

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Lista de ilustraciones | 8 |
| Agradecimientos | 9 |
| Introducción..... | 13 |
| | |
| Primera parte. LA VIDA..... | 29 |
| 1. Orígenes..... | 31 |
| 2. El mundo del convento colonial..... | 47 |
| 3. Fe y sanación..... | 89 |
| 4. La muerte y el tránsito celestial..... | 117 |
| | |
| Segunda parte. LA TRANSCENDENCIA | 137 |
| 5. De una vida a una leyenda..... | 139 |
| 6. Los milagros..... | 175 |
| 7. Imágenes en blanco y negro..... | 199 |
| 8. El santo universal | 231 |
| | |
| Conclusión | 263 |
| Apéndices..... | 267 |
| Apéndice 1. Análisis del proceso diocesano para la beatificación de Martín de Porres, 1660-1664..... | 269 |
| Apéndice 2. Análisis del proceso vaticano para la beatificación de Martín de Porres, 1679-1685..... | 272 |
| Apéndice 3. Análisis de los milagros póstumos declarados en el proceso vaticano, 1679-1685..... | 278 |
| | |
| Bibliografía..... | 281 |

INTRODUCCIÓN



Un día de marzo de 1664, fray Tomás Marín perforó con su pala la dura superficie de la cámara mortuoria subterránea del convento dominico de Nuestra Señora del Rosario en Lima. Después de mucho cavar, descubrió las toscas tablas que encerraban los restos humanos de fray Martín de Porres, el celebrado sanador del convento, muerto para ese entonces 25 años atrás. Juan de Figueroa, un poderoso miembro del Cabildo de Lima y amigo de Martín, había construido una nueva capilla en su honor. Fray Tomás fue el encargado de trasladar los huesos. En presencia del virrey, el provincial de su orden, el prior del convento, un médico, un cirujano y varios de sus hermanos dominicos, fray Tomás desterró el esqueleto de Martín; increíblemente, estaba de una sola pieza. Cuando se aventuró a levantarlo de la tumba por la cintura, el esqueleto se cayó a pedazos.

Después de un cuarto de siglo bajo tierra, pareció a fray Tomás y a los otros asombrados espectadores que los huesos estaban bastante frescos, con rastros de carne todavía adheridos a ellos, como si hubieran sido enterrados recientemente. El cráneo, además, dejó un coágulo de sangre en las manos de Tomás y, cuando este lo presionó entre las palmas, reventó y se derramó “sangre viva”. Desde la tumba abierta, fray Tomás entregó los restos a otro fraile, que los colocó uno por uno en una caja para volver a enterrarlos. Este religioso comentaría más tarde que, después de manipular los huesos y de lavarse las manos, quedó en ellas una fuerte fragancia, como de rosas secas. Otro de los frailes presentes, el hermano laico Laureano de los Santos, tomó de la tumba un puñado de tierra mezclada con la carne. Se lo envió a su amigo, un negro liberto llamado Juan Criollo, que padecía tercianas. En una declaración realizada ese mismo año, Juan

Criollo testimoniaría que invocó la intercesión de fray Martín antes de disolver la tierra de la tumba en agua y beber la mezcla. De acuerdo con él y con fray Laureano de los Santos, la fiebre cedió de inmediato.¹

Es difícil señalar con exactitud cuándo comenzó el culto de Martín de Porres (1579-1639), pero para el momento de su exhumación en 1664, muchos residentes de Lima ya consideraban al piadoso sirviente del convento un santo local. Una orden papal de varias décadas atrás prohibía a los limeños no solo erigir un altar donde sus seguidores pudieran recordarlo y rezarle, sino también colocar su imagen o hasta una vela en el sitio donde estaba enterrado. A pesar de esta prohibición, la fama de Martín se había extendido rápidamente. Su popularidad había persuadido a los dominicos de llevar sus restos a la capilla recién construida en su celda en la enfermería del convento, debajo de un altar dedicado al ícono central de la cristiandad, particularmente apreciado por fray Martín: la Santa Cruz.² Para cuando Juan Criollo bebió la tierra que contenía los restos de la carne de fray Martín, las autoridades de Lima ya habían enviado informes de sus virtudes y milagros a la Sagrada Congregación de Ritos, con la esperanza de que los hombres de Roma avanzarán el caso y ordenaran una nueva y más completa investigación de la consumación heroica de las virtudes cristianas de Martín. Los presentes en la exhumación sabían que, si todo salía bien, pronto sería proclamado un venerable de la Iglesia católica y, después de la verificación de algunos milagros, un beato. Su deseo final, por supuesto, era que un día pudiera trascender los límites de Lima para convertirse en un santo oficial del catolicismo universal. La exhumación fue solo el primer paso de un largo camino hacia su inclusión en el santoral, pero el descubrimiento de la asombrosa condición de sus restos encendió la esperanza de que sus reliquias se convirtieran en una fuente local de milagros. Era también una evidencia de que su carne había impregnado el suelo de Lima. Para su comunidad de devotos, esto significaba que la gracia de un poderoso amigo de Dios había dejado su marca indeleble en la ciudad.

