

Universidad Católica de Santa María
Facultad de Ciencias y Tecnologías Sociales
y Humanidades
Escuela Profesional de Teología



**SAN FRANCISCO SOLANO: REVISIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA
DE SU MUNDO, SU VIDA Y SU HISTORIOGRAFÍA**

Tesis presentada por el Bachiller:

Piccone Camere, Carlos

Para optar el Título Profesional de:

Teología

Asesor:

Dr. Van Der Maat, Bruno

Arequipa - Perú

2020

DICTAMEN DE BORRADOR DE TESIS DE LICENCIATURA

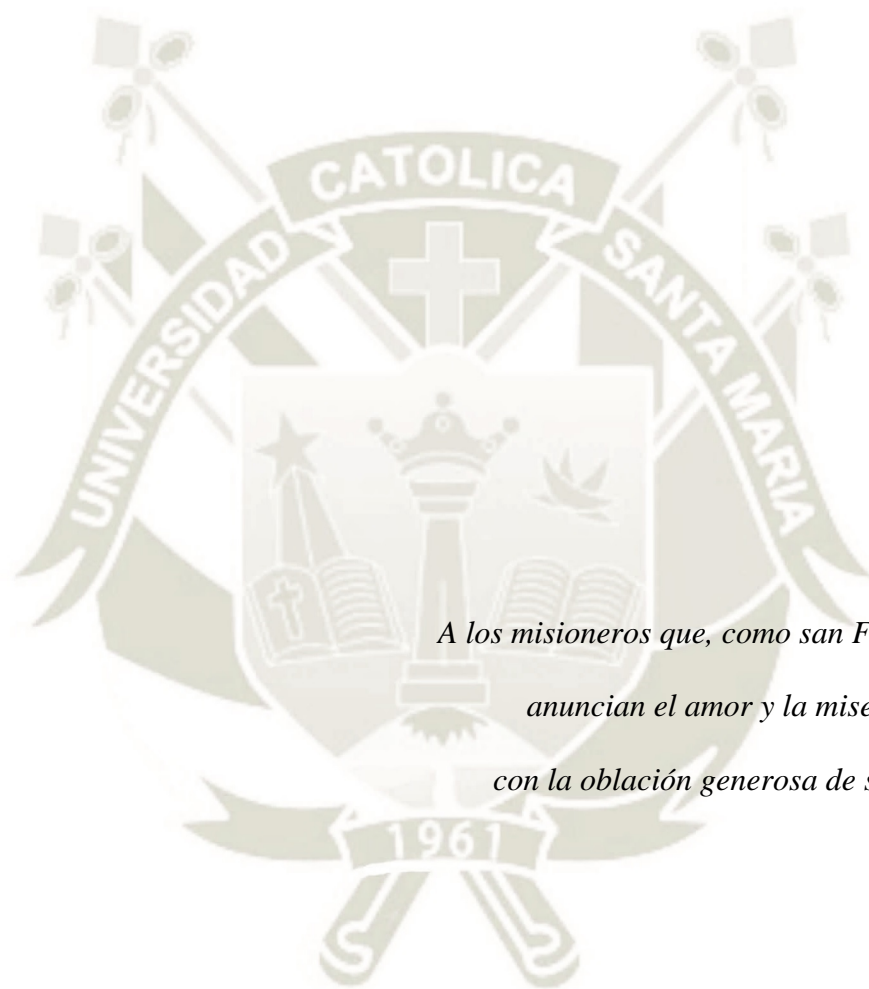
Luego de leer el borrador de tesis con el título: "San Francisco Solano: revisión histórico-crítica de su mundo, su vida y su historiografía" del bachiller Carlos Piccone Camere, el jurado dictamina que el borrador presentado es apto para ser sustentado.


Mag. Carla Begazo Maica

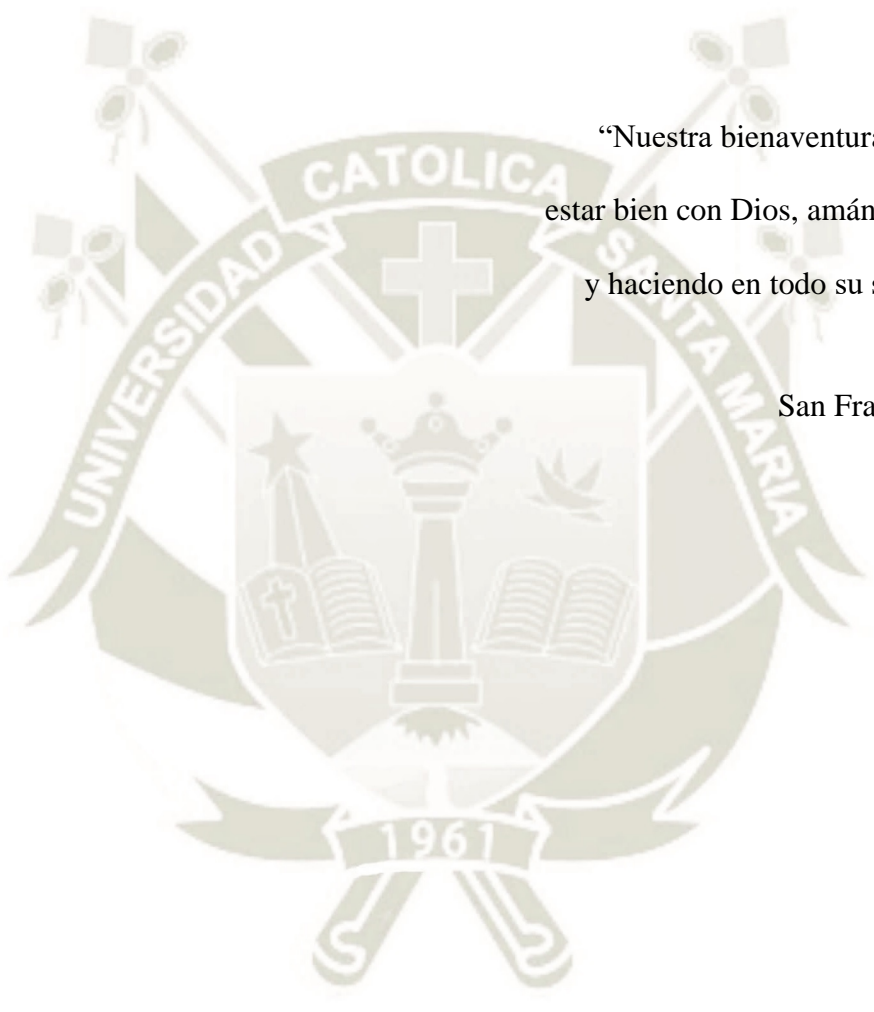

Dr. Bruno Van der Maat

Arequipa 02.10.2019





*A los misioneros que, como san Francisco Solano,
anuncian el amor y la misericordia de Dios
con la oblación generosa de sus propias vidas*



“Nuestra bienaventuranza consiste en
estar bien con Dios, amándole de corazón
y haciendo en todo su santa voluntad”.

San Francisco Solano¹

¹ Solano, Francisco, *Carta manuscrita de san Francisco Solano dirigida a su hermana Inés en Montilla, conservada en el Archivo la Parroquia de Santiago de Montilla* (Lima, 10 de marzo del 1610).

SAN FRANCISCO SOLANO: REVISIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA DE SU MUNDO, SU VIDA Y SU HISTORIOGRAFÍA

RESUMEN

En las últimas décadas, la comunidad académica se ha sentido más atraída por la historia colonial de la América hispana. Sin embargo, pocos investigadores sociales han focalizado su atención en la santidad canonizada que fructificó en el Nuevo Mundo. La historia americana fue forjada gracias a hombres y mujeres que dejaron sus tierras en pos de sus sueños. La mayoría de ellos, siguiendo el imaginario social de su tiempo, se enrumbo buscando conseguir tesoros y títulos honoríficos. Otros, en cambio, renunciando a los bienes materiales y a la celebridad mundana, quisieron acopiar tesoros en el cielo para mayor gloria de Dios y por la salvación de las almas.

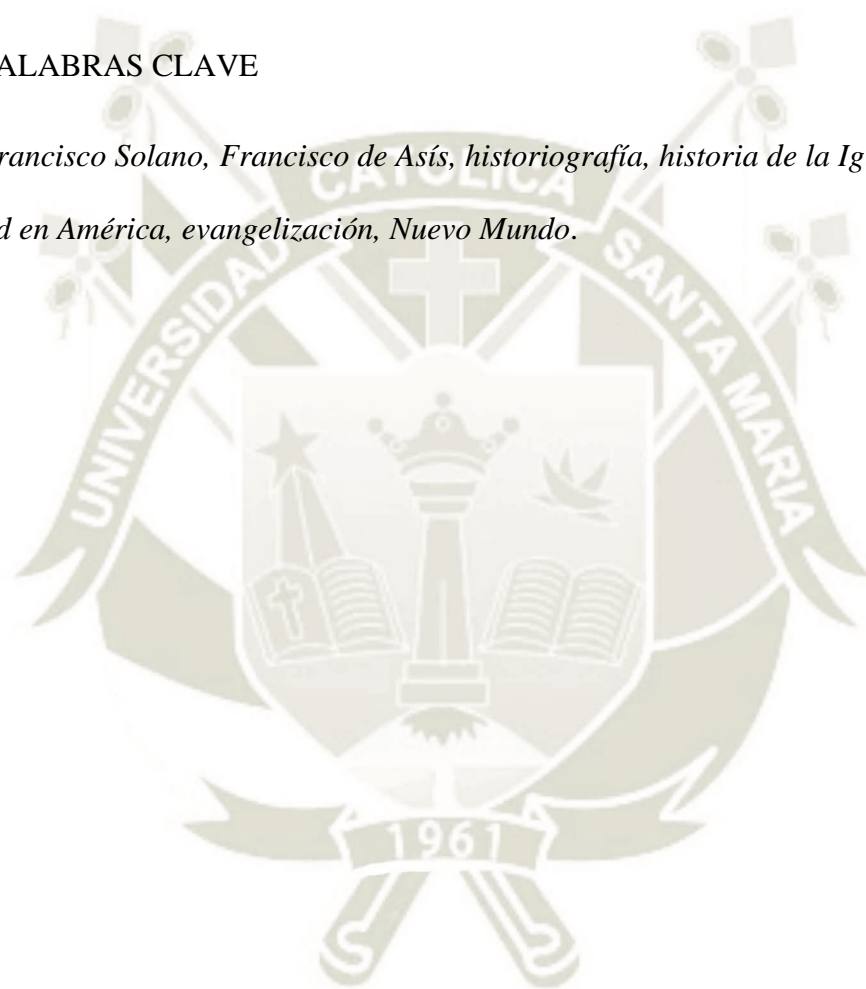
Esta tesis centra su atención en la vida y figura de san Francisco Solano (Montilla, 1549 – Lima 1610), uno de los representantes más importantes de la misión americana de la orden franciscana. El personaje escogido fue una pieza clave en la historia colonial, pues su causa de canonización fue la primera que se introdujo desde América, mientras que su fama de santidad se expandió rápidamente por todo el imperio español. En efecto, convertido en el “Taumaturgo de América”, Solano llegó a poseer todos los elementos típicos que se requerían para introducir exitosamente en la Iglesia universal un auténtico fruto de santidad cosechado en los viñedos del Nuevo Mundo; vale decir, un ardiente celo misionero acompañado por poderes sobrenaturales.

Para comprender la envergadura de su figura, se contextualizará su misión a través de una presentación panorámica de la historia misionera de la Orden de Hermanos Menores en los siglos XVI y XVII. A continuación, se dará a conocer los aspectos más relevantes de la vida de Francisco Solano, destacando especialmente su labor apostólica en tierras

americanas. Por último, se hará referencia a su postbiografía, es decir, a la construcción historiográfica de su figura sacra fabricada bajo el molde de san Francisco de Asís. Hacer de Solano un *'alter Franciscus'* era una garantía sólida para el seguimiento perfecto del Evangelio, requisito indispensable no solo para el discipulado de Jesucristo, sino también para alcanzar la glorificación oficial en los altares.

PALABRAS CLAVE

Francisco Solano, Francisco de Asís, historiografía, historia de la Iglesia en el Perú, santidad en América, evangelización, Nuevo Mundo.



SAINT FRANCISCO SOLANO: HISTORIAL-CRITICAL REVIEW OF HIS WORLD, HIS LIFE AND HIS HISTORIOGRAPHY

ABSTRACT

In the last decades, the Academia has increased its interest on the history of colonial Hispanic America. However, few scholars have focused their attention on the sanctity in the New World. The American history was forged thanks to men and women who left their lands in pursuit of their dreams; the majority, excited by the early modern social imaginary, sought to achieve wealth and honorary titles. Others, by contrast, renouncing well-being and fame, laid up for themselves treasures in heaven for the sake of the glory of God and the salvation of souls.

This thesis focuses its attention on the life and afterlife of St. Francis Solano (Montilla, 1549 – Lima 1610), one of the most important representatives of the Franciscan Order in the mission of America. Furthermore, Solano's cause of canonization was the first one introduced from America, whereupon his reputation for sanctity spread quickly throughout the Spanish Empire. He possessed within himself all the typical elements required to successfully introduce into the universal Church an authentic fruit of holiness ripened in the vineyards of the New World; a zealous missionary preacher with thaumaturgical powers. In fact, his contemporaries called him the 'American miracle-worker'.

To understand the scale of his figure, his mission will be contextualized through a panoramic presentation of the missionary history of the Order of Friars Minor in the 16th and 17th centuries. Next, the most relevant aspects of Francisco Solano's life will be illustrated, highlighting his apostolic work in American lands. Finally, some references will be made to his after-life, that is, to the historiographic construction of his sacred figure. Our working hypothesis is that the latter was constructed according to the mold of St. Francis of

Assisi. In fact, making Solano an “alter Franciscus” was considered as a solid guarantee for the perfect following of the Gospel, an indispensable requirement not only to walk in the footsteps of Jesus Christ, but also to achieve official recognition by the Holy See.

KEYWORDS

Francis Solanus, Francis of Assisi, historiography, Church history in Peru, sanctity in America, evangelization, New World.



ÍNDICE

RESUMEN	IV
ABSTRACT	VI
PREFACIO.....	IX
INTRODUCCIÓN.....	XI
CAPÍTULO I: LOS HERMANOS MENORES ANTE EL RETO DE UN MUNDO NUEVO.....	1
I.1. EL NUEVO MUNDO EN UNA ÉPOCA DE REFORMAS RELIGIOSAS.....	1
I.2. REFORMA Y OBSERVANCIA: SUS RESONANCIAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA	2
I.3. EL DINAMISMO REFORMISTA FRANCISCANO MÁS ALLÁ DE ESPAÑA.....	4
I.4. EL ECOSISTEMA RELIGIOSO EN LA AMÉRICA COLONIAL	6
I.5. ALGUNOS RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA EVANGELIZACIÓN AMERICANA.....	9
CAPÍTULO II: SAN FRANCISCO SOLANO Y LA IMPLANTACIÓN DE LA IGLESIA AMERICANA	13
II.1. FRANCISCO SOLANO: TRAZOS BIOGRÁFICOS.....	13
II.2. FRANCISCO SOLANO, EL “APÓSTOL DE AMÉRICA”	16
II.3. FRANCISCO SOLANO Y LA “ <i>IMPLANTATIO ECCLESIAE</i> ” EN EL NUEVO MUNDO.....	25
II.4. EL FRANCISCANISMO EN EL PERÚ VIRREINAL.....	28
II.5. EL INFLUJO MILENARISTA EN LA EVANGELIZACIