

RENÉ MILLAR CARVACHO*

NARRATIVAS HAGIOGRÁFICAS Y REPRESENTACIONES DEMONOLÓGICAS.
EL DEMONIO EN LOS CLAUSTROS DEL PERÚ VIRREINAL. SIGLO XVII**

RESUMEN

En el Perú del siglo XVII, caracterizado por una intensa religiosidad, los hombres y mujeres virtuosos vivieron en una permanente confrontación con el demonio, la que fue entendida como expresión del conflicto que se daba entre el Bien y el Mal desde el comienzo de los tiempos y que no culminaría sino hasta el término de ellos. El demonio, al intentar la perdición de los “santos”, pretendía destruir la obra de Dios, en la medida en que aquellos eran sus elegidos. Pero, por otra parte, el demonio actuaba en estas materias con permiso de Dios, que buscaba de esa manera probar la fortaleza de sus hijos predilectos. En el presente artículo, utilizando los relatos hagiográficos, se analizan esos fenómenos y se describen las estrategias que utilizaba el demonio para hacer caer a los “santos”, se examinan los medios a los que estos recurrían en sus luchas y el significado que tenían esas confrontaciones. Buscamos comprender por qué para la sociedad peruana del siglo XVII, y todavía más para los “santos”, el demonio mantuvo un protagonismo en la cotidianidad a lo largo de toda la centuria, mientras que en Europa su imagen tendía a diluirse.

Palabras clave: demonio, santos, hagiografías, demonología.

ABSTRACT

In seventeenth century Peru, which was characterized by an intense religiosity, virtuous men and women lived in a permanent confrontation with the devil that was understood as an expression of the conflict between Good and Evil that existed from the beginning of time and would last until the end of time. The devil, attempting the perdition of the “saints”, tried to destroy the work of God, because they were his chosen. But, on the other hand, the devil acted in these matters with Gods permission who in this way tried to test the strength of his favored children. Using hagiographic accounts, this article analyzes these phenomena and describes the strategies that the devil used in order to make the “saints” fall. It also examines the means those turned to in their struggles and the meaning that those confrontations had. The article tries to understand why for seventeenth-century

* Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Académico e investigador del Instituto de Historia, P. Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: rmillarc@geo.uc.cl

** Este artículo es producto del proyecto Fondecyt N° 1095201. Agradecemos la colaboración prestada por la Señora Magdalena Urrejola en la recopilación y ordenamiento del material aportado por las fuentes.

Peruvian society, and more so for the “saints”, the devil maintained a prominence in daily life throughout the century, while in Europe its image tended to become diluted.

Key words: devil, saints, hagiographies, demonology.

Fecha de recepción: abril de 2011

Fecha de aceptación: septiembre de 2011

INTRODUCCIÓN

El demonio como figura histórica solo en el último tiempo ha generado una producción historiográfica de cierta significación, en parte como consecuencia del desarrollo de la historia de las mentalidades y la historia cultural. Los estudios sobre las persecuciones a las brujas y sobre las posesiones demoníacas han sido el punto de partida de una aproximación novedosa al fenómeno. A ellas se han agregado con posterioridad estudios específicos referentes al demonio en la historia, que se han centrado de preferencia en la Edad Media y en la Época Moderna. América también ha aportado al tema con los diversos estudios sobre la represión a las idolatrías de los indígenas.

Interesante ha sido el debate en torno a las causas de la “caza de brujas”, que puso de manifiesto el tema de la demonización de las prácticas hechiceras y mágicas. A la brujería y su represión se agregaron las posesiones demoníacas colectivas que afectaron a diversos conventos de monjas de la Europa católica y la demonización de los contrarios en las luchas generadas por la Reforma protestante. Todos esos fenómenos contribuyeron a que el demonio adquiriera un protagonismo en la vida cotidiana como nunca antes. La necesidad de comprender esas manifestaciones de la mentalidad religiosa ha contribuido no solo a generar un área de estudios historiográficos, sino que también ha favorecido el desarrollo cualitativo de la disciplina.

Lo anterior, que es válido para la Europa Moderna, también ha tenido su expresión en el americanismo, donde los estudios sobre la idolatría de los indios han permitido una renovación importante de la historiografía y de la etnohistoria. Con todo, como se puede desprender de lo anterior, el fenómeno del demonio en América ha sido estudiado en función de los indios y de manera específica en el proceso de demonización de sus cultos. El demonio en la sociedad hispanocriolla ha merecido menos atención, aunque hay algunos aportes valiosos que en parte se refieren a ella, como los realizados, sobre todo, por Fernando Cervantes¹. A nosotros nos interesa estudiar de manera

¹ También puede mencionarse el magnífico libro de Laura de Mello e Souza, *El diablo en la tierra de Santa Cruz. Hechicería y religiosidad popular en el Brasil colonial*, Madrid, Alianza editorial, 1993; la obra de Andrew Redden, *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750*, London, Pickering&Chatto, 2008; y los trabajos de Fermín del Pino, entre los que se destaca el libro que coordinó, titulado *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, y su colaboración en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

específica la figura del demonio en la sociedad hispanocriolla del virreinato peruano en el siglo XVII. Pero no en el conjunto de la sociedad, sino en un pequeño sector de ella, el de los hombres y mujeres que vivieron y murieron con fama de santidad. ¿Por qué en el Perú virreinal, solo el siglo XVII y en ese pequeño grupo de la sociedad? La respuesta a esa interrogante pasa porque en ese ámbito geográfico y en dicho siglo se generó un ambiente de intensa religiosidad, que estimuló, como en ninguna otra parte de América, la práctica de una vida virtuosa, tanto entre el clero como en los laicos. Los hombres virtuosos en general, a los que denominaremos “santos” aunque no lo hayan sido oficialmente, tuvieron intensas y conflictivas relaciones con el demonio, y en sus biografías esas situaciones quedaron reflejadas. Por lo tanto, las “vidas” o hagiografías de esos hombres y mujeres del virreinato nos entregan una valiosa información sobre el demonio, como ninguna otra fuente de la época.

¿Pero qué nos interesa saber cuando hablamos del demonio? En primer lugar, más que una concepción teológica, que por cierto debe considerarse, lo que más nos preocupa es la manera en que se daba la relación de los “santos” con el demonio, cómo estos visualizaban su figura, cuál era el papel que el demonio desempeñaba en relación con ellos y con ámbitos que iban más allá de la persona. Por cierto, trataremos de ver la vinculación de esas concepciones, ideas y creencias con los postulados de la teología y demonología y con la antigua tradición sobre el demonio que se fue estructurado en el catolicismo romano desde los primeros tiempos del cristianismo. Estimamos que la concepción del demonio que tienen los “santos” virreinales reproduce la que han precisado los teólogos católicos, sobre todo desde la Baja Edad Media, y que los elementos que aporta el medio americano son marginales. En todo caso, lo que sí es un tanto especial es la fuerza que mantienen esas concepciones en este medio, al punto de que el demonio conserva un protagonismo a lo largo de todo el siglo XVII, cosa que en Europa no se da. Allí, la situación tiende a variar desde mediados del siglo en adelante. La fuerza del demonio en el ámbito virreinal peruano estaría asociada al sentido providencialista que se le da a la vida cotidiana, al compromiso de los hagiógrafos con sus protagonistas, a los que tratan de santificar mostrando sus triunfos frente al demonio, y a la extirpación de las idolatrías, expresión del combate a los demonios.

Como se comprenderá, las fuentes fundamentales para este trabajo son las hagiografías que en el siglo XVII se escribieron sobre los “santos” peruanos, la mayoría publicadas, aunque también hemos tenido acceso a algunas inéditas, existentes sobre todo en archivos de Lima. Además, hemos recurrido a las crónicas conventuales de época, porque todas tienen la característica de incluir “vidas” de los hombres y mujeres virtuosos de las respectivas órdenes, porque así enaltecían la labor realizada. En la medida en que autores y protagonistas vivieron en el siglo XVII, con algunas excepciones, la documentación que generaron refleja sin distorsiones la mentalidad religiosa no solo de ellos sino también de ese tiempo. La muestra que utilizamos alcanza a alrededor de 50 sujetos, la mayoría hombres, lo que se debe a que la disponibilidad de hagiografías de mujeres es menor. De ese conjunto la mayoría son religiosos o monjas, aunque también se incluyen algunos seglares cuyas vidas tuvieron gran significación espiritual en su tiempo, como fue el caso, entre otros, de Rosa de Santa María, de Mariana de Jesús y de Nicolás de Ayllón.

EL AUGE DEL DEMONIO

La imagen y función del demonio cristiano, en el aspecto conceptual y doctrinario, había sido en gran medida definida por los padres de la Iglesia. A partir de los textos sagrados, los santos padres perfilan al diablo (palabra de origen griego que significa calumniador) como la encarnación del mal y el enemigo de Cristo, con quien mantienen una batalla hasta el final de los tiempos. Durante la Alta Edad Media el demonio no se muestra muy activo. La preocupación por él se circunscribe al ámbito de los monasterios y fuera de sus muros se le veía en ciertos casos como un ser atemorizante y en otros, por el contrario, se dudaba de sus poderes, tanto así que las creencias folclóricas a veces tendieron a presentarlo con caracteres ridículos y en actitudes irreverentes².

Pero desde la Baja Edad Media diversos factores le darán al demonio una presencia cada vez más activa en el mundo. Uno de ellos fue atribuirle una condición corpórea (para Santo Tomás tenía un carácter espiritual³), que facilitaba y estimulaba las representaciones iconográficas, con todo lo que eso implicó para la difusión de su imagen. La materialidad de los demonios los acercaba a los hombres, con los cuales podían entrar en relación bajo formas diversas, antropomórficas, bestiales o híbridas⁴. La cercanía entre el demonio y los hombres también se vio favorecida por la postura de los franciscanos, quienes consideraban que tenían muchos puntos en común, como la razón del pecado, que sería el amor a sí mismo⁵. Otro punto significativo tiene que ver con la configuración de unas pautas de conducta a partir de los diez mandamientos y con la nueva significación dada al concepto de herejía. Esta ya no será solo una opinión, sino que también se considerará como tal a determinados actos, los denominados “hechos heréticos”. A su vez, las transgresiones al decálogo adquirirán mayor gravedad, especialmente las que se referían al amor a Dios, que pasaron a constituirse en los delitos más relevantes. En esa condición cayeron las idolatrías y la brujería⁶. En ambos casos el demonio es protagonista. En uno porque en vez de amor a Dios se le rinde culto a su enemigo; en el otro porque unas prácticas supersticiosas pasan a ser consideradas como expresiones de un culto al demonio⁷.

Con todo, será entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII cuando el demonio adquiera una presencia activa en la sociedad, al extremo de ser denominado ese período como el siglo del diablo⁸: la caza de brujas y las posesiones

² Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, 68 y 82-84; Piero Camporesi, *El país del hambre*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 25 y ss.

³ Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el mal*, Pamplona, Eunsa, 1997, q. 16, art. 1.

⁴ Robert Muchembled, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, Buenos Aires, FCE, 2003, 42.

⁵ Alain Boureau, *Satan Herétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, 149-152.

⁶ *Ibid.*, 41-42. Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996, 38.

⁷ El Papa Juan XXII, en la Bula *Super illius specula* de 1326, califica de heréticas las invocaciones al demonio y las prácticas mágicas.

⁸ Paolo Lombardi, *Il secolo del diavolo. Esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

demoníacas colectivas en conventos de monjas fueron algunas de sus expresiones más significativas. Factores de diversa naturaleza influyeron en que se diera esa situación y sin duda uno de los más importantes fue la Reforma, que en parte fue vista como obra del demonio y llevó a la satanización de los enemigos religiosos. Además, como parte de aquel proceso, en Trento se fortaleció el sacramento de la penitencia, que entre otras cosas estimuló la confesión frecuente, enfatizando la gravedad del pecado y destacando las implicancias que entrañaba vivir en ese estado, que podía llevar al pecador a ver sometida su alma al demonio, quedando bajo su dependencia y expuesto a sufrir las penas eternas del Infierno⁹. Por otra parte, el nominalismo, con la separación entre fe y razón, contribuyó a darle gran autonomía al ámbito de lo sobrenatural, con lo cual todo aquello perteneciente al mundo de lo maravilloso, de lo extraordinario, era menos cuestionado y la realidad de esos fenómenos se asumía con facilidad¹⁰. A lo anterior debe agregarse la propagación más allá de la vida conventual de la espiritualidad mística, que desestimaba el conocimiento de Dios a través de la escolástica y buscaba un acercamiento a él a través del amor, para lo cual la parte espiritual debía ser capaz de liberarse del cuerpo y del pecado¹¹. La búsqueda de la unión del alma con Dios mediante la contemplación generó un auge de las visiones espirituales, en las que el demonio intentará participar buscando engañar al visionario.

Pero desde mediados del siglo XVII se inicia un proceso de depreciación de la figura del demonio, que en parte es consecuencia del cuestionamiento, en círculos eclesiásticos y civiles, de la realidad de las brujas¹². Además, a raíz de las posesas de Loudon, donde hubo muchos componentes políticos, se generó un escepticismo respecto a estos casos. Las posesiones colectivas tienden a desaparecer¹³ y también se aprecia una disminución de las obras demonológicas, a la vez que las corrientes racionalistas tienen cada vez más fuerza, cuestionando las expresiones consideradas supersticiosas¹⁴.

⁹ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, cap. III; Muchembled, *op. cit.*, 143-144.

¹⁰ Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, 43-45. También Fernando Cervantes, "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas del mundo colonial americano*, México, Universidad Iberoamericana y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, 143-144.

¹¹ André Vauchez, *La espiritualidad del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2001, 131. Burton Russell, *Lucifer...*, *op. cit.*, 322-323. Enrico Castelli, en *De lo demoníaco en el arte. Su significación filológica*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1963, 45 y ss., analiza la influencia de la mística en la pintura de lo demoníaco en el arte flamenco.

¹² Keith Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth-and seventeenth-century England*, London, Penguin Books, 1980, 681 y ss.

¹³ Lombardi, *op. cit.*, 152 y ss. En la segunda mitad del siglo XVII las posesiones colectivas disminuyen sustancialmente y desde la de Louviers, en 1642, el modelo exorcístico mostraba signos de esclerosis.

¹⁴ Muchembled, *op. cit.*, 178-188.

EL DEMONIO Y LOS INDIOS

Con el descubrimiento y conquista de América el concepto y la imagen del demonio europeo se difundió en estos territorios con una fuerza notable, al punto de alcanzar en los siglos XVI y XVII una presencia y protagonismo tanto o más intenso que en el centro de la cristiandad¹⁵. En buena medida, dicha situación está asociada al proceso de evangelización de los indios que lleva adelante la Corona hispana. Las políticas que se siguieron al respecto han sido ampliamente estudiadas por la historiografía americanista, por lo que nosotros solo nos referiremos de manera sintética a la relación que ellas tuvieron con la idea del demonio católico, para, de ese modo, dar un panorama general de su presencia en el Nuevo Mundo¹⁶.

El compromiso cristianizador de los nuevos territorios que asumió la Corona condicionó un aspecto muy importante de las relaciones que se dieron con el mundo indígena. Desde la etapa inicial de la ocupación, el tema de la predicación de la fe católica a los indios estuvo presente en las autoridades civiles y eclesiásticas, inquietud que llevó, sobre todo a los religiosos, a observar y analizar las creencias que tenían respecto al ámbito de lo sobrenatural. Esas prácticas, como era lógico, las enjuiciaron a partir de sus propias creencias y experiencias, aplicándoles los conceptos que podían tener alguna similitud con los que manejaban, aunque el sentido de tales creencias o acciones distaran de ser equivalentes¹⁷. Condenaron sus fiestas, ritos e imágenes y ante el escenario que se les presentaba, de habitantes que desconocían la fe católica, aplicaron los criterios que la Iglesia había utilizado en la Antigüedad al proceder a la evangelización de los pueblos del Imperio. Aquellos que no eran cristianos fueron calificados de paganos, sus cultos se consideraron idolátricos y sus dioses pasaron a ser demonios o representaciones de él¹⁸.

Frente a la evangelización surgirán planteamientos y estrategias diferentes. Las Casas considera la idolatría de los indios desde la perspectiva de la religión natural. Él estimaba que los demonios eran los receptores de los cultos falsos que los indios rendían a los ídolos, pero que estas creencias erróneas eran propias de los hombres

¹⁵ Laura de Mello e Souza, *op. cit.*, muestra como hubo una asociación en el imaginario europeo de lo fantástico, de lo maravilloso e incluso lo demoníaco con América.

¹⁶ Entre las numerosas obras escritas sobre las creencias de los indios y el demonio, merecen destacarse los trabajos de Fernando Cervantes, especialmente *El Diablo en el Nuevo Mundo*, que se centra de manera especial en Nueva España. También, sobre la misma zona el clásico de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1995; de Carmen Bernard y Serge Gruzinki, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992; y para Perú, los distintos libros de Pierre Duviols, sobre todo, *La lutte contre les religions autochtones Dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660*, Paris, Institut Français d'Études Andines, 1972. Nicolás Griffiths, *La cruz y la serpiente*, Lima, PUCP, 1993. Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, Lima, Instituto Riva Agüero e IFEA, 2003.

¹⁷ Bernard y Gruzinki, *op. cit.*, 17 y ss.

¹⁸ Hernán Cortés, *Cartas y relaciones al emperador Carlos V.*, Colegidas e ilustradas por Pascual Gayangos, París, Impr. Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Ca., 1886, 26, 418 y 540. En una carta de 1535 decía: "que en estas partes donde Nuestro Señor de tan largos tiempos ha sido ofendido, ansi de idolatrías y sacrilegios y pecados abominables que cometían, e feos e dignos de no ser nombrados, y donde el demonio tanto derecho y posesión tenía".

a los que el ejercicio de su razón llevaba por el camino equivocado de adorar cosas que se les presentaban con apariencias de verdad¹⁹, por lo que era ilegítimo hacerles la guerra, es decir, usar la violencia para imponer la nueva fe, amparándose en las idolatrías y sacrificios que practicaban. Estas ideas, que en parte lograron proyectarse en ciertos grupos colonizadores, pronto van a ser superadas por los acontecimientos derivados del propio proceso evangelizador. Siempre prevaleció la idea de que las idolatrías eran manifestaciones satánicas y debían ser cortadas de raíz, como se planteó en México²⁰.

La actitud hacia los cultos indígenas se fue radicalizando. La idolatría pasaba a transformarse en un religión paralela a la católica, que tenía al demonio como centro y que en sus formas buscaba asemejarse a la verdadera. De ese modo, las prácticas que guardaban cierta similitud con los sacramentos católicos eran consideradas “excrementos”, según expresión utilizada por Andrés del Olmo y Jerónimo de Mendieta, siguiendo a demonólogos europeos²¹. De hecho, al describir las idolatrías también se refieren al demonio como imitador de Dios²². A esas alturas, la interpretación que vinculaba creencias y prácticas religiosas indígenas con idolatría, al tiempo que esta era considerada como culto al demonio que se expresaba bajo formas que buscaban imitar a la religión católica, gozaba de amplia aceptación en los sectores más influyentes de la sociedad hispanoindiana²³.

Esta visión de las creencias indígenas como una mimesis demoníaca de la religión católica encuentra su formulación más acabada en el jesuita José de Acosta²⁴. Para él, la idolatría, “esa peste... el mayor de todos los males”²⁵, es causada por la envidia del demonio hacia Dios, a quien ha tratado de asemejarse, procurando siempre ser adorado por los hombres, como aconteció con los pueblos antiguos y ahora con los indios²⁶. Luego de describir los diversos géneros de idolatrías, se refiere en

¹⁹ Bernard y Gruzinki, *op. cit.*, 41. Fernando Cervantes tiene un planteamiento diferente en este punto, pues sostiene que para Las Casas la idolatría no era una invención diabólica sino un fenómeno natural, producto de un error de la razón. Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, 54-55.

²⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1995, 411.

²¹ Fr. Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizamientos y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), Logroño, Estudios Riojanos, 1994, cap. III, hace mención a los excrementos como opuestos a los sacramentos. En el fondo presenta al demonio como gestor de una Iglesia opuesta a la católica.

²² Luis Martínez Ferrer, “Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión mesoamericana prehispánica”, en Santiago Sanz Sánchez y Giulio Maspero (a cura di), *La natura della religione in contesto teológico*, Roma, EDUSC, 2008, 183-205.

²³ Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, Madrid, Historia 16, 1985, cap. XIX.

²⁴ Una aproximación general a las ideas de José de Acosta en relación con el demonio, además de Fernando Cervantes, en Sebastián Sánchez, “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta”, *Revista Complutense de Historia de América* 28, Madrid, 2002. Para un análisis crítico a la interpretación de Cervantes, véase Fermín del Pino, “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en Del Pino (coord.), *op. cit.*

²⁵ José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, II:247.

²⁶ Esta demonización de los cultos indígenas que realiza Acosta, Fernando Cervantes la explica como parte de una contradicción de dicho eclesiástico, que en este aspecto habría dejado de lado la influencia tomista, para inclinarse por el nominalismo y su separación entre lo sobrenatural y la gracia. Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, 48-53.

detalle a los ritos, prácticas e instituciones que formaban parte de los cultos idolátricos y que buscaban asemejarse a la religión católica²⁷. Justifica la lata exposición diciendo que el conocimiento de esos errores por parte de los cristianos les permitirá “ver si clara o disimuladamente las usan también agora los indios”²⁸. Dada la importancia asignada a la idolatría era imperioso tratar de exterminarla, ¿pero cómo hacerlo? Él se manifestó en contra del uso de la violencia, pues a su juicio “arrancando los ídolos de manos de los indios contra su voluntad, se los clavan aún más en el alma”. Sin embargo, veía factible usar métodos de ese tipo con los indios cristianizados²⁹.

En esos planteamientos se encuentran las bases de lo que será la política de extirpación de las idolatrías que se pondrá en práctica en algunas zonas de la diócesis de Lima, en el siglo XVII³⁰. Acosta y los jesuitas estarán entre los protagonistas de esas incidencias, por el papel que les cupo en el segundo concilio limense, por el apoyo al arzobispo Lobo Guerrero y al extirpador Francisco de Ávila y por la colaboración prestada a las visitas de idolatría en calidad de evangelizadores, actuando paralelamente a la labor sancionadora de los visitadores. El convencimiento que tuvieron las autoridades eclesiásticas y civiles de que cientos de indígenas, bautizados y en principio cristianos, seguían practicando de manera disimulada sus antiguos cultos idolátricos, los impulsó a crear toda una nueva institucionalidad, que tendría por fin reprimir esas expresiones, que eran visualizadas como manifestaciones heréticas³¹. Esta gran cruzada contra la labor del demonio al interior de los pueblos de indios se inserta en ese conflicto mucho más amplio de dimensión universal y permanente que se daba entre el diablo y Dios³². La evangelización trató de introducir en los indios el concepto de demonio cristiano: engañoso, repulsivo, atemorizante y sancionador, para lo cual utilizó con profusión las imágenes. A través de ellas también se trató de mostrar esa lucha permanente de los demonios para ganarse a los hombres y así ofender a Dios. Muy expresivas fueron en ese sentido las representaciones pintadas en los templos con escenas de los Novísimos, en donde de manera muy colorida se mostraban los premios y castigos que recibían los hombres de acuerdo a la participación que les hubiera cabido en esa confrontación³³.

²⁷ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 16, 1987, libro V.

²⁸ *Ibid.*, parte V, cap. XXXI.

²⁹ De Acosta, *De procuranda, op. cit.*, II:260-261, 273.

³⁰ Pedro de Villagómez, *Carta pastoral de exortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*, Lima, 1649, f. 2-5. En ese documento se señala que los indios adoraban al demonio desde mucho antes de la llegada de los españoles, viviendo en el paganismo. Una vez introducidos a la fe cristiana y muertos los primeros evangelizadores, la astucia del demonio y sus ministros sembraron la cizaña de la idolatría, lo que llevó al arzobispo Lobo Guerrero a poner remedio enviando visitadores generales.

³¹ Sobre la extirpación de las idolatrías en Perú existen numerosas obras, algunas de gran significación como la clásica de Duviols, *La lutte contre les religions... op. cit.*, o la de Nicolás Griffiths, *La cruz y la serpiente*, Lima, PUCP, 1993. A ellos se pueden agregar los trabajos de Enrique Urbano, Luis Millones y Kenneth Mills, entre otros.

³² Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios: Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 30:3, Lima, 2001, 465.

³³ Jean-Paul Duviols, “Visions infernales dans l’iconographie européenne relative à l’Amérique”, en Jean Paul Duviols et Annie Molinié-Bertrand (dirs.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique*

LOS “SANTOS” Y EL DEMONIO

La relación de los santos con el demonio va a estar prefigurada de manera particular en dos textos de las Sagradas Escrituras. Uno corresponde al libro de Daniel y el otro al de Job. En el primero se representa la relación entre los santos y el demonio como una guerra permanente, que se definirá de manera favorable a aquellos solo al final de los tiempos; en el segundo está presente la idea de que el santo, con el permiso de Dios, estará siendo sometido a diversas pruebas que deben dejar en evidencia sus virtudes para perseverar en el amor a la divinidad.

En los padres de la Iglesia se reafirma la idea de la conflagración universal. A partir de su caída y sobre todo desde el pecado original, los demonios buscaron la destrucción de la obra de Dios e hicieron de la tierra el campo de su acción, orientada a llevar a los hombres hacia su perdición. En ese enfrentamiento, los santos tenían un papel muy determinante, porque eran los héroes encargados de resistir los embates del demonio, de vencerlo, con la ayuda de Dios, y de servir de ejemplo a los demás hombres³⁴.

En América, la extirpación de las idolatrías es un indicador del protagonismo alcanzado por el diablo en el virreinato peruano. El demonio cristiano había llegado a ser un personaje de la cotidianeidad virreinal presente en la mentalidad individual de las personas de todos los sectores sociales, aunque es en el clero donde podemos apreciar su presencia y acción de manera más evidente. Las fuentes para llegar a los grupos laicos son escasas y cuando existen son poco explícitas, salvo excepciones³⁵. En el caso del clero también hay que distinguir entre el secular y el regular, siendo este último el que ofrece la mayor información; primero, porque era el más numeroso en esa época; segundo, por el tipo de vida que practicaban; y, tercero, por la documentación que generaban. La vida conventual de por sí contribuía a que el diablo ocupara un espacio importante en la mentalidad de los frailes y monjas. En ese sentido, el tema de la culpa, del pecado, como referencia constante de la meditación religiosa, llevaba hacia el demonio en cuanto inductor de aquel³⁶. La batalla cósmica con las fuerzas del mal se daba al interior de cada individuo y con más fuerza en los religiosos y religiosas que buscaban la perfección. Aquellos que no tenían una vocación especial, cuyo número en esos años era importante, también se veían afectados por el ambiente que se vivía al interior de los claustros, en los que el demonio formaba parte de la cotidianeidad, como responsable no solo de los males morales (los pecados), sino también de los físicos y en general de los problemas y dificultades que se experimentaban en tales recintos. Las lecturas ejemplares que se efectuaban en los

et hispano-américain. Actes du colloque international de Paris, 1994, París, PUF, 1996. También, Javier Portus, “Infiernos pintados: iconografía infernal en la Edad Moderna hispánica”, en Tausiet y Amelang (eds.), *op. cit.*

³⁴ José Luis Sánchez Lora, “Demonios y santos: el combate singular”, en Tausiet y Amelang (eds.), *op. cit.*, 163-164.

³⁵ En las fuentes inquisitoriales, en los procesos de hechicería, es posible encontrar información sobre laicos y demonios, pero las relaciones de causa no son muy explícitas.

³⁶ Norma Durán, *Retórica de la santidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, 219-222.

refectorios, los rezos nocturnos de las horas canónicas en los coros y la circulación también nocturna por los oscuros claustros contribuían a favorecer la presencia del demonio. Las crónicas conventuales y las “vidas” de religiosos ejemplares recogían aquellas experiencias.

En el caso de los hombres santos, la acción del maligno era, y por las razones ya apuntadas, especialmente perturbadora. Ese protagonismo demoníaco en parte está directamente asociado a la fuerte presencia que tiene en esa época el ámbito de lo sobrenatural. El milagro se constituyó en un hecho frecuente en la vida diaria y el experimentar visiones o la ocurrencia de sucesos extraordinarios pasó a formar parte de lo posible, y si bien se valoraba como raro, tampoco se lo rechazaba como inverosímil, sino que, por el contrario, había una predisposición a aceptar su realidad. La espiritualidad vivida de manera individual contribuyó todavía más a ese desarrollo de lo sobrenatural. Las autoridades eclesiásticas vieron con preocupación esas manifestaciones, porque podían llevar a posiciones religiosas erróneas y porque los medios de control de ellas no resultaban fáciles³⁷. A raíz de la Reforma protestante y de la aparición de los alumbrados, la Inquisición española trató de reprimir a los visionarios y visionarias³⁸. No obstante, la religiosidad de tipo místico alcanzó un intenso desarrollo, pasando a América, en donde se transformó en un ideal de numerosos laicos y más todavía para los religiosos y religiosas³⁹. Rápidamente se asociaron las experiencias místicas, es decir lo milagroso que había tras ellas, con señales de santidad. El demonio formará parte de esas experiencias, tratando de obstaculizar la trayectoria del santo.

Será entre los religiosos y religiosas y en los conventos en donde por lo general se darán esas situaciones, cuyo conocimiento ha llegado hasta nosotros particularmente merced a las crónicas conventuales, las hagiografías y las autobiografías. En la medida en que los enfrentamientos con el demonio se transformaron en una verdadera prueba de santidad, los relatos de tales hechos pasaron a ser un capítulo frecuente de las hagiografías. Estas buscaban enaltecer a la persona del biografiado, mostrando la vida virtuosa que llevó y los dones que había recibido del Señor. También pretendían que el escrito contribuyera a una posible postulación a la santidad del sujeto y además que su vida sirviera de modelo a los fieles⁴⁰.

³⁷ *Concilio de Trento. Ordenanzas, constituciones, actas, y decretos*. Biblioteca Electrónica Cristiana, www.multimedios.org/docs/d000436/p000001.htm. Capítulo sobre invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes.

³⁸ William A. Christian, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, NEREA, 1990, cap. 3; José Luis González Novalín, “La Inquisición española”, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1980, cap. IV y V.

³⁹ Gruzinki sostiene que la Iglesia oficialmente fomentó lo milagroso. Serge Gruzinki, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 112-113; y *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, cap. V. Tal postura es discutible, dada la preocupación que las autoridades manifestaron frente a las visiones y visionarias, y la represión efectiva realizada por la Inquisición. Véase Christian, *op. cit.*, 200.

⁴⁰ René Millar Carvacho, “Contrapuntos hagiográficos sobre el Venerable Fr. Pedro de Urraca (Ja-draque 1583- Lima 1657)”, *Teología y Vida* XLIX:4, Santiago, 2008.

LA FORMA EN QUE EL DEMONIO SE PRESENTA Y EXPRESA

El demonio se presenta a los hombres y mujeres virtuosos del virreinato de variadas formas, predominando las de carácter antropomórficas y atemorizantes. Siempre se trata de un demonio que aterroriza o que pretende causar temor, por lo que en ese sentido responde con claridad al modelo típico de la Edad Moderna. Como señala Augustín Redondo, la Iglesia postridentina utiliza la figura del demonio en sus prédicas condenatorias del luteranismo y en la catequesis relacionada con el sacramento de la confesión⁴¹, y la imagen que presenta tiende a ser cada vez más terrorífica. De hecho un autor habla de una verdadera “pastoral del miedo” que se puso en práctica durante los siglos XVI y XVII⁴². En ninguno de los casos revisados encontramos alusión a un demonio ridículo o ingenuo, fácil de ser engañado por el hombre, como el que es posible encontrar en la Alta Edad Media⁴³.

A la hora de destacar las particularidades de este demonio con forma humana que acosa a los “santos” peruanos, aparece de manera recurrente, sobre todo entre los religiosos, la figura de un hombre de piel negra, aunque a veces se habla de un mulato⁴⁴. Y siempre que se hace referencia directa al carácter oscuro de su piel, se agregan expresiones que le dan un carácter aterrador a la figura. Por ejemplo, al futuro mercenario Pedro de Urraca, en el trayecto hacia Quito se le apareció “un demonio en figura de negro, que echaba fuego por los ojos”⁴⁵, y al padre jesuita Francisco del Castillo, cuando tenía 8 o 9 años, se le apareció “un feroz y espantoso demonio, con un cuerpo muy encendido, amulatado...mordiéndose, despedazándose y ensangrentado con los colmillos el hombro”⁴⁶. La representación del demonio como ser humano de color negro ya estaba presente en el cristianismo primitivo y aparece en la hagiografía de San Atanasio sobre San Antonio Abad, pero en ese caso con la negritud no se buscaba atemorizar, sino asignarle un carácter simbólico. El demonio fue representado por un mancebo negro que acosaba al eremita con el espíritu de la fornicación, y

⁴¹ Augustín Redondo, “Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos*”, en *Enfers et damnations...*, *op. cit.*, 133.

⁴² Pierre Civil, “Figurer l’enfer. Images et textes dans l’Espagne de la Contre-Réforme”, en *Enfers et damnations...*, *op. cit.*, 396.

⁴³ Muchembled, *op. cit.*, 24 y 25.

⁴⁴ Rafael Sánchez Concha, *Santos y Santidad en el Perú Virreinal. Vida y Espiritualidad*, Lima, Vida y Espiritualidad, 2003, 272.

⁴⁵ Fr. Francisco Messía, *Breve epítome de la prodigiosa vida, muerte y raras maravillas del penitente y Siervo de Dios el Ve. Pe. F. Pedro Urraca de la Santísima Trinidad*, Inédito, BNE, Sección Manuscritos de América.

⁴⁶ Francisco del Castillo, *Un místico del siglo XVII. Autobiografía del venerable padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1960, 4. Al confesor de Mariana de Jesús, padre Juan Camacho, se le apareció “en forma de un abominable negro”: véase Jacinto Morán de Butrón, *Vida de Santa Mariana*, [1697], Quito, Imprenta Municipal, 1955. Una sola mujer, la monja Ana Núñez de Santa Clara en Trujillo, sindicada de posesa, hace referencia a demonios negros. Menciona a un negrito, que ni siquiera caminaba, y a “un desmesurado y horrible mulato, tan abominable que le causó horribilísimo horror y espanto”: véase Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), sección Inquisición, leg. 1648/6, n° 2, fs. 112-115.

el color de la piel reflejaba la perversidad del alma⁴⁷, por lo que el negro se utilizaba como expresión del mal, opuesto al blanco, que era el bien. Aunque la cuestión no es clara, se supone que el color negro también estuvo en el mundo pagano como representación de la oscuridad y los muertos⁴⁸. La figura del negro que aterroriza, como imagen del demonio, se desarrolla a partir de la Baja Edad Media, en que ese color se transforma en el color del diablo por antonomasia, aunque también los tonos oscuros en general serán asociados al entorno demoníaco⁴⁹. Ya en la Época Moderna debe tenerse presente que la propia Teresa de Ávila experimenta el acoso de “un negrillo abominable”, según relata en su *Vida*, obra muy leída por los místicos peruanos⁵⁰.

En esas representaciones del demonio que describen los siervos de Dios del vi-reinado, hay un elemento que muestra la influencia del medio americano. Es el color amulatado que le asignaban algunos religiosos y religiosas, que también asociaban a una imagen atemorizante. El mulato era un tipo humano propio del mundo americano y su presencia social resultaba cada vez más significativa. Por el tono oscuro de su piel, al igual que en el caso del hombre de color negro, en América se le asoció al esclavo y a situaciones de violencia, vinculadas muchas veces a su condición, como las rebeliones y delitos varios. Esto llevó a que frente a ellos existieran prejuicios, desconfianzas e incluso temores, presentes en el inconsciente colectivo y que podían aflorar en situaciones especiales, como podían ser las visiones de carácter sobrenatural o los escenarios de tensión social que se expresaban con manifestaciones atribuidas a lo sobrenatural⁵¹. Por lo tanto, a la asociación que tradicionalmente el catolicismo hacía entre lo negro y el demonio, se agregó en América el miedo que despertaba la figura del esclavo negro o mulato.

En la visión antropomórfica, el demonio también a veces se presentaba en forma de mujer, que de manera insinuante tentaba a los siervos de Dios con proposiciones deshonestas. Según su hagiógrafo, el lego franciscano hispanochileno Fr. Pedro de Bardeci habría experimentado ese tipo acoso demoníaco, que logró superar invocando a la Virgen⁵². Algo parecido le ocurre al dominico Fr. Antonio de la Parra, a quien

⁴⁷ Saint Athanase, *Vie de Saint Antoine*, France, Imprimerie d'Émile Protat, 1874, 14. También disponible como San Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii. Vida de San Antonio Abad*, “Primeros combates con los demonios”, en www.mercaba.org/Tesoro/vita_antonii-1.htm.

⁴⁸ Jeffrey Burton Russell, *El Diablo: percepciones del mal, de la antigüedad al Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995, 253-254.

⁴⁹ Michel Pastoureau, *Black. The History of a Color*, Princeton, Princeton University Press, 2009, 50-52.

⁵⁰ Teresa de Jesús, “Vida”, cap. 31, n° 3, en *Obras Completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1977. También, Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal editor, 1978, 61.

⁵¹ Al respecto véase René Millar Carvacho, “Tensiones y conflictos en torno a las monjas posesas de Trujillo-Perú 1674-1681”, en *Devozioni, pratiche e immaginario religioso tra 1400 e 1850. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, Roma, Viella, 2011, 231 y ss.

⁵² Buenaventura Zárate, *Vida y milagros del Venerable Siervo de Dios Fr. Pedro Bardeci*, Santiago, Imprenta Nacional, 1862, 13. El hagiógrafo recoge el testimonio del testigo de proceso de beatificación, Fr. Juan de Toro. Véase Jesús José de la Cámara, *Vida ejemplar y maravillosa del Venerable Fr. Pedro de Bardeci*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1973, 299-300.

el demonio se le presenta bajo la forma de una hermosa india⁵³. Pero también en varios textos se indica que el biografiado gozó del divino don de no ser tentado respecto a la virtud de la castidad, como refiere Felipe Colombo respecto del mercedario Fr. Gonzalo Díaz de Amarante⁵⁴. Más frecuentes son las referencias a las tentaciones de la carne que experimentan algunos de estos siervos de Dios, pero no se hace mención a que el agente fuese el demonio en forma de mujer⁵⁵. Este tipo de tentación, por lo demás, tenía una muy larga tradición en el imaginario católico y ya figura de manera muy destacada en la *Vida de San Antonio Abad*⁵⁶. En las tentaciones libidinosas que afectaban a las mujeres, el demonio tomaba la forma de un joven galán, como se le aparece a las beatas Rosa de Santa María y Mariana de Jesús⁵⁷.

Por otra parte, en las hagiografías figuran numerosas referencias a un acoso demoníaco en que no se especifica la forma en que se presenta, pero por el contexto queda la impresión de que ha sido bajo una forma humana. Esto se puede inferir a partir de los diálogos que se generan entre el “santo” y el demonio. Las hagiografías las presentan como conversaciones entre dos personas y mayormente como discusiones, en tono generalmente violento. Esa forma de presentar la situación no deja de plantear ciertas interrogantes. ¿Los demonios tenían la capacidad para comunicarse oralmente con los mortales? En principio, y de acuerdo con los teólogos medievales y modernos, los ángeles carecían de idioma porque no tenían memoria⁵⁸. Para los ángeles buenos esto no tendría mayores implicancias, pues eran mensajeros de Dios y transmitían lo que Él deseaba, pero respecto de los demonios el asunto era más complejo, pues debían comunicarse a través de un tercero, como las brujas, o llegar a la mente del sujeto y hablarle a través de silogismos. Los melancólicos eran especialmente proclives a que su mente fuera poseída por el demonio y los místicos, pues, propensos a la melancolía, en sus períodos de tristeza enfrentaban el asedio del diablo⁵⁹. Los santos tenían la capacidad de recepcionar parte del lenguaje del demonio⁶⁰ y el diálogo se producía en la mente del sujeto. Martín de Porres tenía discusiones ásperas con el demonio, y según narró un testigo directo, en una oportunidad le oyó en su celda dirigiéndose a alguien en tono violento, sin haber allí otra persona, por lo que parecía que hablara solo⁶¹. El discurso del demonio apuntaba a distraer al siervo

⁵³ Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú del orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681-1682, II:115.

⁵⁴ Fr. Felipe Colombo, *Vida del Siervo de Dios V.P. Fr. Gonzalo Díaz de Amarante*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1678, 314-315.

⁵⁵ Al respecto Del Castillo, *op. cit.*, 126. También, Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, II:595, hagiografía de Fr. Vicente Bernedo.

⁵⁶ Saint Athanase, *op. cit.*, 13.

⁵⁷ Leonardo Hansen, *Santa Rosa de Lima*, Vitoria, Vergara, 1929, 202; y Morán de Butrón, *op. cit.*, 388. A religiosas españolas de la Época Moderna también se les aparece el demonio bajo la figura de un galán. Véase Caro Baroja, *op. cit.*, 64.

⁵⁸ Armando Maggi, *Satan's rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, 5

⁵⁹ *Ibid.*, 142-143.

⁶⁰ *Ibid.*, 139.

⁶¹ Fr. Bernardo Medina, *San Martín de Porres: Biografía del siglo XVII*, México, Editorial Jus, 1964, 115 y ss.

de Dios de su oración, de sus labores habituales y a mostrarle el poder que tenía para hacer perder la paciencia a los frailes del convento. En el fondo el demonio, con su presencia y diálogos, trataba de entorpecer los aspectos más centrales de la vida conventual de Martín, como eran su comunicación con Dios, su dedicación a las labores asumidas en el convento⁶² y a que en este se vivieran efectivamente las virtudes cristianas. Por su parte, el padre Juan Camacho, admirador del destacado místico Diego Álvarez de Paz, también tuvo diálogos con el demonio, quien lo amenazaba por su labor como director espiritual. El padre Juan, como místico que era, enseñaba a sus hijos espirituales ese camino que los acercaba a Dios y alejaba del demonio, despertando la molestia de este último, quien se expresaba intimidándolo para que no continuara con esa tarea⁶³. La especial relación dialógica que se daba entre los “santos” y el demonio se aprecia todavía con mayor claridad en el mercedario Fr. Pedro de Urraca, quien, según relata su hagiógrafo, mantendrá con él frecuentes discusiones que tenían una constante: hacerlo desistir de ciertas decisiones muy importantes en su vida, como el ingreso a la religión, la profesión y otras. Los altercados alcanzaban por momentos un subido tono y a veces el religioso terminaba afectado por los argumentos del demonio. A propósito de su profesión, de si la lograría o no, el demonio le daba razones de por qué sería rechazado, mientras Fr. Pedro le resistía, “hasta que casi vino a darle un género de melancolía o desconsuelo, dejándose llevar de una medrosa desconfianza, si le darían los votos o le quitarían el hábito”⁶⁴. En ese texto queda en evidencia la relación entre un místico y la melancolía que experimentaba cuando las dudas lo embargaban, momento en que el demonio se posesionaba de su mente para transmitirle determinados mensajes.

Otras representaciones que utilizaba el demonio para acosar a los “santos”, tanto o más numerosas que las antropomórficas, eran las que lo mostraban bajo la figura de un animal. Ya en los textos sagrados se le menciona con esas formas, aunque son solo dos los animales que lo simbolizaban: la serpiente y el dragón. Con los padres de la Iglesia aumentan los animales que serían representativos del demonio. A San Antonio se le aparece bajo forma de león, oso, leopardo, toro, serpiente, escorpión y lobo. Sin embargo, dicho santo observó esas figuras como imágenes fantasmagóricas, es decir no reales, sino producto de su mente⁶⁵. Con todo, ellas se transformarán en la Época Moderna en representaciones típicas del demonio. Es posible que en esa identificación entre determinados animales y el demonio haya influido la tendencia antropocéntrica que se desarrolló en la Edad Media, en que se enfatiza que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, siendo dotado de razón, alma inmortal y conciencia. La animalidad estaba también presente en él, pero era la parte que debía ser domada⁶⁶. Los animales eran criaturas irracionales que actuaban guiados por sus instintos, de ahí que se considerara que existía una maldad asociada a lo animal.

⁶² Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, III:209.

⁶³ Morán de Butrón, *op. cit.*, 112.

⁶⁴ Messía, *op. cit.*, fs. 79v- 81r.

⁶⁵ Saint Athanase, *op. cit.*, 18.

⁶⁶ María Tausiet, “Avatares del mal: el diablo en las brujas”, en Tausiet y Amelang (eds.), *op. cit.*, 48-51.

Eso explicaría la relación entre el demonio y determinados animales, por lo general los más dañinos, feroces, con garras o de piel oscura. De hecho el demonio será identificado como la bestia por antonomasia y lo representarán bajo la forma de alguno de los animales salvajes que se mencionan en la vida de San Antonio o de otros, en los que predominaban los colores oscuros, como los murciélagos, los cuervos, los perros, los gatos y los chivos. Se puede hablar de un bestiario infernal⁶⁷, en el que los demonios aparecen bajo esas formas y que la iconografía se encargó de difundir, sobre todo a través de los grabados incluidos en las obras impresas de demonología y en hagiografías. Asociado a la imagen bestial, el demonio también fue representado como una mezcla monstruosa de animal y hombre. En los grabados y descripciones se le ponen garras en vez de manos y pies, alas de murciélago, ojos inyectados de sangre, grandes colmillos, cola, orejas deformes y se indica además que era fétido, exhalando de su boca un nauseabundo olor a azufre⁶⁸.

Los diablos, atemorizantes por sus formas y actitudes, son los que se les aparecen a los hombres y mujeres virtuosas del virreinato. Sin embargo, las referencias hagiográficas no son muy explícitas en las descripciones de los demonios acosadores, siendo en todo caso las vidas de mujeres las que más información contienen al respecto. Entre ellas, las figuras que más se reiteran son las del demonio en forma de perro, por lo general negro o “amulatado”, y de serpiente. A Rosa de Santa María se le apareció bajo la forma de “robusto alano, negro de color y de aspecto fiero”, que despedía un olor a azufre muy fétido⁶⁹. A la hermana franciscana Mariana de Jesús también se le presenta como un perro “pelado”⁷⁰. A Martín de Porres es un perro mulato quien lo acosa, al igual que a Nicolás de Ayllón⁷¹. Y en forma de culebra se les aparece a las monjas de Santa Clara de Trujillo, Luisa Benítez y Ana Núñez⁷² y a la madre Ana de Monteagudo en Arequipa⁷³. También el demonio se presenta bajo la forma de otros animales, como un feroz león, un mono, un jabalí e incluso un dra-

⁶⁷ Pastoureau, *op. cit.*, 56-57.

⁶⁸ Redondo, *op. cit.*, 148-149.

⁶⁹ Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, II:328-329. Hansen, *op. cit.*, 196-197, da más detalles. Dice, además, que “despedía fuego hediendo por los ojos, narices y orejas... mostrábale los dientes, que eran crecidos y formidables. Tenía la lengua sacada y el olor que despedía era de azufre quemado y casi intolerable”. También, Sánchez Concha, *op. cit.*, 273. Mujica relaciona la figura del perro demonio que acosa a Rosa con el perro que empleaban los conquistadores para reprimir a los indios. Véase Ramón Mujica, “El ancla de Santa Rosa de Lima: Mística y Política en torno a la Patrona de América”, *Santa Rosa de Lima y su Tiempo*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1995, 72.

⁷⁰ Diego Córdova y Salinas, *Crónica de la religiosísima provincia de los doze apóstoles del Perú; de la orden de N.P.S. Francisco de la regular observancia*, Lima, 1651, 535.

⁷¹ Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, II:209. En el caso de Nicolás de Ayllón es en realidad “un perro negro y terrible, de naturaleza disforme”. Véase Bernardo Sartolo, *Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso Nicolás de Dios, natural de Chiclayo en las Indias del Perú*, Barcelona, Joseph Llopis, 1689, 125.

⁷² AHN, Inquisición, leg. 1648/6, n 2, fs. 240-241.