Este libro explora la vida, la piadosa reputación y las acciones intercesoras de Martín de Porres, una figura fascinante de la Lima del siglo XVII. Hijo iletrado de una pareja no casada de orígenes sociales diferentes, Martín de Porres era un fuerte candidato a la santidad, según los estándares de su época. Su padre, Juan de Porras, era un español bien conectado, mientras que

-
1. *Proceso de beatificación...* 1960: 357-359, 367-372, 377-379. Véase también el relato de fray Tomás Marín, *ibíd.*, pp. 357-359.
 2. En 1657, los frailes del convento del Rosario firmaron un documento que permitía a Figueroa y su familia ser enterrados en esta capilla. Para su ubicación, véase la figura 2 de este libro, que muestra el plano del convento (Vargas Ugarte 1961: 296-300).

su madre, Ana Velázquez, era una exesclava de ascendencia africana nacida en Panamá. En el léxico del Perú colonial, Martín era un “mulato”, un término fuera de uso hoy, pero empleado comúnmente en la Lima de aquel entonces, incluso por Martín y por otros que compartían sus orígenes mixtos. Como veremos, aunque su herencia africana y su ilegitimidad restringieron algunas de sus opciones de vida, ser mulato no fue una barrera para su trayectoria de santo. Muy al contrario, demostró a los limeños que los africanos y sus descendientes formaban parte de los reclamos de universalidad cristiana expresados mucho tiempo atrás por san Pablo. También reveló que la evangelización de este grupo, llevada a cabo por los clérigos en los puertos y ciudades de Hispanoamérica, estaba rindiendo frutos. Incluso más: a mi entender, el culto a fray Martín de Porres surgió precisamente *debido a* sus orígenes mixtos. Para los limeños de entonces, y luego para los católicos de toda América, sus raíces que entrelazaban África y Europa fueron una parte esencial de su atractivo como intercesor y un elemento no menor para la pervivencia y el éxito final de la campaña de canonización.

Menos de 20 años después de la muerte de Martín, el arzobispo de Lima abrió una investigación sobre su vida, virtudes y milagros. La causa para su elevación a la santidad sufrió una serie de avances y retrocesos a lo largo de las numerosas etapas del escrutinio vaticano y el reconocimiento parcial hasta que, finalmente, fue declarado santo oficial de la Iglesia católica en 1962. Durante años, sus devotos compartieron muchos relatos de la vida de Martín que dan testimonio de cómo los limeños mantuvieron viva su memoria y rezaron por su intercesión. Estas narraciones sin duda echan cierta luz sobre la leyenda local de su santidad, pero como el humilde fraile no dejó escritos propios, y además no solía compartir sus pensamientos y experiencias espirituales (supuestamente por su deseo de evitar cualquier acto que revelara siquiera un indicio de vanidad), es particularmente difícil enfocarlo como personaje histórico. No nos queda más que reconstruir su participación en el mundo a través de los pocos documentos de archivo que brindan pistas de sus actividades como hombre, fraile, hermano y amigo. Podemos complementarlos con las historias de su existencia terrenal, su muerte y su vida en el más allá, tal como fueron contadas una y otra vez por miembros de la élite de Lima que trabajaron arduamente durante años para fortalecer su reputación, difundir su fama e identificarlo como santo. Algunas imágenes visuales también ayudan a comprender el aprecio que por él sentían sus devotos. Pero las fuentes son casi todas atribuibles a un círculo relativamente pequeño de hombres y mujeres que lo veneraban y que buscaban, a través de él, asistencia divina para sus problemas. Si, como afirman sus beatos, su vida y milagros eran de conocimiento público (“voz pública y notoria”), solo una parte —limitada y mediada por los clérigos— ha llegado a nosotros.

Si bien san Martín de Porres está en el centro de este libro, no es mi propósito ensalzar sus virtudes y dones divinos. Los lectores que busquen una biografía sagrada de este personaje pueden consultar la inmensa literatura escrita desde su muerte por generaciones de devotos. Tengo poco que agregar a su trabajo. En cambio, me propongo bajar a fray Martín del cielo para reconstruir su vida mientras participaba de los ritmos cotidianos de la Lima colonial —primero como sanador y luego como intercesor—, con el fin de demostrar cómo su historia personal y su culto entretejen muchos hilos del denso y dinámico medio cultural y social de la ciudad en el siglo que siguió a los años turbulentos de la Conquista.³ El periodo en que me centro comienza en la época del nacimiento de Martín, cerca de finales del siglo XVI, cuando los líderes de la Iglesia estaban definiendo un nuevo conjunto de prácticas pastorales y evangelizadoras de acuerdo con los edictos del Concilio de Trento (1545-1563), el gran cónclave europeo que revitalizó a la Iglesia de la temprana modernidad. En el Perú, además de adoptar las reformas dictadas por ese concilio, las autoridades eclesiásticas daban forma a varias instituciones y prácticas que perdurarían por casi toda la época colonial. Por su parte, el virrey Toledo (1569-1581) redujo en ese entonces a las decrecientes poblaciones andinas en *pueblos de indios*, para mejorar su evangelización y para que cumplieran con la mita, el controvertido sistema de reclutamiento laboral que alimentó la extraordinaria producción de plata en los Andes. Y, para complementar la mano de obra indígena, diezmada por las epidemias, los desplazamientos y la explotación, al Callao llegaban embarcaciones repletas de esclavos africanos.

