, aunque novelados, y seguían un patrón narrativo y retórico similar: la división de la obra en capítulos o libros, la celebración y edificación del biografiado, la utilización de convenciones morales (bondad, pureza espiritual) y familiares (linaje ilustre y piadoso, pureza de sangre), la lucha titánica contra el mal, la narración de hechos prodigiosos y superlativos, etc.⁸⁴. Había que demostrar la pureza doctrinal del postulado, sus virtudes teológicas —fe, esperanza y caridad— y morales cardinales —prudencia, templanza, fortaleza y justicia— en grado excepcional o heroico así como las curaciones milagrosas, intercesiones entre Dios y los hombres, y profecías que hubieran ocurrido antes y después de su muerte. Las hagiografías de los peruanos Juan de Alloza, SJ (1675; 1715), y de Francisco del Castillo, SJ (1693), reflejaban un discurso encomiástico, panegírico o de defensa de la cultura virreinal —limeña, novohispana— y su interés en transmitir los valores y actitudes dominantes de una realidad social criolla en construcción⁸⁵.

Algunos historiadores, como Armando Nieto Vélez, SJ (1992), y Fernando Iwasaki (1994), han reivindicado el valor de estas hagiografías y vidas de varones ejemplares e insignes como fuentes valiosas para la historia de la cultura y mentalidad coloniales⁸⁶. Otros historiadores y sociólogos, como Ramón Mujica Pinilla⁸⁷, Teodoro Hampe⁸⁸, Luis Miguel Glave⁸⁹ y Frank Graziano⁹⁰, entre otros, han destacado los intereses políticos de las nuevas élites urbanas en ele-

⁸³ TORRES SALDAMANDO, SJ, 1882, destaca que numerosos jesuitas del siglo XVII (Juan María Freylin, SJ, Alonso Messia Venegas, SJ) escribieron vidas de insignes e ilustres jesuitas para la edificación de sus compañeros de religión.

⁸⁴ DE CERTEAU, 1993: 257-269.

⁸⁵ Sobre la figura del padre Juan de Alloza, SJ, véase COELLO, 2007.

⁸⁶ NIETO VÉLEZ, SJ, 1992; IWASAKI CAUTI, 51/1 (Sevilla, 1994): 47-64.

⁸⁷ MUJICA PINILLA, 1995: 52-211.

⁸⁸ HAMPE MARTÍNEZ, 1998.

⁸⁹ MIGUEL GLAVE, 1998.

⁹⁰ GRAZIANO, 34 (Cuzco-Perú, 2002): 9-45; 2004.

var a los altares a la primera santa del Nuevo Mundo, Doña Isabel Flores de Oliva. A diferencia de otros individuos virtuosos y de gran popularidad, como el dominico Juan Masías, OP (1585-1645)⁹¹, el mulato Martín de Porras Velásquez, OP (1579-1639)⁹², o el sastre indio Nicolás de Ayllón (¿-1677)⁹³, los expedientes de la causa de beatificación y canonización de Santa Rosa de Lima confirmaban, según T. Hampe, el interés de la nueva aristocracia urbana en conseguir la santificación de una representante ideal del «protonacionalismo» criollo en el Perú del siglo XVII. No se trataba de la coronación de los sectores marginales o populares, siempre sospechosos de alumbradismo, como sugirió F. Iwasaki⁹⁴, sino del símbolo más excelso —esto es, místico— de los diversos estamentos de la población de Lima⁹⁵.

La mayoría de historiadores del criollismo peruano (B. Lavallé, T. Hampe) y novohispano (S. Alberro, P. K. Liss, A. García Rubial, J. A. Mazzotti) consideran que los términos «criollo» y «criollismo» no han de ser analizados desde una perspectiva esencialista o monolítica, sino como «estrategias» o «agencias criollas» elaboradas conscientemente por grupos corporativos a fin de obtener determinados objetivos políticos. Dichos agentes, al estar socialmente determinados por sus intereses comunes, se enfrentan entre sí en un espacio de conflicto y competición. Así, aunque los «criollos» pertenecían a la «república de españoles», eran americanos, de acuerdo con la opinión del jurista Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655), estableciendo claras distinciones con indios, negros, cholos, mulatos y con las demás categorías de «mezclados» que habitaban el pluriétnico Perú (*Disputatio de Indiarum Iure*, 1628; *Política Indiana*, 1648)⁹⁶. Esta ambigüedad, como señala J. A. Mazzotti, nos permite afirmar que no existe una «identidad criolla», sino varias, dependiendo de las aspira-

⁹¹ Juan Masías (o Macías) no fue canonizado hasta 1975.

⁹² Martín de Porras fue beatificado en el siglo XIX y canonizado en 1962. TARDIEU, 45 (Madrid, 1993): 555-574.

⁹³ SARTOLO, SJ, 1684. Otro jesuita, el padre Juan Alonso de Cereceda, SJ, escribió también una *Vida del Venerable indio Nicolás de Dios Ayllón, fundador del monasterio de monjas Capuchinas de Lima*. TORRES SALDAMANDO, SJ, 1882: 297. Estenssoro está preparando una biografía del beato indio más famoso del Perú.

⁹⁴ IWASAKI CAUTI, 51/1 (Sevilla, 1994): 47-64.

⁹⁵ HAMPE MARTÍNEZ, 1998: 9. Para un análisis de los paneles o emblemas místicos de Rosa de Lima y de sus obras, en particular, *Las Mercedes del Alma* y *La Escala Mística* (circa. 1608) véanse los trabajos de IBÁÑEZ-MURPHY, 1997.

⁹⁶ La utilización del término «casta» para referirse a dichos «mezclados» y su generalización en términos de «raza» es y sigue siendo muy problemática, especialmente para el siglo XVI, desde la publicación del libro de WOLF, 1962. Al respecto, véase ARES QUEJIA, 2000; STOLCKE, 2003.

ciones de dichos grupos en un espacio —o campo— político y religioso determinado⁹⁷.

Para la Compañía de Jesús era indispensable promover la incorporación de novicios criollos debido al peso que sus familias estaban adquiriendo a mediados del siglo XVII. Cuando se implantó el sistema de venta de los cargos públicos, los municipios de las ciudades más importantes cayeron en manos de la creciente oligarquía criolla⁹⁸. En términos relacionales, aquellas familias habían alcanzado una visibilidad innegable sobre la base del mayorazgo, las alianzas matrimoniales y el acaparamiento de tierras, formando un campo de poder sobre la base de una red compacta de nexos familiares⁹⁹. Sin olvidarnos de la compra de títulos nobiliarios, hábitos de las órdenes militares y escudos de armas, los cuales fueron heredados por sus descendientes y otros miembros de la familia extensa, así como por la participación activa de los criollos en los cabildos municipales, cofradías religiosas, patronazgos de conventos e instituciones de beneficencia, grados militares honoríficos, etc.¹⁰⁰.

En 1636 el número de sujetos de la Compañía ascendió hasta 491, el número más alto al que había llegado la Provincia Peruana en la primera mitad del siglo XVII¹⁰¹. Aunque desconocemos mucho del clima de conflicto que se respiraba entre criollos y peninsulares en las décadas de 1630 y 1640, existen algunos datos. En 1637, varias voces solicitaron al General Mucio Vitelleschi (1615-1645), sucesor de Claudio Aquaviva, la aceptación de un mayor número de criollos en la orden jesuita¹⁰². Las actitudes contrarias a su admisión se liberalizaron durante los generalatos de Vicente Caraza (1645-1649), Francisco Piccolomini (1649-1651), Alejandro Gottifredi (1651-1652) y Gosvino Nickel (1652-1660). El 30/11/1647, el general Carafa escribió una carta al Provincial del Perú en la que expresaba su preocupación por la «división de ánimos» que existía entre criollos y peninsulares. Le pedía que velara por la concordia entre las diferentes naciones,

como hermanos que somos, hijos de la misma madre y engendrados en Cristo por el mismo padre, sin que se reconozca que hay entre nosotros diferencia de naciones, ni

⁹⁷ MAZZOTTI, 2000.

⁹⁸ ANDRIEN, 61/2 (Durham, 1982): 49-72.

⁹⁹ BOURDIEU & WACQUANT, 1992.

¹⁰⁰ MORAÑA, 28 (Hannover, 1988): 229-251.

¹⁰¹ ASTRAIN, SJ, 1916, tomo V (1615-1652): 412.

¹⁰² Pius XII Library, Vatican Film Library, Saint Louis University (Missouri), ARSI, Perú, Saint Louis University, Rollo 122. A modo de reflexión, queremos subrayar que los polémicos textos Miccineli se generaron entre 1637 y 1638, es decir, en un momento álgido de tensiones entre criollos y peninsulares. Estoy de acuerdo, pues, con algunas de las tesis de X. ALBÓ, 1998 y MEDINA, 1999, que apuntan en esa dirección.

si nacen acá o allá, y que con estos principios se obre en todo lo demás, así en la distribución de los empleos y oficios, como en las cosas que se traten en la Congregación provincial y en la elección que en ella suelen hacer de Procurador¹⁰³.

Los requisitos exigidos a los novicios criollos eran superiores a los que se solían pedir a los españoles, pero aun así el aumento de los primeros sobre los segundos era imparable. En 1654, siendo general el alemán Nickel, veintisiete de treinta y seis estudiantes habían nacido en los Andes. Ante esta realidad, no debe sorprendernos la elección el 1 de marzo de 1656 del padre Leonardo de Peñafiel (1597-1657), SJ, como Provincial del Perú. No sólo porque fuera el confesor del Virrey del Perú, el conde Alba de Liste (1655-1661), sino porque se trataba del primer criollo jesuita en alcanzar el provincialato en el Perú¹⁰⁴. A la muerte del Padre Alloza en 1666, la cifra de criollos aumentó. De un total de cuarenta y siete estudiantes, tan sólo cuatro provenían de España¹⁰⁵. No es de extrañar, pues, que las teorías jesuíticas acerca del orden y buen concierto social de los pueblos americanos aglutinaran a un sector adinerado de las nuevas élites locales gobernantes, ansiosas de una mayor participación en las esferas política y religiosa —los «dos cuchillos» de los que hablaba fray Gaspar de Villarroel— así como de una mejor distribución de los oficios públicos en detrimento de sus «primos europeos» residentes en el Virreinato¹⁰⁶.

Hay un episodio en la biografía que estaba escribiendo el padre Jacinto de León Garavito, SJ, en 1675 que resulta especialmente significativo sobre la relación de la intelectualidad criolla con los discursos dominantes. Fue durante un sermón que el padre Alloza dio durante la fiesta del Corpus ante un concurrido auditorio en el Colegio de San Pablo de Lima en que reprendió al mismísimo Virrey Alba de Liste por no atender los oficios religiosos con la reverencia debida. El padre Fermín de Irisarri, SJ, se extiende mucho más, apuntando que

el Virrey era muy buen cristiano, pero festivo, y demasadamente vivo en algunas acciones: se hallaba inquieto en el sermón del Padre Alloza, que debió de tardarle algo más de lo que la curiosidad quisiera, y llegó a tanto su desasosiego, que se puso a hablar con los que estaban cerca. Reparó el Padre Alloza, desde el púlpito en la inquietud del señor virrey, y no sentido del desprecio que parecía hacer a su sermón, sino del mal ejemplo que daba, profanando con voces aquel lugar sagrado, y la preferencia del Santísimo Sacramento (...) le reprehendió, y le trajo por

¹⁰³ ASTRAIN, SJ, 1916, tomo V (1615-1652): 420.

¹⁰⁴ TORRES SALDAMANDO, 1882: 326-327. Para una aproximación a la figura del padre Peñafiel como comentarista de Aristóteles e ilustre tomista del Perú, véase HAMPE, 1999: 73.

¹⁰⁵ Pius XII Library, Vatican Film Library, Saint Louis University (Missouri), *Catálogo de la Compañía de Jesús de 1666*, ARSI, Perú, Rollo 123.

¹⁰⁶ GASPAR DE VILLARROEL, OSA, 1656, vol. II.

ejemplar a su antecesor, que se portaba con toda reverencia, y respeto en los templos¹⁰⁷.

De acuerdo con los veinticuatro jesuitas que testificaron en el proceso ordinario de 1690, el suceso debió causar un enorme revuelo. Numerosos fieles acudieron a la procesión con sus mejores galas, luciendo sus reliquias y haciendo ostentación pública de su fe. Aunque algunos censuraron a Alloza, la mayoría de los testigos, afines a la orden ignaciana, destacan el episodio en términos positivos¹⁰⁸. En un primer momento, sus compañeros de religión se estremecieron ante semejante atrevimiento, y tras castigar públicamente a Alloza y prohibirle predicar, se disculparon ante el Virrey limeño por el proceder del sacerdote. Pero la reacción del conde no fue la previsible. Al conocer el castigo de Alloza, el Virrey se dirigió al Provincial de la Compañía, y en lugar de confirmar la sanción, le contestó que había obrado mal, puesto que Juan de Alloza era santo, y como santas debían considerarse sus palabras¹⁰⁹.

El dato es interesante tanto por la persona a quien se reprende, el Virrey, como por la forma que se utiliza para hacerlo: el sermón, una forma de discurso que en tiempos del Barroco funcionaba regularmente como exaltación y afianzamiento del poder absoluto del monarca y sus representantes, los virreyes¹¹⁰. En cambio, el padre Alloza subvirtió dicho poder, apropiándose del sermón como instrumento moralizante y situándose como portavoz de una creciente identidad criolla en la Compañía de Jesús. Pero existían límites a la crítica. Según el testimonio del doctor Gregorio de Loayza, canónigo doctoral del Cabildo catedralicio de Lima, un canónigo del Cabildo metropolitano llamado don Pablo Recio de Castilla se dirigió hacia el auditorio y recriminó al Virrey las mismas faltas que había señalado el sermón del padre Alloza días antes. El resultado, sin embargo, fue muy distinto. El Virrey se ofendió y ordenó al Provincial que desterrase de Lima al religioso, que era muy dado al regalo, añadiendo que «no son todos santos como Alloza, para reprehenderme a mi»¹¹¹.

¹⁰⁷ IRISARRI, SJ, 1715: 156-158.

¹⁰⁸ Entre los que hicieron mención del episodio del sermón destacan los padres Diego de Eguiluz, SJ (ASV, Sagrada Congregación de Ritos, Tomo 1311, folio 12v), Ignacio de las Roelas, SJ (folios 44-44v), Juan de Moncada, SJ (folios 48-56v), Juan de Goicochea, SJ (folios 62-69v), Francisco Messía y Ramón (folio 69-77v), Dr. Gregorio de Loayza (folio 131v), Jerónimo Tello de Meneses, SJ (folios 139v-151v), Jacinto de Arrúe, SJ (folios 173v-174), Pedro de Velasco, SJ (folio 181), Don Ignacio Vázquez de Acuña (folios 187v-196v), Bartolomé de la Rea, SJ (folio 205v), Jerónimo de Oré, SJ (293v-302v).

¹⁰⁹ IRISARRI, SJ, 1715; DE LEÓN GARAVITO, SJ, 1675, Cap. IV.

¹¹⁰ MARAVALL, 1975.

¹¹¹ DE LEÓN GARAVITO, SJ, 1675, Cap. IV; IRISARRI, SJ, 1715: 158-159; MENDIBURU, 1880: 223.

No hay duda de que se trataba de un asunto espinoso. Para el agustino fray Gaspar de Villarroel, los predicadores no podían lícitamente reprender con publicidad a los Reyes, oidores o prelados. Los predicadores únicamente podrán denunciar los pecados, dice Villarroel, si «se esperase de ella (reprehensión) la general salud»¹¹². Sin embargo, y como bien apuntaba el Virrey, no todos los sacerdotes eran iguales en virtud¹¹³. Y no todos eran capaces de predicar clara y abiertamente la verdad. Según el testimonio del padre Ignacio de las Roelas (¿-1695), SJ, el conde Alba de Liste salió del agrio sermón muy compungido; sin embargo, aceptó de buen talante la reprensión, diciendo a sus acompañantes que «de esta suerte se [h]a de predicar clara y descubiertamente las verdades»¹¹⁴.

En efecto, Alloza gozaba, entre sus contemporáneos, de gran reputación como un hombre santo. Los sermones que impartió todos los sábados en el segundo patio del Palacio de Lima por espacio de catorce años adquirieron una extraordinaria fama. A ellos asistían no sólo todos los soldados y oficiales del Palacio, sino también prominentes funcionarios de la Real Audiencia, catedráticos de la Universidad, canónigos de la iglesia metropolitana, y sobre todo, la marquesa de Mancera y la Condesa de Salvatierra, acompañadas de sus respectivos esposos, los Virreyes¹¹⁵. Fue la condición de santidad del padre Alloza¹¹⁶ —y por supuesto, su privilegiada posición social¹¹⁷— la que lo elevó a un nivel superior de referencia moral dentro de la sociedad limeña. Y fue esta reputación la que les permitió utilizar el sermón como instrumento moralizante, convirtiéndose en el medio de expresión de un sentimiento criollo en expan-

¹¹² GASPAS DE VILLARROEL, 1656, vol. II: 179.

¹¹³ Algunos virreyes otorgaron especial consideración a determinados sacerdotes considerados virtuosos, poniendo a prueba la efectividad de la censura inquisitorial. El caso del virrey Marqués de Mancera es significativo. No sólo el padre Alloza, que era el confesor de su esposa, fue su protegido, sino que un afamado predicador, el agustino fray Bartolomé BADILLO (Tucumán, 1601-Lima, 1688), gozó también de los favores del virrey. GUIBOVICH PÉREZ, 2000: 261-270.

¹¹⁴ Testimonio del padre Ignacio de las Roelas, SJ (ASV, Sagrada Congregación de Ritos, Tomo 1311, 44v).

¹¹⁵ IRISARRI, SJ, 1715: 121-123.

¹¹⁶ Para muchos, el padre Alloza era poco menos que un santo en vida. En 1654, un sacerdote declaró bajo juramento que había visto al padre Alloza predicar en la esquina de la calle de los Mercaderes y en patio de Palacio al mismo tiempo. IRISARRI, SJ, 1715: 123.

¹¹⁷ Además de ser confesor de la Marquesa de Mancera, su hermano, Don Jaime de Alloza, fue cura de la catedral y catedrático de la Universidad de San Marcos en 1631. Otro de sus hermanos, Don Rodrigo de Alloza, era abogado de la Real Audiencia y del Santo Tribunal de la Inquisición, además de Rector de la Universidad de San Marcos de Lima en 1651 y 1652. IRISARRI, SJ, 1715: 3.

sión. Porque, como señalaba el Conde Alba de Liste, citado por el padre Pedro de Velasco, SJ, «solo el que predica con la vida puede reprender con la palabra»¹¹⁸.

4. CONCLUSIONES

Con la llegada de los primeros jesuitas al Perú los mestizos tuvieron un papel destacado, aunque a menudo olvidado, en la evangelización de los indios. Su trabajo fue muy importante durante los primeros años porque los Provinciales los enviaban a zonas de contacto —o como diría Mary Louis Pratt, «colonial frontiers»— que necesitaban primeramente comprenderse¹¹⁹. Pero, con el cambio de siglo, los mestizos fueron desplazados por europeos y criollos, disputándose los puestos de relevancia dentro de la Orden. Las discriminaciones y prejuicios de los jesuitas europeos frente a los criollos, aunque todavía vigentes, eran cada vez más difíciles de sostener, especialmente cuando la mayor parte de dichos puestos estaban bajo su control. En 1690 había 442 jesuitas en la provincia del Perú, de los cuales sólo 105 eran peninsulares¹²⁰. Pienso que las reivindicaciones criollas de mayor autonomía de gobierno deberían articularse, pues, con otras estrategias de reproducción social y negociación. En lugar de analizar estructuras objetivas donde poder clasificar a los sujetos coloniales, considero que los jesuitas criollos elaboraron representaciones de sí mismos y de sus relaciones con el poder virreinal en términos de capital simbólico —pureza, reputación, fama, sentido del honor, etc.

Estudios recientes se han ocupado de buscar dichas representaciones en el espacio público, como el teatro, las ceremonias oficiales, o las exequias reales¹²¹. Sin embargo, existen otras formas de representación del sujeto —criollo— que recientemente están siendo estudiados por historiadores y antropólogos: las hagiografías y vidas de santos. En la Lima barroca del siglo XVII se aceptaba que un «santo en vida» tenía contacto directo con Dios, y por lo tanto, se situaba en una posición moral capaz de desafiar a cualquier tipo de autoridad, ya fuera política o doctrinal, que se considerara incompatible con la gra-

¹¹⁸ ASV, Sagrada Congregación de Ritos, Tomo 1311, folio 181.

¹¹⁹ PRATT, 1992: 1-11.

¹²⁰ ARSI, Provincia Peruana, Peruan. Cat. Trienn. et breves (1687-1716). Catálogo Público de 1690, Volumen 6.

¹²¹ Para un análisis sobre los mecanismos culturales que sirvieron para «naturalizar» el ejercicio del poder en el Perú colonial a través de las ceremonias públicas, véase el excelente trabajo de OSORIO, 2004.

cia divina. En este sentido, los autores de aquellas hagiografías no estaban efectuando tan sólo una «conquista americana de la cristiandad»¹²². Al escribir las vidas de los santos criollos, los jesuitas peruanos pretendían igualarlos con los santos peninsulares, reivindicando el mismo reconocimiento de su superioridad moral e intelectual para aquellos hijos de españoles que habían nacido en el Nuevo Mundo. Y para obtener dicho reconocimiento, el mestizaje aparecía como una mácula que la Compañía de Jesús debía borrar.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Rolena, «Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera» (febrero, 2002).

<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/peru/guaman/adorno.htm>.

ALBÓ, Xavier, SJ, «La Nueva Corónica y Buen Gobierno: ¿obra de Guaman Poma o de jesuitas?», *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 3 (Bolivia, 1997): 185-219.

ANDRIEN, Kenneth, «The sale of fiscal offices and the decline of royal authority in the Viceroyalty of Peru (1633-1700)», *Hispanic American Historical Review*, 61/2 (Durham, 1982): 49-72.

ABRIL CASTELLÓ, Vidal, «Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la contrarreforma virreinal-inquisitorial (Lima, 1572-1573)», *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, 3 (Cuzco, 1988): 9-67.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ARSI), Provincia Peruana, Peruan. Cat. Trienn. et breves (1687-1716).

ARES QUEIJA, Berta, «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)», Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, CSIC, 1997: 37-59.

— «Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)», Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, CSIC, 2000: 75-88.

ARMAS ASÍN, Fernando, «Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López», *Hispania Sacra*, 104/5 (Madrid, 1999): 573-609.

ASTRAIN, Antonio, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Sucesores de Rivadeneira, 1913-16.

¹²² GREER y BILINKOFF, 2003: xiv-xv.

- ARCHIVO SEGRETO VATICANO (ASV), *Sagrada Congregación de Ritos*, tomos 1311-1314.
- BALLÓN VARGAS, José Carlos, «El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano», Teodoro Hampe Martínez (comp.), *La tradición clásica en el Perú virreinal*, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos & Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.
- BIRCKEL, M., «El P. Miguel de Fuentes, SJ, y la Inquisición de Lima», *Historia y Cultura*, 6 (Lima, 1972): 5-91.
- BORJA DE MEDINA, Francisco, SJ, «Blas Valera y la dialéctica «exclusión-integración del otro», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXVIII/136 (Roma, 1999): 229-268.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc J. D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, Chicago UP, 1992.
- BRADING, David, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State (1492-1867)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CAÑIZARES ESQUERRA, Jorge, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, California, Stanford UP, 2001.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulina y HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar, *La Inquisición de Lima. Tomo I (1570-1635)*, Madrid, Deimos, 1989.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, «Patrimonialismo, privilegios políticos y la Iglesia en la Lima colonial, 1580-1592», *Histórica*, XXIV/2 (Lima, 2000): 259-294.
- «La reducción de Santiago de El Cercado y la Compañía de Jesús (1569-1580)», Gabriela Dalla Corte, Pilar García Jordán, Miquel Izard, Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Meritxell Tous, M.^a Teresa Zubiri (coords.), *Conflicto y Violencia en América Latina*. VIII Encuentro-Debate, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002: 53-67.
- «Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)», *Colonial Latin American Review*, 14:1 (Nueva York, 2005): 55-81.
- *Espacios de exclusión, espacios de poder: la reducción de Santiago del Cercado en Lima colonial (siglo XVI)*, Lima, IEP-PUCP, 2006.
- *En Compañía de Ángeles. Vida del Extático y Fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)*, Barcelona, Bellaterra, 2007.
- DE BUENDÍA, Joseph, SJ, *Vida admirable y prodigiosas virtudes del Venerable y Apostólico Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús, natural de Lima, Ciudad de los Reyes en la Provincia del Perú*, Madrid, Antonio Román, 1693.
- DE CERTEAU, Michel, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993.

- DE LEÓN GARAVITO, Jacinto, *Vida del Extático y Esforzado Padre Joan de Alloza de la Compañía de Jesús*, 1675 (ARSI, Fondo Jesuítico, Miscelánea (676, Privilegia). Sección V, Catalogi, breviario ac notae privilegiorum acceptorum seu optatorum: saec. XVII-XVIII), 1675. Copia microfilmada existente en la Pius XII Library, Vatican Film Library, Miscelánea, Rollo 122 (Universidad de Saint Louis, Missouri, EEUU).
- ENCINAS, Diego de, *Cedulario Indiano*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, tomo I, 1945.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, «Historia de un fraude o fraude histórico?», *Revista de Indias*, 210 (Madrid, 1996): 563-578.
- *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*, Lima, IEP, FEA y PUCP, 2003.
- FERNÁNDEZ, Enrique, SJ, «Blas Valera es el “Jesuita anónimo”», autor de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*», en VV.AA., *La evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. Actas del 1^{er}. Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*, Arequipa, 1990: 217-232.
- GLAVE, Luis Miguel, *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima, IEP-Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial (Estudios Históricos, 28), 387 p.
- GRAZIANO, Frank, «Santa Rosa de Lima y la política de la canonización», *Revista Andina*, 34 (Cuzco-Perú, 2002): 9-45.
- *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Nueva York & Oxford University Press, 2004.
- GREER, Allan y BILINKOFF, Jodi, «Introducción», *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Nueva York & London, Routledge, 2003.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, «El predicador censurado: Bartolomé Badillo y la Inquisición de Lima», Karl Kohut, Sonia V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*, Tecu Vol. VI, Vervuert-Frankfurt-Iberoamericana-Madrid, 2000.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco-Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998.
- *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.
- HYLAND, Sabine, *Conversion, Custom and Culture: Jesuit Racial Policy in 16th Century Peru*, Tesis Doctoral, Yale University, 1994.
- «The Imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Peru», *Colonial Latin American Historical Review*, 7/1 (Albuquerque, 1998): 43-58.

- *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ*, Ann Arbor, Michigan UP, 2003.
- «Valera, Falcón y los mestizos del Perú: Nuevo testimonio sobre los derechos de los nativos», Laura Laurencich-Minelli, Paulina Numhauser Bar-Magen, *El silencio protagonista. El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*, Quito, Abya-Yala, 2004: 127-136.
- IBÁÑEZ-MURPHY, C., *¿Primera escritora colonial? Santa Rosa de Lima: sus «Mercedes» y la «Escala Mística»*, Tesis Doctoral. Tucson, Arizona, University of Arizona, Department of Spanish and Portuguese, 1997.
- IRISARRI, Fermín de, SJ, *Vida admirable, y heroicas virtudes del serafín en el amor divino, devotísimo hijo, y Capellán amante de María Santísima, el V.P. Juan de Alloza, de la Compañía de Jesús, natural de Lima...*, Madrid, Diego Martínez Abad, 1715.
- IWASAKI CAUTI, Fernando, «Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial», *Anuario de Estudios Americanos*, 51/1 (Sevilla, 1994): 47-64.
- KUZNESOF, Elizabeth Anne, «Ethnic and Gender Influences on “Spanish” Creole Society», *Colonial Latin American Review*, 4/1 (Nueva York, 1995): 153-176.
- LAURENCICH-MINELLI, Laura, «Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum: un estorbo o un acontecimiento?», *Anthropologica*, 16 (Lima, 1998): 349-368.
- «Blas Valera, leader di un movimento neo-inca cristiano? Una prova ulteriore dell'autenticità del ms. Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum», Luciano Gallinari (ed.), *Studi americanistici in Italia. Studi, risultati e prospettive*, Cagliari, CNR, Istituto Italo-iberico, 2000: 261-285.
- MICCINELLI, Clara y VITALI, Margherita, «Un documento polémico sobre la evangelización del Perú», *Boletín Americanista*, 51 (Barcelona, 2001): 183-207.
- LAVALLÉ, Bernard, «Planteamientos lascasianos y reivindicación criolla en el siglo XVII», *Histórica*, 4/2 (Lima-Perú, 1980): 197-220.
- *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVIIe siècle)*. Tesis, Université de Bordeaux, III. Atelier National de Reproduction de Thèses, Université de Lille, 1982.
- «Antecedentes e inicios de la rivalidad hispano-criolla en las provincias franciscanas del Perú», *Archivo Ibero-Americano*, XLVIII/189-192 (Madrid, 1988): 729-740.
- *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima-Perú, PUCP/Instituto Riva Agüero, 1993.
- LISSÓN CHAVES, Emilio, *Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, Sevilla, Editorial Católica, 1945.

- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor, «Un motín de mestizos en el Perú (1567)», *Revista de Indias*, 97-98 (Madrid, 1965): 367-381.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
- MATEOS, Francisco, SJ, *Historia General de la Compañía de Jesús en el Perú. Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, tomo I, Historia general y del colegio de Lima, Madrid, CSIC, 1944.
- MAZZOTTI, José Antonio (ed.), *Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- MENDIBURU, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, tomo I, Lima-Perú, Imprenta de Juan Francisco Solís, 1880.
- Monumenta peruana*, Roma, ARSI, 1958-1972.
- MORAÑA, Mabel, «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica», *Revista de Crítica Latinoamericana*, 28 (Hannover, 1988): 234-235.
- «Apologías y defensas: discursos de la marginalidad en el Barroco hispanoamericano», Mabel Moraña (ed.), *Relecturas del Barroco de Indias*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1994: 31-57.
- MUJICA PINILLA, Ramón, «El ancla de Rosa de Lima: Mística y política en torno a la Patrona de América», *Santa Rosa de Lima y su Tiempo*, Lima-Perú, Editorial del Banco de Crédito de la Reserva del Perú, 1995: 52-211.
- NIETO VÉLEZ, Armando, SJ, *Francisco del Castillo, el Apóstol de Lima*, Lima, PUCP, 1992.
- NUMHAUSER, Paulina, «Nueva Corónica y Buen Gobierno: una respuesta jesuita a la represión y la censura en el Virreinato peruano del siglo XVI», F. Cantú (ed.), *Guaman Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, Actas del Coloquio Internacional, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, Antonio Pellicani Editore, 2001: 313-328.
- O'NEILL, C. E., SJ, y DOMÍNGUEZ, J. M.^a, SJ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid, Marqués de Comillas, tomo 2, 2001.
- OSORIO, Alejandra B., *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*, Lima-Perú, IEP, Documentos de Trabajo, n.º 140, 2004.
- PASTELLS, Pablo, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, tomo I, Librería Gral. de Victoriano Suárez, Madrid, 1912.
- PRATT, Mary Louis, *Imperial Eyes. Travel, Writing and Transculturation*, London & Nueva York, Routledge, 1992.

- RIVARA DE LA TUESTA, María Luisa, «La influencia de los clásicos en la filosofía colonial peruana. Fray Jerónimo de Valera (1568-1625)», Teodoro Hampe Martínez (comp.), *La Tradición Clásica en el Perú Virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos & Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999: 47-68.
- SARTOLO, Bernardo, SJ, *Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú*, Madrid, Juan García Infanzón, 1684.
- STOLCKE, Verena, «A New World Engendered. The Making of the Iberian Transatlantic Empires - XVI to XIX centuries», Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (eds.), *A Companion to Gender History*, Blackwell Companions to History Series, Oxford, Blackwell, 2003: 371-389.
- TARDIEU, J. P., «Genio y semblanza del santo varón limeño de origen africano (fray Martín de Porras)», *Hispania Sacra*, 45 (Madrid, 1993): 555-574.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique, SJ, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*, Lima, Imprenta Liberal, 1882.
- VARGAS UGARTE, Rubén, SJ, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima, Tipografía Peruana, 1941.
- *Concilios Limenses (1551-1572)*, tomo III, Lima, Tipografía Peruana, 1951.
- VATICAN FILM LIBRARY, *Pius XII Library*, Catálogo «Jesuitica», Rollos 120-131. Saint Louis University (Missouri).
- VEGA LOAYZA, Antonio de, SJ, *Historia del Colegio y Universidad de San Ignacio de Loyola*, Lima, Biblioteca Histórica Peruana, tomo VII, [1600] 1948.
- VILLARROEL, Fray Gaspar de, OSA, *Gobierno eclesiástico y pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid, Domingo García Morrás, 1656.

Fecha de recepción: 29-5-2006

Fecha de aceptación: 21-5-2007

ON *MESTIZOS* AND *CRIOLOS* IN THE SOCIETY OF JESUS (PERU, 16TH AND 17TH CENTURIES)

This article analyzes the policies of the Society of Jesus in the 16th and 17th centuries regarding the ordination of mestizos and the doctrine of purity of the blood as an attempt of the Peruvian Jesuit authorities to keep the "impure" away from the centres of power. Mestizos were always suspected of jeopardizing the necessary hierarchy which stratified the colonial order. From this premise, I will try to prove that the exclusion of "Jesuit impure" had nothing to do with the mixing per se, but with the consolidation of the criollo as a social emerging category in Peru of the beginning at the 17th century.

KEY WORDS: *Cross-breeding, criollismo, church, purity of the blood, Viceroyalty of Peru, Society of Jesus.*