⁷³ Fr. Alonso Cabrera, *Vida y milagros de la venerable madre sor Ana de los Ángeles Monteagudo, que floreció en el ameno paraíso de virtudes, en el monasterio de la gloriosa virgen Santa Catalina de Sena de la ciudad de Arequipa*, s.l., s.f. [aunque se supone de alrededor de 1700], fs. 165-167. A Pedro de Urraca se le aparece como una “víbora como de media vara” que echaba chispas por los ojos y sacaba la lengua en forma de arpón amenazante. Messía, *op. cit.*, fs. 130.

gón⁷⁴. En varios casos los siervos de Dios se muestran incapaces de describir la forma que los espanta, aunque al indicar el aspecto aterrador pareciera que se están refiriendo a un ser bestial, con rasgos humanos y animales⁷⁵. Dicen que poseía, entre otras características, garras, dientes muy grandes y escamas, pero, en general, como ocurre con Urraca, se le habría hecho “visible en una forma tan espantosa que dijo no sabía explicarla”⁷⁶. Una de las pocas descripciones con cierto detalle del demonio bestia se encuentra en la hagiografía del jesuita Ruiz de Montoya. A este se le habría aparecido bajo una “horrible figura; tenía de negro, como de edad de dieciséis años, hocico de fiero jabalí, centelleando los ojos; los pies y manos de zambo; la piel cerduda como la del oso, que le miró airado y enfurecido”⁷⁷. En todo caso, las escuetas descripciones que predominan en las hagiografías y autobiografías de los siervos de Dios del virreinato no difieren mayormente de las que circulaban en Europa. Las que hace Santa Teresa en su *Vida* son muy similares a las descripciones que se hacen en estas tierras. Ella habla de un demonio de “abominable figura..., de boca... espantable”⁷⁸. Esas son palabras casi idénticas a las que encontramos en las relaciones de las “santas” peruanas, lo cual resulta bastante lógico por lo demás, porque esa y otras obras de Santa Teresa circulaban entre las personas virtuosas. Jerónima de San Francisco era gran lectora y admiradora de la santa de Ávila, al igual que sor Úrsula de Jesús, por citar algunas.

Otro aspecto que mencionan algunos religiosos es que estos demonios que los acosan, ya sea uno o varios al mismo tiempo, que a veces forman una legión, tienen el carácter de ser aéreos. Así por ejemplo los describe Francisco del Castillo y el dominico Juan Macías. ¿Qué significa esta expresión? ¿A qué se refieren cuando señalan que los persiguen demonios aéreos? Este es un concepto desarrollado en la Edad Media y estaba asociado a la pena que debían purgar los demonios después de

⁷⁴ A Úrsula de Jesús de Santa Clara de Lima (Archivo Convento San Francisco de Lima, ASFL, registro 17, n° 25, f. 588), se le presenta en forma de dragón, al igual que a Nicolás de Ayllón (Sartolo, *op. cit.*, 123); a Jerónima de San Francisco, también del convento de Santa Clara, en forma de león (ASFL, registro 17 n° 38, f. 460); y en forma de mono a Francisco del Castillo (José Buendía, *Vida admirable, y prodigiosas virtudes del venerable, y apostólico padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, Madrid, por Antonio Roman, 1693, 350) y a sor Ana del Espíritu Santo, de Santa Clara (De Córdova y Salinas, *op. cit.*, 432). La figura del mono se asocia con el demonio por el significado de burla de este para con Dios; se le mencionaba a vez como el simio de Dios. Véase Burton Russel, *Lucifer...*, *op. cit.*, 73.

⁷⁵ Esto le sucede a Ana de Monteagudo, Vicente Bernedo, Francisco del Castillo, Juan Macías y sor Ana Carrillo de la Concepción.

⁷⁶ Messía, *op. cit.*, f. 85r. El padre Francisco del Castillo describe en su autobiografía la visión que tuvo de niño de “un feroz y espantoso demonio, con un cuerpo muy encendido, amulatado..., mordiéndose, despedazándose y ensangrentando con los colmillos...”. Del Castillo, *op. cit.*, 4. A la monja Hipólita de San Pedro, del convento del Prado, se le aparecía bajo “diversas y horribles formas”. Véase Pedro García y Sanz, *Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú. Desde el VIII hasta el XVII arzobispo*, Lima, La Sociedad, 1876, 398.

⁷⁷ Francisco Jarque, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Victoriano Suárez, 1900, I:137. Título original, *Vida prodigiosa del V. P. jesuita Antonio Ruiz de Montoya*, Zaragoza, por Juan de Ibár, 1662. La palabra zambo tiene dos acepciones, puede referirse tanto a la persona que es producto de la mezcla entre la raza india y negra, como a alguien que tiene un defecto en sus extremidades, que es el sentido que parece tener en el texto.

⁷⁸ Teresa de Jesús, “Vida”, *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1977, cap. 31, n° 1 y 2.

su caída. Así, según Santo Tomás, que sigue a San Agustín, había dos lugares donde eran atormentados: el Infierno y la atmósfera tenebrosa, donde estaban por razón de las pruebas a las que sometían a los hombres, pero que para los demonios también implicaba una forma de tormento⁷⁹. Por lo tanto, había demonios que estaban en el Infierno, cumpliendo su culpa y atormentando a los hombres que allí estaban, y otros que estaban en el aire terrestre, que compartían con los hombres, para quienes no era un castigo, pero sí para los demonios, cuyo lugar debería de haber sido el cielo. A esto se agregó la clasificación de los demonios que efectuó en el siglo XI el erudito bizantino Miguel Psello, siguiendo una tradición pagana, y que influirá en Occidente a partir del Renacimiento⁸⁰, el cual los divide en seis clases, entre las cuales menciona a los que están en la tierra, en el mar y en el aire. Estos demonios, los aéreos entre otros, actuaban sobre la mente, generando imágenes en ella⁸¹, lo que resultaba muy congruente con la descripción que hacía Francisco del Castillo, quien decía que los veía con los ojos del alma⁸². Cabe hacer presente que el autor Pedro (Talaverano) Navarro, en su muy difundida hagiografía de la denominada Santa Juana de la Cruz, recoge esa clasificación⁸³. Dicho libro circuló en el virreinato y lo leyeron personas que buscaban la perfección espiritual⁸⁴.

Otro elemento de larga data en el proceso de configuración de la imagen del demonio es la mención que se hace del humo y el mal olor asociado a su presencia y que algunos de los siervos de Dios del virreinato destacaban. La evanescencia figuraba ya en el mundo clásico y se empleaba justamente para describir el desvanecimiento de los seres infernales, tal como figura en la *Ilíada*. También en la *Biblia* se le utiliza con ese sentido, en los salmos 36-20. Por su parte, el mal olor tendría su origen en Egipto y fueron los padres de la Iglesia los que lo consideraron como signo del mal, asociación que explicaron diciendo que el ser pecador equivalía a ser portador de la peste, es decir del mal olor⁸⁵. Esa idea se hace extensiva al demonio y ya se encuentra en la *Vida de San Antonio* con ese sentido, es decir como signo de su presencia y que en ese caso solo él percibió, por lo que tal capacidad pasa a ser una expresión de su santidad⁸⁶.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte I, cuestión 64, art. 4. En todo caso, esa estadía en el mundo de los humanos no era permanente, sino ocasional, como la de los ángeles buenos. Véase Boureau, *op. cit.*, 135-136.

⁸⁰ El demonólogo italiano Francesco Maria Guazzo, en su *Compendium Maleficarum*, Milán, 1608, cap. XVIII, lib. I, menciona esa clasificación de los demonios. Hay una versión en castellano del año 2002, editada por la Editorial Club Universitario.

⁸¹ Burton Russell, *Lucifer*, *op. cit.*, 42-43

⁸² Del Castillo, *op. cit.*, 126.

⁸³ Caro Baroja, *op. cit.*, 62.

⁸⁴ René Millar Carvacho, "Cultura libresca y posesión demoníaca", *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile siglos XVI y XVII: estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009, 418-420.

⁸⁵ Jacques Fontaine, *Sulpicio Sévère: Vie de Saint Martin*, Paris, Les Editions du Cerf, 1969, III:1037.

⁸⁶ Saint Athanase, *op. cit.*, 58.

ESTRATEGIAS QUE UTILIZABA

El demonio molestaba a los siervos de Dios del virreinato sobre todo dentro de sus conventos, donde los sitios escogidos eran en primer lugar las celdas de los religiosos y luego el coro, siempre en la noche. Los acosos nocturnos se producían en los momentos en que los religiosos o religiosas se entregaban a la oración o cuando, ya en la cama, trataban de conciliar el sueño⁸⁷. Las apariciones en el coro por lo general también eran en la noche y se realizaban al término de alguna de las horas canónicas, cuando el religioso o religiosa permanecía rezando solo algún rato después de la celebración comunitaria. No faltaban los hostigamientos en los claustros conventuales también de noche, cuando los religiosos se desplazaban por los corredores con motivo del rezo de los oficios divinos. Los lugares solitarios y oscuros de los conventos también le servían al demonio para presentarse. Esto es lo que le sucedió en varias oportunidades a Fr. Pedro de Urraca. En una de ellas, durante su noviciado, debió ir poco antes de la cena a tocar las campanas a parto por mandato de su maestro⁸⁸. Para llegar al campanario se pasaba por el coro bajo y por una puertecita, que fue donde se le apareció en forma muy horrible después de haber cumplido el encargo⁸⁹. Úrsula de Jesús fue asustada por un demonio a las cuatro de la mañana al ir al coro y pasar por un lugar que servía de lavandería⁹⁰. Incluso más de alguno fue acosado en el cuerpo de la iglesia, por lo general en alguna de las capillas laterales, como es el caso de Juan Macías⁹¹. En el coro fueron tentados, entre muchos otros, el dominico Juan Macías, el agustino Manuel Mudarra y la religiosa Ana de Monteagudo. Tampoco faltaban las apariciones fuera de los muros del convento, en el caso de los religiosos, por lo general, cuando andaban realizando actividades propias de su ministerio o cuando estaban en medio de un viaje importante en sus vidas. Francisco del Castillo, por ejemplo, habría experimentado la presencia demoníaca después de una prédica en la plaza mercado del Baratillo⁹². El también jesuita Juan Camacho sufrió los embates del demonio después de una prédica a la que concurrieron muchos fieles y generó gran fervor⁹³.

Frente a esas apariciones en las que el demonio, por lo general, se presentaba bajo formas aterradoras, los siervos y siervas de Dios reaccionaban, al decir de

⁸⁷ En esas circunstancias experimentaron la presencia del demonio Martín de Porres, la clarisa sor Ana Carrillo, el agustino Fr. Antonio de la Cueva, la monja de Trujillo Isabel Arias de Bobadilla, los jesuitas Francisco del Castillo y Antonio Ruiz de Montoya y el agustino José de Figueroa, entre otros muchos.

⁸⁸ Era costumbre heredada de España que, cuando estaba por producirse un nacimiento, se solicitara en el templo más cercano que tocasen las campanas de determinada manera, para que los fieles elevaran plegarias por un feliz alumbramiento.

⁸⁹ Messía, *op. cit.*, fs. 82v y 83r. Martín de Porres sufrió experiencias parecidas cuando de noche subía por una de las escaleras del convento. Véase Medina, *op. cit.*, 118.

⁹⁰ ASFL, Registro 17, n° 25, f. 588.

⁹¹ Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, III:491.

⁹² Del Castillo, *op. cit.*, 39-40.

⁹³ Morán de Butrón, *op. cit.*, 109. Pedro de Urraca lo experimentó en el trayecto de su viaje a América y en una de las expediciones de recolección de limosnas. Véase Messía, *op. cit.*, fs. 70v y 101v. La beata Rosa de Santa María se enfrentaba al demonio en el jardín de su casa o en la pequeña celda que allí había construido o en el oratorio de su protector Gonzalo de la Maza.

los hagiógrafos, en un primer momento con temor. Sin embargo, de inmediato retomaban el control y la iniciativa, al punto que el carácter terrorífico del Diablo se transformaba en una anécdota, pues se planteaba una confrontación de tú a tú, en que aquel era despreciado, rebatido y humillado a tal extremo, que terminaba por retirarse del escenario bastante corrido. La relación que hace uno de los hagiógrafos de Martín de Porres del encuentro que tuvo en la escalera, sintetiza muy bien lo que acabamos de señalar. En esa oportunidad, el religioso lo conminó a que se retirara “a las cavernas oscuras del infierno, puesto que esa es tu morada. Respondió como soberbio el demonio que no quería. Quitose entonces el Siervo de Dios el cinto con que estaba ceñido y azotándole con él, echó a huir viéndose despreciado, si bien haciéndole lances a Fr. Martín”⁹⁴. Por su parte, Pedro de Urraca también se enfrascaba en discusiones con el demonio. En una oportunidad, este lo acusaba de ser un inútil para la orden religiosa, la cual siempre lo despreciaría, a lo que el religioso respondía: “a eso vengo maldito a estar menospreciado por mi Dios..., y aunque lo amedrentó mucho el Demonio cuando le hablaba a los principios y después no le tenía miedo, haciendo burla de él”⁹⁵.

Esa actitud de los “santos” es consecuencia de la seguridad que les daba el sentirse apoyados y protegidos por su ángel guardián, por Dios o por la Virgen. El procurador de la canonización de la Virgen limeña lo expresa con mucha precisión: “Visto el poco poder del demonio, creció en Rosa el menosprecio de sus engañosas astucias, que el ánimo es dádiva de Dios”⁹⁶. Martín de Porres sustentaba su resistencia haciendo actos “anagógicos”, es decir místicos, de amor a Dios⁹⁷. Pero sin duda era la Virgen la que les entregaba la fortaleza necesaria para luchar contra el demonio, en la medida en que ella, como la vencedora del dragón según el Apocalipsis, tenía un poder incontrastable sobre él, sustentado, por tanto, en las Sagradas Escrituras y en el poder de Dios Padre. Antonio Ruiz de Montoya habría vivido experiencias concretas sobre el punto. Según refiere su compañero Francisco del Castillo, cuando los demonios ingresaban a sus aposentos, por más que invocara “el nombre de Jesús, no se iban, pero sí lo hacían cuando nombraba el nombre de María y diciendo la Antífona *Sub tuum praesidium*, etc., al punto desaparecían y huían todos”⁹⁸. Además de la fortaleza que les otorgaba el apoyo de los seres celestiales, los “santos” para defenderse utilizaban agua bendita, crucifijos y rosarios y asimismo recurrían a la se-

⁹⁴ Medina, *op. cit.*, 118-119. Mariana de Jesús, que sufría los embates del demonio en forma de perro, fue consultada por su sobrina acerca de si sentía miedo, a lo que ella respondió: “Que temor había yo de tener de aquel maldito perro, que no hacía más que ladrar cuando conocía que, si eran sus fuerzas grandes, eran ningunas sin licencia de Dios”. Morán de Butrón, *op. cit.*, 349.

⁹⁵ Messía, *op. cit.*, fs. 73r y 73v.

⁹⁶ Antonio González de Acuña, *Rosa Mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María Virgen. De la tercera Orden de S. Domingo, natural de la Ciudad de los Reyes metrópoli del Reyno del Perú en la Indias Occidentales*, Roma, Nicolas Angel Tinos, 1671, 200.

⁹⁷ Medina, *op. cit.*, 74.

⁹⁸ Del Castillo, *op. cit.*, 113. Esa antífona es la oración más antigua (siglos III o IV) a María y se cantaba en las horas canónicas. Juan Macías, Manuel Mudarra, Pedro de Urraca y el lego franciscano Francisco Ruiz son algunos de los que gozaban del amparo de la Virgen en estos lances.

ñal de la cruz y a las oraciones⁹⁹. Algunos también, tal como lo había efectuado San Antonio en el cristianismo primitivo, se servían de las mortificaciones, sobre todo de las disciplinas y cilicios¹⁰⁰. Los cronistas conventuales y los hagiógrafos estaban conscientes de que ese modo de presentar la relación del protagonista con los demonios era una manera de mostrar el favor divino de que gozaba. Solo los santos eran capaces de enfrentar al demonio y resultar vencedores del encuentro. En el fondo, se trataba de una prueba de santidad. Pero no de una prueba puesta por el demonio, sino por Dios. Aquel solo podía actuar con permiso de Dios, al punto de que para muchos teólogos de la época el diablo era un instrumento de la divinidad, que utilizaba para probar las virtudes del hombre santo, tal como, según el Antiguo Testamento, lo hizo Dios Padre con Job. Los hagiógrafos tenían esta idea tan clara como para expresarla de manera precisa con las siguientes palabras que Alonso Cabrera pone en boca de sor Ana de Monteagudo, respondiendo amenazas y un intento de agresión del demonio: “Pareces perro atado que rabias por morder... pero no puedes, ni quieres, ¿no sabes que eres un instrumento de la justicia de Dios? ¿Que no eres más que un verdugo infame de sus sentencias santas?”¹⁰¹.

Por su parte, ¿qué estrategias seguía el demonio para hacer caer a los siervos de Dios? Este ser, dada su envidia de los hombres por no tener acceso a la salvación, trataba de desquitarse haciendo daño y engañando¹⁰², para lo cual utilizaba todo tipo de tretas que le permitieran cumplir con sus objetivos. Ya hemos visto cómo tomaba diversas formas según el tipo de persona y la ocasión. Una vez delante del sujeto podía tratar de persuadirlo, presentándole situaciones positivas o negativas que le generarían las acciones futuras que emprendiera, según fuera la persona y el caso¹⁰³. A Urraca lo trata de disuadir de que siguiera con su propósito de profesar, haciéndole notar que su padre, que estaba en España, se encontraba muy viejo y sin tener a nadie

⁹⁹ La clarisa Ana de la Cruz recurría también a las oraciones y hacía la señal de la cruz. El jesuita Francisco del Castillo utilizaba el rosario y la cruz, junto a oraciones e invocaciones a la Virgen. Su hagiógrafo señala que una vez encontró al demonio en los portales de escribanos “y siguiéndolo con la cruz lo obligó a huir por uno de los callejones del portal”. Véase Buendía *op. cit.*, 351. Jerónima de San Francisco recurría “a una pilita de agua bendita”, al tiempo que rezaba. ASL, registro 17-38, f. 461.

¹⁰⁰ La monja de la Encarnación Lucrecia Vera lo combatía utilizando un cilicio. Véase Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de san Avgvstin en el Peru con sucesos exemplares vistos en esta Monarchia*, Barcelona, P. Lacavalleria, 1638, I:443. Los agustinos Francisco Martínez y Manuel Mudarra utilizaba las oraciones y disciplina. Véase Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín*, Lima, Impr. de Julián Santos de Saldaña, 1657, 521-522 y 556-557.

¹⁰¹ De Cabrera, *op. cit.*, 165. El mismo relato se encuentra representado en un grabado que figura en la obra de Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610, 11, acompañada del siguiente texto en verso: “el perro q está atado en la cadena, /(quiero q sea el mesmo canserbero) / A ninguno dará enojo ni pena/ sino se le acercare a su terreno: / Tal es Satan, cuya malicia enfrena, / quien le venció en la cruz, q es verdadero / Hércules, y le ató, a quien mordiere, / será porque lo busca y lo quiere”. Centuria I. Emblema II. Reproduce el grabado Mujica, “El ancla de Santa Rosa de Lima...”, *op. cit.*, 73. El texto sobre el perro encadenado ha sido por mucho tiempo atribuido, al parecer erróneamente, a San Agustín.

¹⁰² Maggi, *op. cit.*, p 43.

¹⁰³ Las variadas tretas y argucias del demonio habían sido puestas de manifiesto en algunas de las famosas hagiografías del cristianismo primitivo, como la de Sulpicio Severo sobre San Martín de Tours.

que lo cuidara, por lo que sería una falta de caridad no ir en su ayuda¹⁰⁴. En cambio a la religiosa de Santa Clara María Gutiérrez, que vivía una situación difícil debido a su total invalidez, trata de convencerla de que se suicidara, haciéndole notar que no valía la pena vivir en el estado en que se encontraba¹⁰⁵. A una monja deseosa de perfección, el demonio se le apareció en sueños en forma de Cristo crucificado y le dijo que se acercara para imprimirle sus llagas¹⁰⁶. Las religiosas y mujeres pías, en general, con frecuencia, eran víctimas de la astucia del demonio, que trataba de sacar provecho de sus aspiraciones de santidad. Santa Teresa trató de poner en guardia a quienes practicaban la oración contemplativa por los riesgos que corrían de ser engañados por el demonio con visiones falsas¹⁰⁷. Por lo mismo, la clarisa donada Úrsula de Jesús, morena criolla que tenía frecuentes visiones, manifestaba su constante preocupación y dudas respecto a las mismas, al no saber si eran efectivamente de Dios o engaños del “patoso”, como lo denominaba¹⁰⁸.

En otras oportunidades el demonio trataba de obstaculizar la realización de alguna actividad importante relacionada con la fe que efectuaba el siervo de Dios. Así, a Francisco del Castillo intentaba dificultarle la labor catequística que realizaba con los negros en el Baratillo, azuzando a diversos animales, toros incluidos, para que arremetieran contra los fieles congregados en el lugar¹⁰⁹. A veces, tomando las formas horribles ya descritas, procuraba asustar a los siervos de Dios para hacerlos desistir de sus compromisos o acciones pías; a más de uno trató de impedirle el acceso a algún lugar importante, como el coro del convento, que fue, por ejemplo, lo que le ocurrió a Ana de Monteagudo¹¹⁰. Con todo, serán las amenazas, y especialmente el uso de la violencia, los recursos preferidos del demonio y de los que darán detallada cuenta los hagiógrafos, al extremo de constituir un capítulo que no podía estar ausente en la narración de una vida. Y ello por esa concepción ya comentada de que en este mundo se daba un enfrentamiento entre el Bien y el Mal, y los santos, como parte del ejército de Dios, combatían a Satanás y los demonios. Vinculado a lo anterior estaba uno de los objetivos perseguidos por los hagiógrafos: la postulación a la santidad de su biografiado. Una prueba clara de que gozaba del favor divino era su lucha con el demonio. El experimentar el acoso demoníaco demostraba que Satanás y sus huestes lo veían como un adversario a vencer. Pareciera que mientras más violento fuera el combate, más en evidencia quedaba la condición de santo del sujeto. San

¹⁰⁴ Messía, *op. cit.*, f. 73v.

¹⁰⁵ De Córdova y Salinas, *op. cit.*, lib. V, 445. Al franciscano Alonso de Escarcena lo engañó, estimulando su envejecimiento, apareciéndosele bajo la forma de un ángel que le expresaba la complacencia del Señor con sus buenas obras. *Ibid.*, lib. II, cap. II, 10 y 11. Las relaciones con el demonio de este religioso, que vive en el siglo XVI, no presentan variaciones con lo que acontece en la centuria siguiente.

¹⁰⁶ Meléndez, *Tesoros verdaderos, op. cit.*, III:759.

¹⁰⁷ Teresa de Jesús, “Vida”, cap. 25, n° 2 y 10, y *Castillo Interior. Moradas Sextas*, n° 9, 10 y 11.

¹⁰⁸ Nancy E. Van Deusen, *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004, 80-82.

¹⁰⁹ Buendía, *op. cit.*, 347.

¹¹⁰ De Cabrera, *op. cit.*, p.165.

Atanasio con su *Vida de San Antonio*¹¹¹, en el siglo IV, había marcado en este aspecto las pautas de lo que serían los relatos posteriores de las vidas de santos, sobre todo en la Época Moderna¹¹².

La descripción de las batallas variará mucho de una hagiografía a otra e incluso esto se llega a producir entre dos hagiografías referentes al mismo personaje¹¹³. De todas las “Vidas” revisadas resalta, por la importancia que se le da a la descripción de ese tipo de hechos, la que escribió Fr. Francisco Messía sobre Pedro de Urraca, al punto de que toda su existencia está marcada por sus luchas con el demonio. Este lo acosa, y generalmente con violencia, en todas las instancias decisivas de su vida¹¹⁴.

Los actos de violencia del demonio afectan tanto a mujeres como a hombres, aunque en el caso de estos últimos el ensañamiento es mucho mayor. El hagiógrafo de la beata Mariana de Jesús dice que algunas veces amanecía “toda acardenalada, sin poder moverse ni dar un paso” a causa de los combates con el demonio¹¹⁵. A Rosa de Santa María el demonio, en forma de perro rabioso, la arrastraba por el suelo¹¹⁶. A la monja Jerónima de la Madre de Dios le arrojaba objetos diversos, tratando de causarle daño¹¹⁷. En cuanto a los hombres, las agresiones podían ir desde los golpes que les propinaba el demonio en la soledad de sus celdas y que los dejaban a muy mal traer, hasta los empujones que los arrojaban por escaleras o despeñaderos¹¹⁸. Al agustino José de Figueroa lo deja medio muerto a palos y tirado en el suelo; por su parte, Francisco del Castillo a veces aparecía en las mañanas con “el rostro acardenalado y sangriento” y en una oportunidad “tropas infernales le arrojaron piedras en la plazuela del Baratillo”¹¹⁹. En suma, la violencia hay que verla como una más, importante

¹¹¹ San Antonio, una noche, poco después de que había incrementado sus prácticas ascéticas, fue atacado con violencia por un grupo de demonios que lo dejaron inconsciente con los golpes. Véase Saint Athanase, *op. cit.*, 17.

¹¹² Norma Durán, “La construcción de la subjetividad en las hagiografías. Un caso: Sebastián de Aparicio”, *Camino a la Santidad. Siglos XVI-XX*, México, Condumex, 2003, 196.

¹¹³ Millar Carvacho, “Contrapuntos hagiográficos...”, *op. cit.*

¹¹⁴ Por ejemplo cuando venía en su viaje hacia Quito, en el istmo de Panamá, el demonio lo empujó a un correntoso río, del que fue rescatado por su ángel guardián. Poco antes de profesar, en el templo, “empezó a darle muchos golpes”, uno de los cuales con gran violencia se lo asestó en la boca del estómago, dejándolo muy mal trecho, y más luego de cogerlo por la garganta hasta hacerle casi perder el conocimiento. En una expedición por la sierra visitando pueblos para obtener limosnas para la redención de cautivos, en dos oportunidades el demonio lo empujó de la mula cerro abajo. Messía, *op. cit.*, f. 75v, 85, 98v y 101v.

¹¹⁵ Morán de Butrón, *op. cit.*, 349-350.

¹¹⁶ Hansen, *op. cit.*, 196-197. Una vez, estando en casa de doña Isabel de Mejía, le arrojó una piedra de gran tamaño, que le dio en la espalda y la derribó. Véase González de Acuña, *op. cit.*, 367.

¹¹⁷ De Torres, *op. cit.*, 675. A su vez, la monja clarisa Ana del Espíritu Santo en una oportunidad fue lanzada desde un corredor cercano a la huerta, lastimándose la cara y quedando muy adolorida. Véase De Córdova y Salinas, *op. cit.*, lib. V, 432-433.

¹¹⁸ Messía, *op. cit.*, fs. 294-295; Medina, *op. cit.*, 117.

¹¹⁹ Juan Teodoro Vázquez, *Crónica continuada de la Provincia de San Agustín del Perú*, Valladolid, Ed. Estudio Agustiniiano, 1991, 396; Buendía, *op. cit.*, 350 y 355. El dominico Juan Macías, estando en su celda, fue atacado en más de una ocasión por un ejército de demonios, que “lo tomaban de los pies, lo sacaban arrastrando del dormitorio al claustro, con grandes risas, le pegaban, lo pisaban, lo arañaban en el rostro, otros le pisaban el vientre, le trataban de sacar los ojos y él solo se mantenía invocando a Dios, en el nombre de Jesús, María y José, y así se iban los demonios”. Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, III:490-491.

por cierto, de las estrategias que utilizaba el demonio para vencer la resistencia de los hombres virtuosos, pero también debe ser considerada como parte de la carga que les correspondía por gozar de los favores de la divinidad. Estas eran pruebas a las que los sometía para comprobar la fortaleza de sus virtudes, aunque, por otra parte, con estos combates el santo se estaba probando a sí mismo, es decir, si era capaz de superar las tentaciones y debilidades¹²⁰.

OBJETIVOS QUE PERSEGUÍA

El demonio, como está dicho, con sus actuaciones ante los humanos perseguía un objetivo general muy preciso: dañar la obra de Dios en venganza por su eterna condenación. En ese contexto el acoso a los santos, en cuanto elegidos de Dios, buscaba su perdición, lo que implicaría una derrota para la divinidad. Pero el demonio, a la hora de hostilizar a los hombres virtuosos, seguía estrategias particulares con respecto a cada uno. Frente a un determinado “santo” iba a centrar sus esfuerzos para alcanzar el triunfo en las peculiaridades que presentaba la personalidad del mismo, centrándose en sus defectos o en los puntos que consideraba más débiles¹²¹. Siempre los ataques apuntaban a corromper la práctica de determinadas virtudes, con preferencia las que se relacionaban con los votos a los que se obligaban los religiosos. Así, podemos ver que son numerosos los casos en que el demonio tienta a estas personas para que no cumplan con el voto de castidad, ya sea de pensamiento u obra. No en todas las hagiografías encontramos referencias a este punto, solo aparecen incidencias de ese tipo en aquellos en que el demonio ha actuado porque supone que es un punto débil de la personalidad del sujeto en cuestión. Pero, también, la materia puede ser observada desde otro ángulo. El hagiógrafo muchas veces ha recibido información al respecto del propio biografiado, lo que estaría indicando que era un tema que estaba presente en la mente del sujeto y que realmente lo afectaba. O la inversa, cuando no aparece, con frecuencia se debe a que para el personaje no fue un tema relevante. Sobre el particular, está el caso de Pedro de Urraca, en cuya hagiografía el demonio es un actor protagónico, pero, a la hora de las tentaciones, la concupiscencia no desempeña ningún papel, al extremo de que el hagiógrafo estimó

¹²⁰ Como se indica en la relación de la vida del franciscano Pedro Antonio Álvarez, las tentaciones tenían por fin ejercitarse y coronarse, es decir vencer, por lo mismo, “como dice la Sagrada Escritura: ¿el que no es tentado qué es lo que sabe?”. ASFL, Registro 17, nº 17, f. 257. Si el pecado implicaba someterse al mal y por ende al demonio, para vencerlo se requería de un gran esfuerzo de la voluntad y del auxilio de la gracia. Durán, *op. cit.*, 195.

¹²¹ En ese aspecto es muy significativo y singular lo que el hagiógrafo cuenta de Nicolás de Ayllón: el demonio lo habría tentado tratando de confundirlo en los fundamentos de su fe. De hecho le habría generado dudas con el misterio de la Santísima Trinidad. Sartolo, *op. cit.*, 126-127. De las hagiografías revisadas de los hombres virtuosos del virreinato, es la única en que el demonio intenta generar confusión en torno a la creencia en un dogma de fe. Puede que tal situación esté asociada a la condición de indio de Nicolás de Ayllón y por lo tanto de neófito en la fe.

necesario preguntarle sobre el particular y explicar el porqué de esa ausencia, que el protagonista la atribuye a un favor especial de la Virgen¹²².

Diferente es el caso de las beatas Rosa de Santa María y Mariana de Jesús, que hicieron votos de castidad a los cinco y siete años respectivamente y que, como señalábamos antes, habían experimentado tentaciones demoníacas de carácter lascivo. Se defendieron con oraciones y mortificaciones y evitando “el trato y comunicación con los hombres”¹²³. Para muchos sujetos este tipo de tentaciones demoníacas resultaban pruebas extremadamente duras y difíciles de sobrellevar. El demonio a veces, como hemos visto, se presentaba bajo la forma de mujeres en actitudes provocativas, que a algunos importunaban a lo largo de toda la noche, sin dejarlos conciliar el sueño¹²⁴. También, en la imaginación se les representaban “torpezas y suciedades nunca vistas”¹²⁵. Se defendían con la oración y las mortificaciones, que en algunos casos significaba aplicarse duras disciplinas y en otros podía llegar al extremo de arrojarlos desnudos a un estanque de agua muy helada o de desenterrar un cadáver de la iglesia y llevárselo a su celda para dormir junto a él¹²⁶. El vencer la concupiscencia implicaba una prueba muy significativa de santidad, al punto de que en las hagiografías directa o indirectamente el tema se planteaba en esos términos¹²⁷.

De los otros votos propios de la vida conventual, el de la obediencia no generó una preocupación especial por parte del demonio. En las hagiografías hay por cierto muchas referencias a ese compromiso y al estricto cumplimiento que el biografiado hacía de él; sin embargo, esto no va asociado, salvo muy esporádicamente, a una tentación demoníaca en ese sentido. Mucho más importante resulta, en cambio, el ataque a la virtud de la humildad que debían practicar los religiosos. Son varios los que son sometidos a prueba por el demonio. A veces utilizaba elementos externos a la comunidad conventual para probar el grado de compromiso con dicha virtud, como podía ser el echar a correr rumores respecto a las intenciones que perseguían con alguna labor en que estaban empeñados¹²⁸. A más de un religioso en particular lo tentaba presentándole un escenario sobrenatural que mostraría la complacencia divi-

¹²² Messía, *op. cit.*, f. 77r.

¹²³ Morán de Butrón, *op. cit.*, 390; Hansen, *op. cit.*, 202. A la dominica Feliciano de Jesús se le presentaba el demonio bajo “forma de hombres desnudos, haciendo acciones torpes, ofendiendo la vista de esta virgen, quien cerraba los ojos para no verlos, pero ellos la embestían para que los abriera”. Véase Meléndez, *Tesoros verdaderos*, *op. cit.*, III:749-751.

¹²⁴ A Manuel Mudarra se le representaba bajo la forma de cuantas mujeres había conocido, con actitudes lascivas y con palabras torpes. Véase Bernardo de Torres, *op. cit.*, 556-557. Francisco del Castillo refiere como en muchas oportunidades pasaba toda la noche en estas batallas. Véase Del Castillo, *op. cit.*, 94.

¹²⁵ El dominico Juan Macías sufría ese tipo de acoso por parte del demonio y las combatía con oraciones y disciplinas. Véase Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, III:492-494.

¹²⁶ Lo primero le aconteció a Fr. Francisco Ruiz (De Córdoba y Salinas, *op. cit.*, lib. V, 504-505) y lo segundo al agustino Francisco Martínez (De la Calancha, *op. cit.*, 625).

¹²⁷ Así, en la biografía del agustino Fr. Francisco de Vargas, el cronista, al referirse a ese punto, menciona el encuentro del personaje con dos mujeres, que eran en verdad dos demonios, y que antes de insinuársele le dicen “que sabían que a él lo llamaban santo”. De Torres, *op. cit.*, 194-195.

¹²⁸ *Ibid.*, 271.

na con su persona. Era una manera de hacer brotar la soberbia del sujeto¹²⁹. Martín de Porres fue tentado especialmente en su humildad, actuando el demonio, muchas veces, a través de interpósitas personas, para zaherirlo y humillarlo, sin lograr por cierto su objetivo¹³⁰. La virtud de la fortaleza fue puesta a prueba en algunos religiosos, al tratar el demonio de que no cumplieran con compromisos autoimpuestos. Pero más importancia tuvieron los embates en contra de la virtud de la paciencia. Varios fueron los que experimentaron esos ataques y que, dependiendo de la persona, pasaban por humillaciones, enfermedades o murmuraciones que tenían como agente al demonio¹³¹.

Desde la Baja Edad Media la Santa Sede procuró que la imagen del santo no solo estuviera asociada a lo milagroso, sino también al ejercicio heroico de las virtudes. Para ello, en las causas de canonización, se exigía que los postuladores probaran que efectivamente el candidato había cumplido con esas exigencias. En ese contexto, los hagiógrafos, que pretendían que su biografiado fuera reconocido oficialmente en su santidad, dedicaban muchos capítulos a probar ese ejercicio heroico y por lo mismo destacaban las luchas que tenían con el demonio en ese campo y en las que resultaban vencedores. En esa confrontación, Satanás, nombre derivado de la palabra hebrea Satán, el adversario, será frecuentemente mencionado por los “santos peruanos” como el Enemigo.

ASCETISMO Y MISTICISMO

¿Qué relación puede haber entre estas formas de vivir la religión y el demonio? Antes de tratar de responder a esta interrogante, aclaremos los conceptos. El ascetismo propugnaba el compromiso con una vida austera, que busca un enriquecimiento espiritual sometiendo las pasiones mediante rigurosas mortificaciones. Por su parte, el misticismo es consecuencia de la contemplación y busca el encuentro con Dios a través del amor. Las expresiones ascéticas se manifestaron en el cristianismo con mucha fuerza a fines de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media, y sus principales representantes se dieron entre los eremitas o padres del desierto. En la Baja Edad Media hubo un resurgimiento de esta corriente, en parte a causa del énfasis que puso la Santa Sede en el ejercicio de las virtudes como requisito de santidad. Paralelamente, penetran en los países católicos del sur de Europa formas de espiritualidad

¹²⁹ De Córdova y Salinas, *op. cit.*, lib. II, cap. II, 10-11; lib. V, cap. IX, 455. Casos de Alonso Escarcena y Sor Catalina de Almeida.

¹³⁰ Medina, *op. cit.*, 35-39. Nicolás de Ayllón fue humillado por un mercader y sus sirvientes, que los presenta el hagiógrafo como instrumentos del demonio. Sartolo, *op. cit.*, 131-135.

¹³¹ Antonio Mudarra sufrió una herida en una pierna a raíz de una caída desde una altura considerable provocada por el demonio, la que padeció siempre con mucha paciencia. Véase Bernardo de Torres, *op. cit.*, 557-558. Vicente Bernedo resistía con gran paciencia las murmuraciones que el demonio levantaba en su contra. Véase Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, II:560. Fr. Juan Estacio (del siglo XVI), de San Agustín, y Fr. Pedro Salvador, de San Francisco, también experimentaban ataques contra esa virtud. De la Calancha, *op. cit.*, lib. I, 181-182; y De Córdova y Salinas, *op. cit.*, lib. IV, cap. VIII, 333.

desarrolladas en los Países Bajos y Alemania, que pretendían alcanzar la unión del alma con Dios través de la oración. Quienes logran llegar a ese encuentro final son los místicos, y los métodos contemplativos que lo permiten constituirán el misticismo¹³². Ambas corrientes tuvieron mucha fuerza en la España moderna.

En América dichas tendencias espirituales se difundieron desde muy temprano entre quienes aspiraban a una mayor perfección, pero lo cierto es que casi nunca se presentaban en forma separada, sino que por lo general esas expresiones se encontraban presentes o eran practicadas por una misma persona, que entendía su religiosidad como una mixtura entre prácticas ascéticas y oración contemplativa. En el mundo conventual, tanto masculino como femenino, su influencia fue determinante y más cuando la Santa Sede validó esas prácticas con la canonización de algunos de sus más destacados representantes europeos. Para el común de los religiosos y fieles del virreinato, santo era aquel que llevaba una vida de mortificaciones y al cual, además, la práctica de la oración le había permitido gozar de dones sobrenaturales.

Como decíamos, en el cristianismo primitivo los ascetas predominan entre quienes buscan la perfección, y fueron justamente ellos los que experimentaron los acosos más manifiestos y célebres del demonio. El asceta se considera un luchador contra el diablo, que lo hostiliza interna y externamente, y está consciente del conflicto que se da a escala planetaria y del papel que a él le corresponde en ese enfrentamiento, que vive intensamente¹³³. En el virreinato, en el siglo XVII, nos encontramos con que muchos de estos hombres virtuosos que experimentaron los embates del demonio llevaban una vida de riguroso ascetismo. El uso de cilicios, de disciplinas, la práctica de intensos ayunos, al igual que los padres del desierto, formaban parte de su vida cotidiana. Baste con recordar a Rosa de Santa María, con sus ayunos, las constantes vigiliias, las disciplinas, los cilicios, la corona de hierro y otras diversas mortificaciones¹³⁴. Pero a este caso podemos agregar varios más, al punto de que las prácticas ascéticas rigurosas estaban asumidas como algo inherente a una vida de perfección. Las descripciones que los hagiógrafos efectúan de tales experiencias son muy gráficas y a la vez reveladoras de la significación que le asignaban. Sobre el particular se pueden mencionar las que se imponían Martín de Porres, Francisco del Castillo, Gonzalo Díaz de Amarante, la monja Hipólita de San Pedro, Juan Macías, Vicente Bernedo y especialmente Pedro de Urraca¹³⁵.

En los últimos años, diversas investigaciones han hecho presente, para la Europa de la Baja Edad Media y la Época Moderna, la relación entre mujeres visionarias

¹³² La mística evoluciona desde una espiritualidad centrada en la palabra divina, propia de los místicos renanos, a otra en que la experiencia se expresa en formas físicas, llenas de simbolismo, como acontece con Santa Teresa. Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, 14-16.

¹³³ José María Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, 528 y ss. Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, *op. cit.*, 35.

¹³⁴ Hansen, *op. cit.*, cap. VIII-IX y X.

¹³⁵ Medina, *op. cit.*, caps. 6-9; Buendía, *op. cit.*, lib. 4º, caps. 2-4; Colombo, *op. cit.*, lib. 3º, cap. VIII; Vázquez, *op. cit.*, 462-472; Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, 470-479; Juan Meléndez, *Vida, virtudes y muerte del venerable padre y penitente Siervo de Dios Fray Vicente Bernedo*, [1675], Potosí, 1964, lib. 1º, cap. 10 y 11; Messía, *op. cit.*, fs. 108-110 y 169-170.

y prácticas ascéticas, sobre todo los ayunos rigurosos¹³⁶. En el fondo, a la vista de esos trabajos y de lo conocido sobre la rigurosidad de los padres del desierto, podría plantearse que las prácticas ascéticas exageradas pudieron favorecer los ensueños, las ilusiones y las visiones de personas que, al buscar la perfección espiritual, se encontraban en un estado psicológico especial y muy débiles físicamente, por estar mal alimentadas y con el cuerpo además sometido a duros y variados castigos. A la vista de los casos analizados del virreinato, se nos muestra una relativa concordancia en la forma en que se da la relación entre los santos y el demonio. Pareciera que aquellos que se sometieron a mortificaciones más rigurosas, experimentaron ataques más violentos del demonio. Eso es lo que ocurre con todos los “santos” citados en el párrafo anterior, cuyas penitencias son de una intensidad tal que están muy por sobre las practicadas por el común de los siervos de Dios. Por ejemplo, la mortificación de la religiosa Agustina Hipólita de San Pedro fue, según el hagiógrafo, inusual por su intensidad, y la practicó desde los 15 años hasta su muerte, a los 68 años¹³⁷. Pues bien, esta monja sufrió un constante acoso del demonio, que a veces desembocaba en acciones de gran violencia. En una oportunidad la cogió “como una ligera pluma y llevándola por los aires” la arrojó “furioso en el duro pavimento de la portería”. Ahora bien, la estrecha relación entre ascetismo y extrema violencia demoníaca se aprecia de manera especial en el caso de Pedro de Urraca. La rigurosidad de las mortificaciones que practicaba fue en su tiempo motivo de admiración, y a la par de aquellas iban sus encuentros con el demonio, en los que las agresiones de todo tipo formaban parte de su cotidianidad¹³⁸. El ascetismo alcanzó un gran desarrollo en el Perú virreinal, transformándose en una de las expresiones más características del barroco americano. Uno de los factores que influyeron en ese fenómeno fue el efecto de los modelos hagiográficos. En todos los conventos se leían, especialmente durante las comidas en el refectorio, las vidas de santos. Gran difusión tuvieron los *Flos Sanctorum* por todo el virreinato y especial atracción despertaban las vidas de los padres del desierto¹³⁹.

En cuanto al misticismo, su relación con el demonio pareciera más compleja y se produciría en las fases superiores de la oración contemplativa, entre los más experimentados en esas prácticas, cuando se estaba por llegar o se había llegado a la unión

¹³⁶ Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1988.

¹³⁷ Vázquez, *op. cit.*, 468 y ss. Desde que ingresó al convento utilizó prendas de las más toscas e incómodas telas, los zapatos que usaba le producían profundas heridas en las plantas, disponía de variados tipos de cilicios, se disciplinaba hasta sacarse sangre todas las semanas, los ayunos a pan y agua eran frecuentes y el alimento cotidiano era más “para espantar a la muerte que para mantener la vida”, dormía solo dos horas, no en un lecho sino en las tarimas del coro, y en la mortificación de todos los sentidos fue extrema.

¹³⁸ Messía, *op. cit.*, fs. 77rv, 83r, 85r, 98v, 101v, 104r, 105rv. No deja de ser interesante una disputa que tiene con el demonio, en la que este le echa en cara su cobardía, al cambiar un cilicio de hierro que había estado utilizando por uno de cerdas.

¹³⁹ Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas...*, *op. cit.*, 323. Jerónima de San Francisco, antes de ingresar al convento, dice ser asidua lectora de las vidas de los padres del desierto.

del alma del sujeto con Dios. Era en esos niveles donde se producían los éxtasis o arrobos, que muchas veces traían aparejadas visiones y locuciones. Ahí, en esas instancias el demonio podía intervenir engañando a quien estaba en oración, presentándole visiones falsas. Esto es lo que preocupa a los teólogos, desde la primera etapa del cristianismo, cuando se plantean métodos para discernir los espíritus, es decir para determinar si las visiones eran de origen divino o demoníaco¹⁴⁰. La monja Úrsula de Jesús era una mística que tenía visiones del Más Allá, sobre todo del Purgatorio y de quienes estaban pagando sus culpas en él. Pues bien, dicha monja en su autobiografía expresa una constante preocupación por el carácter de esas visiones y por no tener claro si el “patón” la estaba engañando¹⁴¹. Pero, según los demonólogos, cómo se explicaban los contactos entre místicos y demonios. Resulta evidente que la mayoría de ellos, al igual como ocurre en Europa, sufrieron el acoso del demonio. Esto es así por una especial situación que los afectaba. Ya hemos visto que, por lo general, eran propensos a la melancolía y los melancólicos reunían las condiciones para que su mente fuera poseída por el demonio en sus períodos de tristeza¹⁴². Casi todos los místicos peruanos eran melancólicos, por lo que pasaban por períodos de suma angustia y desazón. Los místicos para referirse a esos momentos utilizaban el término “sequedades”, según la expresión difundida por Santa Teresa. En el virreinato aluden a ellas de manera expresa las hagiografías de Francisco del Castillo, de Mariana de Jesús, Rosa de Santa María, Antonio Ruiz de Montoya, Juan de Alloza y el ya citado Pedro de Urraca, entre otros. De esos “achagues del alma” se valía el demonio para acosarlos y doblar así “el aprieto de la aflicción”¹⁴³. En palabras del hagiógrafo de Mariana, “no le había de faltar espinas a la Azucena, como a la Rosa no le faltaron las suyas”¹⁴⁴.

Tal estado de ánimo estaba asociado a los desencuentros que tenían con el Señor. En ese proceso de búsqueda de la unión con la divinidad era frecuente que, cada cierto tiempo, se perdiera el contacto, lo que sumía al místico en el más profundo desconsuelo. Ese era el momento que aprovechaba el demonio para introducirse en la mente del sujeto y transmitirle su mensaje. Lo intentaba engañar con falsas visiones o comunicándole lo que estimara conveniente con el objeto de hacerlo caer, aunque un verdadero santo tenía la capacidad para distinguir la trampa¹⁴⁵. Debe recordarse que, según los teólogos, el diablo por no tener memoria carecía de un lenguaje y se

¹⁴⁰ Blázquez, *op. cit.*, 540; Sebastián Sánchez, *op. cit.*, 13.

¹⁴¹ Van Deusen, *op. cit.*, 79 y ss.

¹⁴² Maggi, *op. cit.*, 142-143.

¹⁴³ Buendía, *op. cit.*, 180.

¹⁴⁴ Morán de Butrón, *op. cit.*, 352. Añade que en lugar de consuelos, su alma experimentó “aflicciones, tristezas por gozos, tedios por alivios, y sequedades por refrigerios”. Las angustias de Rosa de Santa María, en Hansen, *op. cit.*, cap. XIV. La de Ruiz de Montoya en Francisco Jarque, *op. cit.*, III:3 y IV: 157-159. El hagiógrafo de Alloza es menos explícito, aunque hace referencia “a las angustias y tribulaciones del Alma” que padeció. Véase Jacinto León Garavito, “Vida del extático y esforzado padre Juan de Alloza de la Compañía de Jesús (1675)”, en Alexandre Coello de la Rosa, *En compañía de los ángeles*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2007, 129.

¹⁴⁵ Maggi, *op. cit.*, 139.

expresaba por boca de agentes o a través de un melancólico¹⁴⁶. Los diálogos con los místicos se producían en la mente de estos y por lo general las discusiones tenían el carácter de combates espirituales. Muchas veces dicen, como lo expresa Francisco del Castillo, que han visto al demonio con los ojos del alma y con frecuencia se les aparecía cuando estaban rezando¹⁴⁷.

De lo referido en los párrafos anteriores queda en evidencia que los siervos de Dios que mencionamos como místicos también figuran como ascetas, lo cual es consecuencia de que en la práctica religiosa virreinal del siglo XVII, quienes buscan la perfección espiritual llevan una vida de intenso ascetismo y a la vez cultivan las formas de oración contemplativas. No se puede distinguir entre ascetas y místicos. Cuando más podemos decir que en algunos predominaban una u otra corriente. Con todo, también es posible encontrar, aunque menos, místicos que no se destacaran por sus mortificaciones, como la monja Jerónima de San Francisco, por ejemplo, o el laico doctor Juan del Castillo¹⁴⁸; pero no era eso lo más frecuente, porque el modelo ideal de santidad pasaba por un intenso ascetismo y por manifestaciones de hechos milagrosos, entre los cuales estaban los vinculados a la oración contemplativa¹⁴⁹.

FUNCIÓN Y REALIDAD

La función que cumplía el demonio respecto de los hombres “santos” virreinales tenía dos vertientes: una en el ámbito privado y otra en el público. La que se daba en el privado tenía que ver con la psique y las conductas de cada uno de nuestros personajes. Ellos se sentían realmente como partes de esa gran conflagración cósmica entre el Bien y el Mal, lo que sin embargo no implicaba un compromiso maniqueo. Como hemos indicado, todo hombre santo tenía un enfrentamiento personal con el demonio y lo entendía como una prueba puesta por Dios, en la que aquel era un instrumento. Visto desde esa perspectiva, el demonio era un contrincante que de manera permanente estaba probando el nivel de preparación y fortaleza del “atleta de Dios”. El entrenamiento para ganar pasaba por la oración y la mortificación. Ese combate, del que un verdadero santo siempre salía vencedor por contar con el favor de Dios,

¹⁴⁶ *Ibid.*, 23-24, 36 y 41. “Leyendo los gestos de los seres humanos, las expresiones faciales, las entonaciones lingüísticas, un diablo podía producir un discurso”. Pero no podían articular palabras, solo eran capaces de emitir chillidos y sonidos cacofónicos. Coherente con esto resulta el relato de la hagiografía de Ruiz de Montoya, en la que se señala que unos demonios, presentándose como padres jesuitas, emitían voces “al tono de las letanías que usa la Iglesia, pero sin pronunciar palabra con distinción”. Véase Jarque, *op. cit.*, I:300-305. Según los demonólogos, los voceros del demonio eran las brujas, los judíos y los homosexuales.

¹⁴⁷ Del Castillo, *op. cit.*, 12, 26 y 27.

¹⁴⁸ Millar, *Santidad, falsa santidad...*, *op. cit.*, cap. VI. La donada Úrsula de Jesús, según su diario espiritual, no fue especialmente activa en cuanto a mortificaciones (Van Deusen, *op. cit.*), aunque el cronista De Córdova y Salinas sí hace mención a la práctica de ellas.

¹⁴⁹ Sobre los diversos tipos de milagros asociados a una vida santa, véase Éric Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles)*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, 191 y ss.

hacía aflorar aspectos del subconsciente que a veces ni siquiera las meditaciones sobre sí mismo, propias de la oración contemplativa, habían traslucido. Esas apariciones del demonio bajo forma de hombres y mujeres que realizaban insinuaciones sensuales evidenciaban inquietudes que los virtuosos tenían en el fondo de sus mentes. De hecho, como lo señalamos, las tentaciones, dependiendo de la persona, por lo general se centraban en el ataque a algunas virtudes, aquellas con las que más se identificaban o las que mayor esfuerzo les implicaba su cumplimiento.

El demonio ayudaba a la introspección de los siervos de Dios, haciéndoles más evidentes sus defectos. Francisco del Castillo se consideraba, por sus grandes pecados y vicios, el mayor “muladar asqueroso e inmundo” que había en la tierra, y el maligno, sin duda, había ayudado a la formación de esa imagen¹⁵⁰. El demonio, en consecuencia, contribuía a visualizar el inconsciente y también los anhelos, las aspiraciones y frustraciones de los siervos de Dios. Las pruebas permanentes a las que estaban sometidos los santos, en ese contexto de lucha, podían implicar en lo inmediato la obtención de triunfos y derrotas o, desde otra perspectiva, de premios y castigos. Los místicos, cuando se sentían cerca del Señor, todo era gozo, pero cuando no visualizaban con claridad ese vínculo, el demonio los acosaba y la amargura los embargaba. Por otra parte, las apariciones y acosos demoníacos terminaban constituyéndose para ellos en un estímulo en el camino de la perfección, pues si vencían las tentaciones, si no se dejaban amedrentar por él, significaba que gozaban de la ayuda de Dios y de la Virgen, sin lo cual ese triunfo no habría sido posible¹⁵¹.

Pero el demonio, a los ojos de los siervos de Dios del virreinato, también cumplía una función en el ámbito público. Ellos todo lo interpretaban en clave de enfrentamiento. El demonio estaba siempre al acecho, tratando de poner obstáculos a todas las acciones que implicaban un avance de la fe. Los “santos” virreinales se sentían formando parte de una comunidad, que tenía objetivos comunes y que debía realizar tareas específicas, cada cual en su medio, para desenmascarar y derrotar al demonio¹⁵². Los hagiógrafos, a la hora de escribir la vida de un siervo de Dios, presentaban su nacimiento en el contexto de esa confrontación sin pausa, que solo terminaría al final de los tiempos¹⁵³. Para muchos, los éxitos o fracasos de las empresas que llevaban a cabo formaban parte de esa interpretación confrontacional de la vida. Por ejemplo, algunos obstáculos que se le plantearon a la labor evangelizadora del padre Castillo en el mercado del “Baratillo” fueron considerados por él como producto de la acción del demonio¹⁵⁴. Por su parte, las dificultades que encontraron los recoletos agustinos en la construcción del convento de Misque fueron atribuidas a la

¹⁵⁰ Del Castillo, *op. cit.*, 2.

¹⁵¹ *Ibid.*, 17 y 18.

¹⁵² El hagiógrafo de la Azucena de Quito la presenta como la sucesora de Rosa de Santa María. Morán de Butrón, *op. cit.*, 60. Fr. Diego de Trejos, censor de la hagiografía sobre Urraca, dice que Perú no solo se destaca por sus riquezas mineras, sino también “por sus varones santos apostólicos y milagrosos”. Véase Messía, *op. cit.*, f. 29.

¹⁵³ Morán de Butrón, *op. cit.*, 70, dice que, a raíz del nacimiento de Mariana de Jesús, mostrose “temeroso el enemigo común de los triunfos que había de alcanzar una niña sobre los ejércitos infernales”.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 39-40.

acción del demonio, que habría actuado por interpósitas personas¹⁵⁵. El hagiógrafo de Mariana de Jesús dedica varias páginas a uno de sus confesores jesuitas, a quien el demonio trató de impedirle que llegara a cumplir su providencial misión mediante permanentes maniobras, entre las que no faltaron las persecuciones que experimentó dentro de su propia orden¹⁵⁶. En el caso de las monjas, las hagiografías muestran los empeños del demonio para generar problemas de relaciones al interior de los conventos o para dificultarle a las monjas el cumplimiento de su objetivo más importante: la oración. En otras palabras, los problemas disciplinarios que se planteaban al interior de los conventos eran atribuidos a la acción del demonio¹⁵⁷.

Los hagiógrafos y los hombres virtuosos del virreinato explicaban la realidad peruana en clave providencialista. América en general y Perú en particular eran vistos como tierra de promisión en la que se harían realidad las profecías evangélicas¹⁵⁸. La proliferación de santos que podía mostrar el virreinato peruano, y que se encargaban de resaltar las hagiografías, se veían como indicios de que la Ciudad Nueva, la Ciudad Santa de San Juan estaría en estas tierras¹⁵⁹. Pero para el final de los tiempos quedaba mucho camino por recorrer y obstáculos que superar, en una historia marcada por la acción belicosa del demonio contra la obra de Dios. Los “santos” debían estar muy atentos y siempre dispuestos a desenmascarar y enfrentar las astucias y ataques demoníacos. Durante el siglo XVII, los hagiógrafos, los siervos de Dios y muchos hombres de Iglesia observaron con preocupación las expresiones de la labor demoníaca en el mundo peruano, que buscaban impedir el cumplimiento de los anuncios proféticos. Por lo mismo, el demonio estuvo muy presente en la mentalidad de los fieles y sobre todo entre los hombres virtuosos y sus hagiógrafos. Fue utilizado para personificar situaciones y comportamientos que mostraban dificultades y debilidades en la labor evangelizadora de la Iglesia. Las estrategias y acciones para superar tales problemas fueron consideradas por los “santos” y sus hagiógrafos en el contexto de esa guerra permanente contra el demonio¹⁶⁰. Como lo habíamos indicado en capítulos anteriores, se produjo una demonización de los cultos de los indios y algunos hombres virtuosos se involucraron en la lucha antiidolátrica y sus hagiógrafos vieron ese compromiso con la fe como una respuesta al avance del demonio. El jesuita Jacinto Morán, hagiógrafo de Mariana de Jesús, presenta el nacimiento de la niña como parte de los triunfos de la fe contra los “ejércitos infernales” apoyados por

¹⁵⁵ De Torres, *op. cit.*, lib. II, 271-272.

¹⁵⁶ Morán de Butrón, *op. cit.*, 112-113.

¹⁵⁷ De Cabrera, *op. cit.*, f. 90-91. Se refiere a los problemas disciplinarios que debió enfrentar Ana de Monteagudo mientras fue superiora del convento.

¹⁵⁸ Ramón Mujica, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA, FCE y Banco Central de Reserva del Perú, 2001, cap. IV; Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad...*, *op. cit.*, 195.

¹⁵⁹ Buendía, *op. cit.*, 2.

¹⁶⁰ Celia Cussen ha destacado la relación, no siempre vista, entre los aliados de Dios y los agentes del demonio que se producía en el marco de la confrontación permanente entre Dios y el demonio. Mientras la idolatría sería manifestación del trabajo de Satanás, los santos peruanos serían expresión de los éxitos del catolicismo en estos territorios. Véase “The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review* 85: 3, Durham, 2005, 417 y ss.

los ídólatras¹⁶¹. El padre Antonio Ruiz de Montoya, que desde su ingreso a la religión experimentó el acoso del demonio, una vez enviado a organizar las misiones en el Paraguay, interpretará las dificultades que encuentre y las creencias de los indios como manifestaciones del maligno. Este se transforma en un sujeto central de su experiencia paraguaya, al punto de que lo responsabiliza de todos los inconvenientes que encuentra para consolidar las reducciones¹⁶². Esta manera de interpretar los acontecimientos, en el caso de Ruiz de Montoya, se explica además por su condición de jesuita y haber sido discípulo en el colegio San Martín del padre Pablo José de Arriaga, figura clave en el proceso de extirpación de idolatrías que se llevó adelante en la diócesis de Lima en la primera mitad del siglo XVII¹⁶³.

Pero, ¿qué grado de realidad tenían estas numerosas apariciones y encuentros del demonio con los “santos”, que, como hemos visto, muchas veces alcanzaban una violencia extrema?, ¿se producían efectivamente esos enfrentamientos? Si nos detenemos en el caso de los místicos, la mayoría de las visiones que tienen del demonio las experimentaban con los “ojos del alma”, como decía Francisco del Castillo. Según este religioso, el demonio lo acosaba a través de visiones imaginarias e intelectuales, es decir, no lo veía con los ojos del cuerpo sino a través de la mente, siguiendo en ese sentido lo expresado por Santa Teresa, a la que cita de manera expresa¹⁶⁴. Sin embargo, lo habitual era que los hagiógrafos de los hombres virtuosos del virreinato señalaran que su biografiado había sufrido el acoso del demonio mediante visiones, pero que también se le había presentado de manera real¹⁶⁵. Habría existido bastante consenso entre los teólogos y demonólogos en que la actividad demoníaca tendía a concentrarse de preferencia en los sueños y en que, entre las muchas capacidades que tenía una de las más importantes era hacer ver como reales cosas que no lo eran, aunque carecía del poder para trastocar las leyes de la naturaleza¹⁶⁶.

¹⁶¹ Morán de Butrón, *op. cit.*, 70

¹⁶² Jarque, *op. cit.*, I:136-138, 299-305; II:72-74, 184-185, 288; III:55-60, 64-85.

¹⁶³ *Ibid.*, I:160; Duviols, *La lutte contre les religions autochtones...*, *op. cit.*, 169-173. También, Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Piru (1621)*, estudio preliminar de Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios regionales andinos, 1999. Los misioneros jesuitas que participaron en la evangelización del Chaco, en general, tuvieron la tendencia a satanizar las creencias y ciertas costumbres de los indios. Al respecto, véase Beatriz Vitar, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en Del Pino (coord.), *op. cit.*

¹⁶⁴ Del Castillo, *op. cit.*, 26-28 y 99.

¹⁶⁵ Hansen, por ejemplo, nos refiere que la representación que Rosa tuvo del demonio en forma de galán fue una visión que ella detestó. Pero antes ha relatado varios encuentros con el demonio, algunos violentos, que se presentan como acontecimientos que ocurrieron en la realidad, aunque no le quedaron rastros físicos de los malos tratos. Incluso en una oportunidad se menciona cómo el demonio descarga su ira, ante la perfección de la joven, escondiéndole y rompiéndole las obras de Fr. Luis de Granada, de cuyos estropicios, al parecer, no hubo señales. Hansen, *op. cit.*, 202 y 191 y ss. Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, II:329-330. Este último autor señala que Rosa, una vez producida la destrucción, hizo una “corta y silenciosa oración y luego encontró los libros enteros sin faltarles ninguna hoja”.

¹⁶⁶ Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, *op. cit.*, q. 16, art. 9. James S. Amelang, “Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños”, en Tausiet y Amelang (eds.), *op. cit.*, 348-349. Stuart Clark, *Thinking with demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 163-166.

Varios hagiógrafos relatan situaciones de ese tipo respecto de sus biografiados. Según esas narraciones, Gonzalo Díaz Amarante, en uno de sus encuentros con los demonios, fue arrojado al suelo y golpeado hasta hacerle perder los sentidos, sin embargo al día siguiente su hábito aparecía impecable y su cuerpo sin señales de la golpiza, gracias a intervención de la Virgen¹⁶⁷. Con Mariana de Jesús ocurre otro tanto, al decir de Jacinto Morán¹⁶⁸, y lo mismo sucede con Martín de Porres, a quien en una oportunidad el demonio le quemó su celda, pero de ello no se encontraron indicios, al punto de que un compañero y testigo del suceso lo atribuyó a “ilusiones de Satanás..., que pretendía atemorizar a Fr. Martín”¹⁶⁹. No cabe duda de que los “santos” estaban convencidos de la realidad de sus encuentros y de las luchas físicas con el demonio. En algunos casos tenían muy claro que la confrontación se producía en su mente o en su alma, pero en otros el mundo de las imágenes y la realidad se confundían. Hay que considerar que en esa época lo sobrenatural no constituía todavía una esfera separada de lo natural¹⁷⁰. Los demonios y los seres celestiales tenían sus ámbitos propios, ya fuesen el Cielo o el Infierno, pero al mismo tiempo actuaban en el mundo natural relacionando ambas esferas. Los demonólogos estaban convencidos de que el demonio, si bien no podía modificar el orden natural, tenía poder para mover cuerpos, alterar el clima o afectar los sentidos humanos y las emociones¹⁷¹, entre otras cosas, por lo que su presencia y acción en el mundo era aceptada como una realidad.

En el caso específico de los “santos virreinales”, como hemos visto, se sentían, o los veían sus hagiógrafos, como parte de los ejércitos celestiales que estaban inmersos en la guerra contra el demonio que se daba en el mundo exterior y en el interior de cada persona. Por último, a eso se agregaba el peso, la influencia de los modelos culturales. Los santos virreinales eran herederos de unas creencias e imágenes que estaban bastante bien definidas y precisadas a esas alturas y de las que se compenetraban a través de las obras de los teólogos, demonólogos, sermones, hagiografías e iconografía¹⁷². Todos los “siervos de Dios” del virreinato se identificaban con más de algún santo en particular, de quien conocían su vida en detalle y, por lo mismo, sa-

¹⁶⁷ Colombo, *op. cit.*, 218-219.

¹⁶⁸ Morán de Butrón, *op. cit.*, 415. Este autor relata que estando la joven adorando el Santísimo, el demonio la atacó, causando estragos en su lengua, la que habría quedado tan “cortada que solo pendía de un hilo”, según los testigos. “Fortalecida por la fe en el Sacramento, comulgó y volvió a su casa sana y salva, sin señal alguna de esto”.

¹⁶⁹ Medina, *op. cit.*, 117-118. También, Meléndez, *Tesoros verdaderos...*, *op. cit.*, III:258-259. A Fr. Pedro de Urraca, muchas veces, el demonio con sus golpes lo dejaba sin sentido, despertando sudoroso de las batallas. Messía, *op. cit.*, fs. 75v, 139-140 y 156-157.

¹⁷⁰ Muchembled, *op. cit.*, 102.

¹⁷¹ Stuart Clark, *op. cit.*, 163-164.

¹⁷² Francisco Ruiz de Montoya refiere que siendo niño experimentaba deseos de servir a Dios e imitar a los santos, tanto así que tenía su habitación tapizada de imágenes de santos. Véase Jarque, *op. cit.*, 68 y 69. Francisco del Castillo dice que de niño una de las cosas que más lo “alentaba... era leer la vida del Seráfico Padre San Francisco o verla pintada en el claustro y así la iba a dibujar a mi casa y la ponía en las paredes del aposento”. Véase Del Castillo, *op. cit.*, 8. Por su parte, el hagiógrafo de Gonzalo Díaz de Amarante dice que en las mortificaciones seguía lo que había oído y leído en vidas de santos. Véase Colombo, *op. cit.*, 153.

bían de las luchas que había sostenido con los demonios. En el siglo XVII no estaban dadas las condiciones para que aproximaciones críticas como las que hace el jesuita Martín de Roa (1561-1637) a la realidad de las imágenes del Infierno (a las que podrían asimilarse otras expresiones de lo sobrenatural) lograran penetrar en el clero, y menos todavía en el de América¹⁷³. Lo cierto es que aquí, ni los hombres virtuosos, ni sus hagiógrafos, ni tampoco el resto del clero y de los fieles dudaban de la acción del demonio en la cotidianeidad de las personas. Todavía más, también se aceptaba como una realidad concreta las especiales relaciones, violencia incluida, que podían tener los “santos” con el maligno. En suma, lo que importa es que, para los protagonistas, los hechos eran efectivos y el demonio una realidad que se expresaba de mil maneras contra sus enemigos, incluyendo la agresión física.

REFLEXIONES FINALES

Los hombres y mujeres virtuosas del virreinato trataban de ajustar sus vidas a los modelos que admiraban. Poseían un conocimiento acabado de las biografías de sus santos favoritos. Las hagiografías particulares y los *Flos Sanctorum* circularon con profusión y no solo al interior de los conventos. La divulgación de esas vidas, además, se veía incrementada por los procedimientos indicados antes. En consecuencia, tanto laicos como eclesiásticos eran receptores de estos modelos de vida que presentaba la Iglesia romana. Y en esas hagiografías el demonio siempre era un actor importante, era quien trataba de desafiar a Dios utilizando para ello al “santo”, es decir al sujeto que gozaba de dones especiales otorgados por la divinidad. Hacia el siglo XVII, el enfrentamiento entre los santos y el demonio tenía una tradición tan larga como la historia misma de la Iglesia. Los siervos de Dios del virreinato no harán más que seguir esa tradición y la asumirán guiándose por los modelos con los que se identificaban y que les entregaban pautas de conducta y procedimientos en materia de prácticas religiosas. Entre estas últimas fueron importantes las relacionadas con las mortificaciones y con los métodos de oración. En el Perú virreinal, gran difusión tuvieron las prácticas ascéticas, al igual que el misticismo, que por lo general fueron cultivados de manera simultánea por la misma persona y tanto por hombres como por mujeres. Ese tipo de prácticas religiosas favorecía la presencia del demonio. Este los acosaba, en la forma y en el fondo, de acuerdo a los modelos europeos del catolicismo romano. En todo caso, en la forma, aparece un matiz particular y que tenía que ver con el negro o el color oscuro como representativo de la imagen demoníaca. Aquí se añade la expresión mulato, propia del medio americano, y con un sentido atemorizante, al igual que el negro. En suma, el demonio bajo la forma de un negro, o de

¹⁷³ Martín de Roa, en *El estado de los bienaventurados en el cielo...*, señala: “Advierto por lo que se ha dicho hasta aquí, y de lo que adelante se dirá, que en el infierno ni hay ruedas, ni tenazas, ni garfios, ni otros semejantes instrumentos para atormentar a los condenados mas son estas representaciones que Nuestro Señor hace de lo que vemos aquí con los ojos, cuan crudo sea, para que por ellas entendamos el rigor de las penas que padecen y son más duras sin comparación de lo que estas figuras se representan”. Citado por Civil, *op. cit.*, 398.

un mulato, que causaba pavor es muy frecuente en las apariciones a los virtuosos virreinales, lo que es consecuencia de la asociación tradicional entre negro y demonio, a lo que se añade la imagen atemorizante que aquí había de negros y mulatos, por las dificultades de integración social que representaban. No deja de ser interesante constatar que, en general, en el Perú del siglo XVII se expresa la relación entre “santos” y demonios de una manera muy similar a como había quedado definida en las primeras hagiografías importantes relacionadas con el tema que se escribieron en el cristianismo antiguo: las de San Antonio Abad y de San Martín de Tours.

Los padres de la Iglesia que más intensamente sufrieron los ataques del demonio fueron los que practicaban el ascetismo. En el caso peruano, también se dio una relación en ese sentido, es decir, quienes practicaron mortificaciones más intensas experimentaron los ataques más violentos del demonio. También aquí se plantea una situación particular, que trasciende el tema que nos preocupa y que tiene que ver con el tipo de religiosidad que practicaban aquellos que buscaban la perfección espiritual. En la Europa católica quienes estaban tras ese objetivo privilegiaban una u otra vía. Por lo general, en Perú, en la práctica y como hemos visto, se confunden ambas. Pensamos que la explicación, en parte, puede estar asociada a la Compañía de Jesús, pues en la provincia peruana muchos de sus miembros, como ha quedado en evidencia, se identificaban con el misticismo y eran entusiastas maestros de esa forma de oración. Pero, por otra parte, la superioridad de la orden en Roma, que veía con inquietud esas prácticas, estimulaba el ejercicio de la vía purgativa, según analizamos en trabajos anteriores. Así es que, en Perú, quizás de manera más acentuada que en otras partes, se mantuvo a lo largo de todo el siglo XVII un modelo de santidad en que se combinaban unas rigurosas y extremadas mortificaciones, junto a la práctica de la oración contemplativa, en que el abandonarse a Dios permitiría la tan ansiada unión entre Él y el alma. En ese estado o nivel de perfección, el siervo de Dios tenía visiones, locuciones y revelaciones. En otras palabras, ocurrían hechos milagrosos. En consecuencia, se consideraba santo en Perú al asceta, pero que también era místico, que gozaba de dones extraordinarios, que se expresaban en los milagros vinculados a la oración. Quienes en el virreinato privilegiaron el misticismo y no se destacaron por su ascetismo experimentaron un acoso del demonio centrado más bien en los sueños, en los engaños y menos en la violencia.

El demonio cumplía una función con respecto a los hombres santos, y no solo con ellos, sino que también con los fieles en general: era un eficaz instrumento de autoanálisis, hacía visible sus obsesiones y servía de estímulo para superar las debilidades y enfrentar las angustias. Las tentaciones apuntaban siempre al ejercicio de las virtudes cuyo cumplimiento resultaba más difícil o que no figuraba entre sus prioridades. Posiblemente para algunos los asuntos relacionados con la sensualidad no eran materia de preocupación, pero el demonio las sacaba de su inconsciente obligándolos a hacerse cargo del tema. Los hombres y mujeres virtuosos del virreinato, siguiendo la ortodoxia marcada por Roma, tenían claro que el demonio actuaba respecto de ellos como un instrumento de Dios para probarlos en su fe. No obstante esto, también creían que a nivel cósmico se daba una lucha sin cuartel entre el Bien y el Mal, lo que no implicaba un compromiso con el maniqueísmo, dado que el demonio actuaba porque Dios se lo permitía. Los “santos” del virreinato estaban conscientes de que

formaban parte de una comunidad, que, equivalente a un ejército, se enfrentaba al demonio y a las fuerzas del Mal, para evitar que lograra la perdición de los hombres. Esta lucha era especialmente significativa en esta tierra, que era vista por los hagiógrafos como la Nueva Jerusalén de las Escrituras y en la que el demonio había logrado penetrar muy intensamente en los indios con sus idolatrías. La fuerza y amplitud de estas, junto a los modelos de santidad arraigados, contribuyeron a que la figura del demonio mantuviera una vigencia y fuerte presencia a lo largo de todo el siglo XVII, cuando en Europa comenzaba a declinar su poder.

ANEXO

Nómina de los siervos y siervas de Dios considerados en el artículo

| | Nombre | Orden | Convento-Estado | Bibliografía |
|----|----------------------------------|-----------------------|---|--|
| 1 | Ana Carrillo de la Concepción | Clarisa | Convento de Trujillo. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 2 | Ana de la Cruz | Clarisa | Santa Clara de Lima. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 3 | Ana de Monteagudo | Dominica | Santa Catalina de Siena de Arequipa. Religiosa | Alonso de Cabrera, <i>Vida y milagros de la venerable madre sor Ana de los Ángeles Monteagudo</i> |
| 4 | Ana del Espíritu Santo | Clarisa | Convento de Guamanga. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 5 | Catalina de Almeyda | Clarisa | Convento de Guamanga. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 6 | Feliciana de Jesús | Dominica | Tercera dominica | Juan Meléndez, <i>Tesoros verdaderos</i> |
| 7 | Hipólita de San Pedro | Agustina | Nuestra Señora del Prado. Lima. Religiosa | Juan Teodoro Vázquez, <i>Crónica continuada de la provincia de San Agustín</i> |
| 8 | Isabel Arias de Bobadilla | Santa Clara | Convento de Trujillo. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 9 | Jerónima de la Madre de Dios | Agustina | Nuestra Señora del Prado. Religiosa | Bernardo de Torres, <i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín</i> |
| 10 | Jerónima de San Francisco | Inmaculada Concepción | Convento Descalzas de San José de Lima. Religiosa | Archivo Convento de San Francisco de Lima |
| 11 | Lorenza de Eguia Otazu | Dominica | Tercera dominica | Juan Meléndez, <i>Tesoros verdaderos</i> |
| 12 | Luciana de la Santísima Trinidad | Dominica | Santa Catalina de Siena. Lima. Religiosa | Juan Meléndez, <i>Tesoros verdaderos</i> |
| 13 | Lucrecia de Vera | Agustina | Convento de la Encarnación. Religiosa | Antonio de la Calancha, <i>Crónica moralizadora de la provincia del Perú del orden de san Agustín</i> |
| 14 | María Gutiérrez | Clarisa | Convento de Guamanga. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 15 | Mariana de Jesús | San Francisco | Beata. Orden tercera. Quito | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> ; Jacinto Morán de Butrón, <i>Vida de Santa Mariana</i> |
| 16 | Mariana de Peñalosa | Clarisa | Convento de Guamanga. Religiosa | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 17 | Micaela de la Concepción | Agustina | Nuestra Señora del Prado. Lima. Religiosa | Juan Teodoro Vázquez, <i>Crónica continuada de la provincia de San Agustín</i> |
| 18 | Rosa de Santa María | Santo Domingo | Beata. Orden Tercera. Lima | P.L.Hansen. <i>Santa Rosa de Lima P.Pedro de Loayza. Vida de Santa Rosa de Lima</i> |
| 19 | Úrsula de Jesús | Clarisa | Convento de Lima. Donada | Nancy E van Deusen, <i>The souls of purgatory</i> . También Archivo de San Francisco.Lima, 17/Nº 45 |

| | Nombre | Orden | Convento-Estado | Bibliografía |
|----|------------------------------|-------------|--|---|
| 1 | Alonso de Escarecena | Franciscano | Doctrina de Guanchaco. Padre novicio en Lima | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 2 | Andrés López de la Torre | Agustino | Hermano lego | Bernardo de Torres, <i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín</i> |
| 3 | Antonio de la Cueva | Agustino | Conventos de la Recoleta de Lima | Bernardo de Torres, <i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín</i> |
| 4 | Antonio de la Parra | Dominico | Sacerdote. Convento de Lima | Juan Meléndez, <i>Tesoros verdaderos</i> |
| 5 | Antonio Ruiz de Montoya | Jesuita | Sacerdote | Francisco del Castillo, <i>Un místico del siglo XVII. Autobiografía José de Buendía. Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo</i> . Francisco Jarque, <i>Ruiz de Montoya en Indias</i> |
| 6 | Benito de Huertas | Franciscano | Convento de Lima. Religioso | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 7 | Crispín de la Concepción | Agustino | Religioso Profeso | Juan Teodoro Vázquez, <i>Crónica continuada de la provincia de San Agustín</i> |
| 8 | Diego de Haro | Franciscano | Convento Cuzco. Religioso | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 9 | Francisco de Vargas | Agustino | Hermano lego | Bernardo de Torres, <i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín</i> |
| 10 | Francisco del Castillo | Jesuita | Sacerdote | Francisco del Castillo, <i>Un místico del siglo XVII. Autobiografía José de Buendía. Vida admirable y prodigiosas virtudes del venerable y apostólico padre Francisco del Castillo</i> |
| 11 | Francisco Martínez | Agustino | Hermano lego | Bernardo de Torres, <i>Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín</i> |
| 12 | Francisco Martínez de Biedma | Agustino | Prior Convento de Lima | Antonio de la Calancha, <i>Crónica moralizadora de la provincia del Perú del orden de san Agustín</i> |
| 13 | Francisco Ruiz | Franciscano | De la tercera orden penitente | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 14 | Francisco Solano | Franciscano | Sacerdote. Recoleta de Lima | Diego de Córdova y Salinas, <i>Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú el V.P. Francisco Solano</i> |
| 15 | Francisco Martínez | Franciscano | Religioso lego. Conv. Chuquisaca | Diego Córdova y Salinas, <i>Coronica de la religiosísima</i> |
| 16 | Gerónimo Manuel | Franciscano | Sacerdote. Conventos de Lima | Diego de Córdova y Salinas, <i>Vida, virtudes y milagros del apóstol del Perú el V.P. Francisco Solano</i> |

| | Nombre | Orden | Convento-Estado | Bibliografía |
|----|--------------------------|-------------|---|---|
| 17 | Gonzalo Díaz de Amarante | Mercedario | Hermano lego. Convento del Callao | Felipe Colombo, Vida del Siervo de Dios V.P. fray Gonzalo Díaz de Amarante |
| 18 | Ignacio Monzón | Agustino | Convento de Lima. Religioso | Juan Teodoro Vázquez, Crónica continuada de la provincia de San Agustín |
| 19 | Jerónimo de la Asunción | Agustino | Convento de Lima. Religioso | Juan Teodoro Vázquez, Crónica continuada de la provincia de San Agustín |
| 20 | José de Figueroa | Agustino | Convento de Lima. Religioso | Juan Teodoro Vázquez, Crónica continuada de la provincia de San Agustín |
| 21 | Juan Camacho | Jesuita | Colegio de Quito. Sacerdote | Padre Jacinto Morán de Butrón, sj. Vida de Santa Mariana |
| 22 | Juan de Navarrete | Franciscano | Convento de Lima. Religioso | Diego Córdova y Salinas, Coronica de la religiosísima |
| 23 | Juan Estacio | Agustino | Convento de Lima. Religioso | Antonio de la Calancha, Crónica moralizadora de la ...orden de san Agustín |
| 24 | Juan Gómez | Franciscano | Sacerdote | Diego Córdova y Salinas, Coronica de la religiosísima |
| 25 | Juan Macias | Dominico | Hermano Lego. Convento del Lima | Juan Meléndez, Tesoros verdaderos |
| 26 | Manuel Mudarra | Agustino | Hermano lego | Bernardo de Torres, Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín |
| 27 | Martín de Barragan | Dominico | Lego del Convento de Lima | Juan Meléndez, Tesoros verdaderos |
| 28 | Martín de Porres | Dominico | Hermano lego. Convento de Lima | Fray Bernardo de Medina, Vida prodigiosa del V.S de Dios fray Martín de Porras. Juan Meléndez, Tesoros verdaderos |
| 29 | Mateo de Xumilla | Franciscano | Religioso lego. Convento de Cajamarca | Diego Córdova y Salinas, Coronica de la religiosísima |
| 30 | Nicolás de Ayllón | Seglar | | Bernardo Sartolo, Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón |
| 31 | Pedro de Urraca | Mercedario | Sacerdote. Conventos de Lima | Causa de Pedro de Urraca, Fray Francisco Messia. Breve epítome de la prodigiosa vida |
| 32 | Pedro Salvador | Franciscano | Religioso lego. Convento de Lima | Diego Córdova y Salinas, Coronica de la religiosísima |
| 33 | Roque de San Vicente | Agustino | Conventos de Lima y Trujillo. Religioso | Bernardo de Torres, Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de San Agustín |
| 34 | Tomás Silva | Dominico | Convento de Lima. Religioso sacerdote | Juan Meléndez, Tesoros verdaderos |
| 35 | Vicente de Bernedo | Dominico | Convento de Potosí. Religioso sacerdote | Juan Meléndez, Vida, virtudes y muerte del venerable padre y penitente Siervo de Dios Fray Vicente Vernedo |