Mi estudio se prolonga más allá de la muerte de fray Martín de Porres para reconstruir su vida póstuma. Se extiende hasta mediados del siglo XVIII, cuando el Vaticano lo reconoció como un héroe de virtud y lo designó un venerable de la Iglesia. Continúa hasta su beatificación en 1837 y su canonización en 1962. Por definición, una biografía es la historia de la vida de una persona hasta el momento de su muerte. Con Martín, he elegido desviarme de la norma para trabajar con un marco temporal que se extienda más allá de su vida natural. Pues no fue sino hasta los años posteriores a la muerte de fray Martín, que la comunidad de devotos elaboró y expresó su comprensión de lo que significaba para ellos su vida y su intercesión desde el cielo. Tomó décadas articular los sutiles matices de estos significados y transmitirlos tanto a los demás católicos de todos los estratos en Lima como a los hacedores

3. En ese sentido, mi estudio se parece al de Allan Greer (2005), cuyo trabajo sobre la santa indígena Tekakwitha ofrece numerosos puntos de comparación entre las formas de evangelización y el catolicismo en el Canadá francés y en la Hispanoamérica colonial.

de santos en el Vaticano. Estas comprensiones continuaron modificándose en los dos siglos siguientes en todo el mundo católico, hasta que en 1962 fray Martín fue canonizado como el santo patrono universal de la justicia social.

El libro analiza la vida y transcendencia de un hombre santo, en un contexto de complejos y dinámicos procesos culturales y sociales. Rastrea los comienzos del culto a fray Martín de Porres y da cuenta de su desarrollo, pero también examina esta devoción como un lente a través de la cual se puede apreciar más de cerca y, espero, de un modo más claro, algunas nociones de la fe y la sociedad en el mundo colonial. Durante el poco estudiado siglo XVII —el punto medio relativamente estable entre la tumultuosa época de la Conquista y la búsqueda de la independencia de la Corona española—, los habitantes europeos del Perú manifestaron actitudes y conductas en respuesta a las particulares condiciones que enfrentaban. Por una parte, había que asegurarse la adhesión al cristianismo entre los súbditos andinos de la monarquía española. Por otra, era perentorio integrar el creciente número de esclavos africanos a la vida urbana. Estos objetivos, y el lenguaje de fe con el cual se expresaban, son fundamentales para el estudio de todos los aspectos de la religión en el Perú, incluido el culto de los santos locales.

Pero la devoción a fray Martín habla de cuestiones más allá de la fe, temas de particular importancia en una ciudad donde los africanos y sus descendientes constituían casi la mitad de la población. Por ello, sostengo que, a través del lenguaje textual y visual con el cual retrataban la santidad de fray Martín, los limeños formularon un conjunto de significados de los orígenes africanos y el mestizaje. Al mismo tiempo que reflexionaban sobre la naturaleza del cuerpo sagrado en el momento de la muerte, también expresaban sus pareceres sobre las técnicas y posibilidades de la sanación y, en última instancia, las pretensiones de control católico sobre el paisaje peruano. Por último, muestro cómo el culto se arraigó con el tiempo, tanto en Lima como fuera de los confines geográficos del Perú, y de qué modo el impulso final para canonizar a fray Martín se vinculó con la lucha por la justicia racial en el siglo XX, en especial en los Estados Unidos.

Mi estudio de fray Martín le debe mucho al trabajo de un grupo de historiadores de la santidad en la Europa de la modernidad temprana, que han visto en los consagrados héroes cristianos una indicación de los valores y aspiraciones de una sociedad respecto de una variedad de temas, que van desde los roles de género idealizados hasta la naturaleza y las formas de intervención divina en el mundo material.⁴ En el centro de este enfoque está

4. Entre una amplia literatura, véanse particularmente Weinstein y Bell 1982, Vauchez 1997, Sallmann 1994 y Ditchfield 2007.

la perspectiva de que la religión es un sistema cultural en el que los símbolos sagrados sintetizan la ética y la imagen del mundo de un grupo, y encarnan de una forma material el orden divino para luego proyectarlo al mundo natural.⁵ Podría pensarse que los santos desempeñan un importante rol simbólico porque, en sus vidas y a través de sus reliquias, sirven de bisagras entre el cielo y la tierra, personificando las expectativas de Dios respecto de la virtud humana y canalizando su poder sagrado hacia el mundo material. Es en este sentido que se ha dicho que los santos “sirven para pensar”.⁶ En otras palabras, no son simples objetos de devoción para los católicos romanos, sino instrumentos mediante los cuales los creyentes pueden reflexionar acerca de qué constituye el heroísmo y cómo enfrentar las dificultades universales de la vida cotidiana, así como los problemas particulares y las tentaciones de un determinado ambiente y circunstancias. Vista bajo esta luz, la cuestión radica en comprender los medios y los signos por los que una comunidad reconoce la aptitud especial de un santo capaz de vincular lo divino con lo humano. Este proceso puede ser, como veremos, bastante dinámico, en particular durante los primeros años del culto a un hombre o una mujer santo, cuando los significados y las representaciones del héroe de virtud se están gestando individual y colectivamente. Aunque no todos los limeños pensaban en el santo de la misma manera, sus ideas sobre las formas particulares de la virtud de Martín y su habilidad como intercesor tendieron a converger y afianzarse en el curso del siglo XVII.

Por otro lado, si bien debemos centrarnos en los significados del culto de Martín de Porres para los hombres y mujeres de su ciudad, es también importante verlo como una manifestación de la multifacética revitalización del catolicismo frente a los desafíos de la Reforma. Durante el Concilio de Trento, la Iglesia de Roma, alarmada por la crítica protestante del culto a los santos, detuvo casi todas las canonizaciones y estableció estrictos procedimientos para evaluar los méritos de los nuevos candidatos.⁷ En el siglo siguiente, confirió la santidad a un grupo cuidadosamente seleccionado de 14 candidatos. Entre los nuevos santos figuraban principalmente obispos españoles e italianos, fundadores de órdenes religiosas y misioneros.⁸ Cuando se observan algunos miembros del conjunto, como Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola y Carlos Borromeo, Martín de Porres destaca por su modesto papel en su orden religiosa y por sus ancestrales

5. Geertz 1973: 90-91.

6. Ditchfield 2009.

7. *Ibíd.*

8. Para la lista de santos canonizados entre 1588 y 1665, véase Ditchfield 2007: 205, n.º 12.

vínculos con el comercio europeo de esclavos en el África Subsahariana y el ignominioso *Middle Passage*. Se distingue, además, por su vida en un remoto lugar colonial del Imperio español, muy alejado de las fuentes de inspiración católica y sus centros de organización.⁹

Crear nuevos santos fue solo un aspecto del resurgimiento católico, un proyecto que coincidió con la expansión global de la monarquía católica durante la unión dinástica de las coronas de España y Portugal entre 1580 y 1640. El vasto alcance geográfico del catolicismo ibérico creó la posibilidad de instalar, en nuevos ámbitos y entre nuevas comunidades de creyentes, el dogma fundamental de la transustanciación, es decir, la fe en la presencia real de Cristo en la misa, a través de la recreación sacramental de su sacrificio para redimir a la humanidad. Fue también una oportunidad para atraer nuevos pueblos a la devoción de la Virgen María y al culto de los santos tradicionales de la Iglesia. Al mismo tiempo, la Corona procuraba fomentar las devociones del Nuevo Mundo en España y en sus otras colonias, y ejercía su influencia en Roma para respaldar el avance de las causas de canonización de los santos surgidos en sus posesiones de ultramar.¹⁰ En todo el Imperio español, circulaba una extensa literatura sobre la santidad de una serie de obispos y frailes, abadesas y misioneros, humildes y obedientes sirvientes conventuales e incluso laicos. Algunos de estos supuestos santos eran europeos descendientes de “viejos cristianos”, otros descendían de africanos o indios “infeles” recién convertidos a la fe.

En el Nuevo Mundo, la promoción de antiguas y nuevas devociones a Cristo, la Virgen y los santos reflejaba un diálogo con los pueblos y las circunstancias sociales, un ejemplo de cómo “se rehízo el cristianismo en suelo americano”.¹¹ Los habitantes de las colonias demostraban una gran lealtad a la madre de Dios y a Cristo en la cruz. Su devoción se intensificaba cuando las imágenes exhibían su origen milagroso o un comportamiento muy real, moviéndose, derramando lágrimas o incluso transpirando. La más conocida y duradera advocación de la madre de Dios en México fue la Virgen de

9. Aunque sin vínculos con la inmigración masiva de esclavos africanos al Nuevo Mundo, Benito el Moro (a veces llamado Benito el Africano) también fue un hijo liberto de esclavos africanos y hermano laico franciscano. Fue por un tiempo el superior de un convento en Palermo, Italia, cuando estallaron tensiones internas en la comunidad. Se convirtió en el centro de un culto a principios de la modernidad, que se extendió a muchas partes de Brasil y de Hispanoamérica (Fiume 2007).

10. Para la interrelación entre los objetivos locales e imperiales de las coronas portuguesa y española, véase Cardim et ál. 2012. Conover (2011) analiza estas tensiones respecto de las celebraciones litúrgicas en Nueva España.

11. Bilinkoff 2002: xvi.

Guadalupe, cuya imagen —según los creyentes— quedó milagrosamente impresa en la capa de un indio convertido al cristianismo, Juan Diego, prueba para los mexicanos del siglo XVII de que su patria gozaba de la bendición divina.¹² En el Perú, una serie de imágenes milagrosas de la Virgen María también se volvieron famosas durante el periodo colonial. Entre ellas estaba la Virgen de Copacabana, una escultura sin gracia tallada por un indio devoto, que fue remodelada milagrosa y hábilmente a fines del siglo XVI y, a partir de entonces, resguardada en un templo precolombino a orillas del lago Titicaca.¹³ En ambos virreinos, el culto tridentino de la pasión de Cristo era inmensamente popular, y las procesiones de Semana Santa e innumerables representaciones de Jesús crucificado, a menudo realizadas con extremidades movibles y pelo humano, encabezaban las prácticas religiosas.¹⁴ Algunos hombres y mujeres adquirieron fama por su extraordinaria virtud y capacidad para emular el sufrimiento de Jesús en el Calvario. Los cultos a estas figuras santas se desarrollaron en muchos pueblos y ciudades de Hispanoamérica, pero en Lima, el fervor de la devoción a héroes locales llegó a ser tan fuerte y sostenido que las autoridades religiosas presionaron y, con frecuencia, obtuvieron su promoción exitosa, si bien lenta, en el Vaticano.

El culto de fray Martín y otros supuestos santos está estrechamente asociado con el Barroco hispanoamericano, un estilo de mediados del periodo colonial que, como su contrapartida europea, intentó representar y evocar estados emocionales exacerbados en torno de lo sagrado por medio de impresionantes imágenes visuales, un lenguaje elaborado y vívido, y una fastuosa decoración.¹⁵ Durante el Barroco peruano, un puñado de hombres y dos mujeres vinculados con las órdenes religiosas más influyentes llamaron la atención de sus contemporáneos por su forma de cumplir con los valores cristianos, e inspiraron cultos que los pusieron en la mira del Vaticano. Varían desde un obispo español a una beata mestiza, desde un fraile evangelizador hasta un artesano indígena.

De un tiempo a esta parte, los investigadores afirman que el culto de los santos en Lima estaba fuertemente conectado con los esfuerzos de los criollos por demostrar su valor como miembros de la comunidad católica universal a la Corona española y a los europeos laicos. Fue, según muchos,

12. Brading 2001, Poole 1995.

13. Ramos Gavilán 1621.

14. *Los Cristos de Lima: esculturas en madera y marfil S. XVI-XVIII* 1991.

15. Como señala William Taylor: “El barroco fue un estilo sin reglas estrictas, un estilo de exceso, de decoración abundante y de dramáticas luces y sombras que intentó crear una experiencia de lo sagrado, no meramente simbolizarla” (1996: 61).

su forma de desafiar lo que consideraban el desdén metropolitano y la discriminación contra los americanos.¹⁶ Muchos estudiosos creen que, a través de los santos, la comunidad católica de Lima mantuvo el ritmo e incluso sobrepasó a España como centro de florecimiento religioso. El surgimiento de un sentimiento religioso y su observancia habrían mostrado al mundo que la capital virreinal era una ciudad “ordenada y piadosa” y habrían creado nuevas identidades colectivas frente a una serie de profundos cambios sociales y económicos.¹⁷ Pero ¿cómo se relaciona el surgimiento de cultos a santos locales con ciertos contextos religiosos más amplios, por ejemplo, con la rivalidad entre las órdenes religiosas masculinas? Probablemente, la mayor competencia en esos tiempos en busca de dominio se dio por la asignación de doctrinas de indios en la sierra, lugares fundamentales de control espiritual y político sobre la población andina tributaria. Sin embargo, la elevación de los santos de su orden fue también un ámbito donde las órdenes religiosas buscaron aumentar su prestigio entre los fieles.¹⁸

No menos importante es la forma en que los cultos a los santos locales se conectaban con la misión providencial de la monarquía española: los clérigos y creyentes en Lima veían a sus santos como “puntas de lanza” del catolicismo militante universal.¹⁹ También eran herramientas útiles para reforzar localmente los reclamos imperiales y católicos de soberanía sobre una tierra conquistada y su gente. A través de las leyendas de su vida, sus imágenes y los objetos asociados con su cuerpo, estos santos —fundadores espirituales de la ciudad— se aliaban con los criollos en los esfuerzos por establecer un monopolio del poder sagrado en los Andes e implantar la moral católica en territorio colonial. Así, el primer biógrafo de fray Martín, Bernardo de Medina, afirmó que el Señor envió a la recién establecida

-
16. Myers se refiere a Rosa como un “ícono religioso y político” y un “poderoso símbolo del triunfante cristianismo católico romano de América” (2002: 259).
 17. Osorio 2008: 133. Hampe afirma que su “diligente elevación a los altares de la santidad” se debió a los intereses políticos de las élites criollas, que buscaban consolidar su prestigio como un grupo socioeconómico (1998: 9). Posturas similares presentan Bilinkoff 2002: xvii y Glave 1998: 181-226. Finalmente, Morgan afirma que los criollos usaban la biografía sagrada de la santa para “exaltar los logros criollos, defender el carácter criollo y definir las identidades criollas” (2002: 4).
 18. Para el tratamiento de la promoción de un santo jesuita en el contexto de la rivalidad entre órdenes, véase Coello de la Rosa 2009. Para vínculos entre el culto de los santos en el Perú y el control de las doctrinas de indios en el contexto de las campañas para erradicar la idolatría, véase Cussen 2005b. Para un hecho similar en la Roma tridentina, donde ciertos individuos estaban estrechamente vinculados con los objetivos de la Inquisición, así como con la promoción de santos, véase Ditchfield 2009: 580.
 19. Sánchez-Concha 2003: 66.

Iglesia americana a estos hombres de gran virtud que obraron maravillas en su nombre para que pudieran “fijar la fe de los católicos y convencer a los gentiles de la verdad”.²⁰ Del mismo modo, el hagiógrafo criollo de otra figura santa de la época explicó que uno de los grandes efectos causados por la presencia de los cuerpos sagrados de los santos era su “defensa temporal y patrocinio perpetuo” de los pueblos y ciudades en los que eran venerados, como se veía en la infinidad de milagros obrados a través de su intercesión “en los lugares donde descansan sus huesos”.²¹ Martín de Porres y los demás santos locales deben verse, entonces, no solo como esfuerzos por construir una hegemonía imperial e identidad local, y por crear modelos de conducta cristiana, sino también como herramientas de evangelización en medio de un mundo andino resiliente y de la introducción de miles de esclavos africanos en la archidiócesis de Lima.²²

Además de comprender las tendencias que subyacen en la creación de un cuadro de santos locales en Lima, es también importante rastrear el proceso por el cual los limeños, con tanta rapidez y confianza, identificaron a ciertas personas como amigas especiales de Dios y sus defensoras ante él. Los casos tienen que analizarse uno por uno porque cada uno parece responder a una combinación única de factores. Santa Rosa (1586-1617) es de lejos la más estudiada de los santos de Lima; los investigadores han realizado una amplia gama de interpretaciones acerca de la formación y popularidad de su culto, que van desde la resonancia de los modelos europeos de espiritualidad femenina practicados por Rosa, hasta la maleabilidad de su imagen, que permitió satisfacer las diversas necesidades simbólicas de la feligresía.²³ Otros presuntos santos, menos estudiados que Rosa, parecen seguir de cerca modelos de santidad predominantes en España y en Italia en ese periodo. Por ejemplo, el arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1583-1606), estaba profundamente comprometido con la reforma y supervisión del clero. Además, se tomó con mucha seriedad las

20. Bernardo de Medina 1675: 1 v.

21. “Que la asistencia de los cuerpos santos, demas de otros grandes efetos espirituales, que nos asegura nuestra Religión sagrada, sea uno el de la defensa temporal, i patrocinio perpetuo de los Pueblos, i Ciudades, en que son venerados; la razon lo persuade, la piedad lo concede, i la experiencia lo demuestra, en las infinitas maravillas, q Dios N.S. ha obrado, por intercesión de sus Santos, en los lugares en que descansan sus Cuerpos” (León Pinelo, s. f. [1653]).

22. Para la contribución del culto de los santos a la formación del catolicismo andino, véase Mills 2007.

23. Para un resumen de interpretaciones recientes del culto de Santa Rosa, véase Myers 2002: 272, n.º 6.

obligaciones redefinidas en Trento que correspondían a un obispo católico en el polémico contexto de las presiones económicas y religiosas ejercidas sobre la población andina.²⁴ Francisco Solano (1549-1610), un misionero como varios de los más importantes santos de la temprana modernidad, consagró gran parte de su vida a difundir el cristianismo entre la comunidad indígena de Tucumán antes de pasar sus últimos años en Lima, donde se hizo famoso por sus conmovedores llamados al arrepentimiento entre la población urbana.²⁵ Sin embargo, no todos los presuntos santos en Lima seguían modelos europeos. El sastre indio hispanizado —y casado— Nicolás de Ayllón (1632-1677) fue sujeto de una investigación, cuyos resultados se presentaron a las autoridades vaticanas con el propósito de abrir una causa de beatificación. Persuadida por los méritos expuestos, la Congregación de Ritos ordenó al arzobispo de Lima llevar a cabo una segunda prueba más exhaustiva. Aunque la Inquisición finalmente frenó la causa, el culto a Nicolás puede leerse como parte de los debates sobre la conversión de la población andina y su compromiso con el catolicismo hispánico.²⁶

Del mismo modo, Martín de Porres rompió con los modelos tradicionales de santidad. Quizás lo más llamativo de su historia sea la forma como se refieren constantemente a él, y como él alude a sí mismo, como un “mulato” que descendía de católicos peninsulares y esclavos africanos. Esta palabra en sí misma nos lleva a considerar de qué modo la devoción a Martín de Porres fue una expresión de las condiciones particulares de Lima, donde de la mezcla de pueblos de ancestros indios, españoles y africanos emergieron los grupos mixtos o *castas*. Como hijo de una exesclava y de un español de cierta posición, Martín tipificaba las realidades socio-raciales que se forjaron a fines del siglo XVI, cuando hombres y mujeres de origen mixto ocupaban una posición ambigua en los intersticios de la “república de los españoles” y la “república de los indios”. La devoción local a fray Martín después de su muerte ilustra cómo los limeños usaban conceptos religiosos para pensar en las condiciones sociales que gobernaban sus vidas y su época, pues lo veían como un modelo tanto para otros hombres y mujeres que compartían su posición en la vida, como para todos los cristianos en general.²⁷ Pero Martín estaba muy lejos de ser un mero

24. León Pinelo s. f. [1653].

25. Córdova y Salinas 1643.

26. El fascinante caso de Nicolás de Ayllón es analizado por Estenssoro 2003: 468-492.

27. Uno de los pocos estudiosos que comentó los orígenes del culto a Martín de Porres, Jean-Pierre Tardieu (1993), sostiene que pretendía ser principalmente un modelo para los afroperuanos de la aceptación necesaria de su estatus inferior. Además, Tardieu

“constructo social”. Por el contrario, fue un hombre complejo de carne y hueso que aparentemente siempre estaba en movimiento, comprometido con personas de todas las condiciones sociales, alguien que caminaba por las calles de la ciudad, consciente de su paisaje natural y preocupado por la vida humana y animal. Al explorar el registro en busca de evidencia de su vida terrenal, su historia familiar, sus elecciones y acciones, podemos comprender más plenamente el significado implícito de las jerarquías trastocadas en la santidad de un sirviente de convento negro.

Como corresponde a una historiadora, he intentado leer los relatos piadosos de la vida de fray Martín con un cuidado riguroso. Al reunir y ensamblar los fragmentos de su biografía, he tratado de equilibrar testimonios impulsados por la fe con una variedad de documentos de archivo referidos a su vida, fuentes que a menudo corroboran el registro hagiográfico y en ocasiones lo corrigen. En conjunto, este material sugiere que los orígenes raciales de fray Martín influyeron en su culto de un modo muy importante. Como él, muchos hombres de ascendencia africana nacieron libres; pero, como descendían de esclavos, ocupaban una posición endeble en el terreno social de los españoles. Si bien es cierto que en el estratificado mundo del Perú colonial, un mulato ilegítimo se enfrentaba con pocas oportunidades de vida, es igualmente cierto que podía circular entre la élite religiosa y laica local y, eventualmente, ganar su apoyo, su profunda estima y, de manera póstuma, su devoción. Esto es, de hecho, lo que ocurrió con Martín.

Aunque el culto a fray Martín de Porres se expandió gradualmente hasta incluir a muchos segmentos de la población, su biografía nos llega principalmente en las palabras de limeños privilegiados. Estos testimonios en cierta forma excepcionales sirven como nuestra guía primaria para comprender el atractivo temprano de fray Martín como santo e intercesor. Una voz entre las de muchos propagadores criollos de su culto, sin embargo, se distingue de forma particular: la de fray Cipriano de Medina (1594-1664), alguien cuya vida estuvo tan estrechamente vinculada con la de fray Martín que casi se convierte en un segundo protagonista en esta historia. Fray Cipriano de Medina fue un dominico sesudo, voluntarioso, bien conectado, que conoció a fray Martín en su juventud y compartió con él 24 años en el convento del Rosario, o de Santo Domingo, como también se lo solía llamar.²⁸ Como uno de los primeros testigos en la causa

enfatisa lo que ve como un “prejuicio racial” en el discurso construido de la vida de Martín y su alienación social y autodesprecio expresados a través de la penitencia constante.

28. Para la familia bastante distinguida de Cipriano y su trayectoria como dominico, véase Mendiburu, 1931-1934, VII: 261-262.

de beatificación, un proyecto que inició y continuó tenazmente en el Perú y Europa, fray Cipriano cuenta cómo Martín lo protegió de las burlas de otros jóvenes aspirantes al sacerdocio, predijo su notable trayectoria en la orden y curó a su tío, un poderoso obispo, imponiéndole las manos. La devoción de Cipriano de Medina a la memoria del barbero-enfermero del convento y su gran esperanza en el reconocimiento oficial de su culto son representativas de las convicciones de los dominicos criollos.

El erudito e influyente fraile Bernardo de Medina reunió las primeras historias de la vida de fray Martín en una biografía sagrada que retomaba los sentimientos de Cipriano de Medina, de quien puede haber sido un pariente lejano. Esta primera hagiografía conocida del humilde enfermero del convento del Rosario se publicó una década después de la muerte de Cipriano. Como este, Bernardo de Medina fue un calificador de la Inquisición local, profesor de teología en la Universidad de San Marcos y prior de uno de los conventos de la orden.²⁹ También fue uno de los orgullosos y activos promotores de los logros religiosos de su ciudad natal.

En la visión de Bernardo de Medina, y en la de Cipriano y muchos otros de la élite criolla de la ciudad, Martín fue unpreciado amigo y un modelo de conducta cristiana, alguien a quien admiraban como una persona íntegra y religiosa, que había exhibido muchos y asombrosos dones divinos en vida y que, después de su muerte, se había ido al cielo con Dios, donde vivía como uno de sus amigos especiales. Martín ejemplificaba dos perfiles sociales: era un humilde servidor que descendía de esclavos africanos, y al mismo tiempo, era el hijo sumamente capaz, piadoso y trabajador —aunque ilegítimo— de un padre de la élite. Esta doble imagen de humildad y confiabilidad, de blanco y negro —los colores del hábito dominico—, tocó una fibra sensible de profunda confianza, admiración y devoción entre un grupo de limeños influyentes que promovieron su culto localmente. Para ellos, fray Martín había exhibido una humildad extrema a través del tratamiento severo y riguroso de su cuerpo, y mediante esta emulación del sufrimiento de Cristo en la cruz, había recibido el milagroso abrazo público del Señor, además de otros dones que le permitieron llevar el pan salido de los hornos de su convento, y la esperanza de redención divina, a cristianos en lugares remotos del Imperio español. Más tarde, aquellos que dieron forma a su hagiografía escrita y visual hicieron todo lo posible para transmitir estas virtudes a otros segmentos de la población, incluidos los indios de la sierra, los negros de las ciudades y las castas.

29. ASV, Congregazione dei Riti, Processi 1296, 5v-6.

Esperaban inducir a estos grupos a emular las virtudes de fray Martín, en especial su disposición a obedecer a la autoridad e imitar el sacrificio de Cristo crucificado a través de la penitencia y la humildad.

He dividido este libro en dos partes, “La vida” (capítulos 1 a 4) y “La trascendencia” (capítulos 5 a 8). La primera parte comienza con dos capítulos que reconstruyen la vida de fray Martín en Lima; el primero empieza con su nacimiento en la ciudad, en un momento en que estaban arraigándose ciertos patrones sociales y políticos fundamentales y en que la mezcla de hombres y mujeres de diferentes orígenes engendraba lenta e inexorablemente el variopinto mundo de las castas. El segundo capítulo nos lleva —junto con Martín— al convento dominico del Rosario, donde sirvió como sanador durante más de 40 años. Este gran monasterio fue el centro de aprendizaje y residencia de sacerdotes que atendían a los cristianos de Lima y a las parroquias indígenas en la sierra. También patrocinó, forjó y promovió devociones a Cristo, la Virgen y otros santos a través de la predicación y las imágenes, así como de comunidades de creyentes —las cofradías— que se reunían en capillas dentro del templo del convento. Lejos de ser un enclave amurallado, aislado del resto de la ciudad, esta institución religiosa hizo importantes contribuciones materiales a la Lima colonial, distribuyendo alimentos a los pobres y asistencia médica a casi todos los habitantes. Aunque su linaje racial y su ilegitimidad pusieron muchos puestos en la orden dominica fuera del alcance de Martín, él fue la cara pública de la sanación caritativa del convento. Su pertenencia a la comunidad de frailes incrementó, sin duda, su reputación como sanador más allá de los muros del monasterio. Estos capítulos exploran también cómo se movía fray Martín entre una red de patrocinadores y amigos, todos ansiosos por ayudarlo a extender la caridad del convento en beneficio de otros. Después de su muerte, estos poderosos amigos verían a Martín como *su* patrono, y trabajarían vigorosamente para impulsarlo a los escalones de la santidad. Es aquí donde conoceremos a la sobrina de fray Martín, Catalina de Porras, cuya historia de movilidad social demuestra cómo era posible superar los límites y prejuicios relacionados con los orígenes africanos.

El capítulo 3 investiga las artes sanadoras profesionales e informales en la Lima colonial, y muestra cómo la falta total de fiabilidad de la medicina formal, a pesar de sus esfuerzos empíricos, reforzó la coexistencia de la curación “científica” y los remedios espirituales, tanto convencionales como ilícitos. No obstante mezclar métodos ortodoxos para la época con remedios caseros bastante creativos, las técnicas de curación a menudo innovadoras de fray Martín no fueron en absoluto inusuales o sospechosas durante ese periodo. Un examen cercano de la historia de las curaciones de

fray Martín revela más bien que sus formas místicas y ascéticas, combinadas con sus vínculos familiares con los esclavos africanos, lo distinguieron como un sanador particularmente efectivo según la opinión pública.

La primera parte del libro concluye con una recreación de la muerte de fray Martín, la bisagra entre su existencia terrenal y su vida después de la muerte y un momento central en el desarrollo de su culto. Aquí observo cómo el significado de una “buena muerte” se transmitió a Lima desde fuentes europeas, e indico las formas en que los limeños experimentaban la muerte en su ciudad. Luego comparo el fallecimiento de fray Martín con el de otros individuos piadosos o presuntamente santos, una comparación que sugiere que Martín, quizás debido a su origen africano, experimentó un preludio particularmente difícil en su tránsito al cielo. Terminó con una discusión acerca de cómo el cadáver de un presunto santo atraviesa la división entre este mundo y el otro, reforzando su estado percibido como una reliquia.

En la segunda parte, “La trascendencia”, vemos cómo una cantidad de hombres y mujeres en Lima —en particular Cipriano de Medina— llevaron a cabo un esfuerzo colectivo para dejar una memoria escrita perdurable de la vida de fray Martín. El capítulo 5 se centra en cómo su leyenda de santidad comenzó a forjarse bastante pronto después de su muerte, y cómo evolucionó desde los primeros interrogatorios de 1658-1666 hasta los testimonios posteriores recabados entre 1678 y 1685. Una vez más, surgen en estos relatos las conexiones entre las experiencias místicas y la capacidad para curar de fray Martín, y sus cualidades étnicas. Los informes de sus dones espirituales, así como el creciente cuerpo de biografías didácticas sobre otros miembros píos de las castas, reflejan los esfuerzos de los criollos por comprender y delimitar las esferas de acción para los africanos y sus descendientes, un segmento significativo de la heterogénea población de la ciudad. A medida que las historias de los dones espirituales de fray Martín se contaban una y otra vez, sus poderes se expandían, pero también se intensificaban en formas particulares. Esto habla de la formación de Lima como un paisaje sacralizado por la vida del barbero del convento, cuyo acceso aparentemente ilimitado al poder divino canalizó ese poder a la ciudad.

El capítulo 6 examina los milagros póstumos atribuidos a la intercesión de fray Martín. Muchos de los primeros beatos del santo eran criollos que buscaban su ayuda en casos de enfermedad y otras emergencias de salud. Esta confianza en un tema específico —el de la salud— era poco común entre los cultos emergentes de santos contemporáneos a fray Martín, cuyos devotos requerían su ayuda para una más amplia variedad de problemas. La estrecha correspondencia entre la vida de fray Martín como

enfermero-barbero y su particular eficacia como taumaturgo (hacedor de milagros) después de la muerte refuerza la noción de que los criollos asociaban el hecho de descender de esclavos africanos con una propensión especial a la curación, incluso más allá de la tumba. El notable poder de fray Martín estaba, así, vinculado de manera estrecha con sus cualidades profesionales y su herencia racial.

Las imágenes de fray Martín fueron una parte intrínseca de su culto, como veremos en el capítulo 7. Como no parece haberse hecho ningún retrato en vida, los artistas se vieron obligados a trabajar a partir de recuerdos y actitudes sobre su apariencia física. Representaron escenas destinadas a conmemorar los episodios más significativos de su existencia, a cristalizar sus virtudes y a invitar a los espectadores devotos a invocar su intercesión. Muchos retratos diferentes de fray Martín circularon en los años y décadas que siguieron a su muerte, pero las imágenes que examino —y las muchas que ilustran este capítulo— demuestran una vez más las dos tendencias principales y complementarias en su culto: la del sanador mulato y la del místico penitente afroperuano.

Finalmente, el capítulo 8 traza momentos significativos en el desarrollo del culto de fray Martín de Porres y nos lleva al siglo XIX y a su beatificación en 1837. La culminación de su causa se produce con su canonización en 1962, una época de profundos cambios para los africanos y sus descendientes en muchos rincones del planeta. En ese entonces, la colonización europea de África llegaba a su fin, y los movimientos de independencia iban tomando forma en todo el continente. En los Estados Unidos, la degradada condición de los afroamericanos que persistía desde la Guerra Civil y las leyes de Jim Crow, alcanzó su punto culminante en el movimiento de derechos civiles, con sus costosas victorias y sus violentas derrotas para ese grupo de afrodescendientes. Durante esos tiempos tan tensos, Martín fue invocado continuamente por aquellos que buscaban justicia social para los negros, un llamado patrocinado y apoyado por el Vaticano. El dotado sanador y hacedor de milagros se convirtió entonces en un símbolo de los oprimidos que luchaban por un mejor lugar en la Iglesia católica y en la sociedad civil. Este repaso de la trayectoria del culto a Martín muestra cómo este personaje atrajo lentamente el interés de otros grupos fuera de Lima, y cómo su culto evolucionó en respuesta a necesidades contemporáneas. A través de su persistente fe y sus numerosos esfuerzos, los creyentes, hagiógrafos, pintores, grabadores y escultores han instalado en el corazón de los peruanos y católicos de todo el mundo un conjunto de imágenes sobre las virtudes y poderes de intercesión de Martín de Porres, que continúa arraigado hasta la actualidad.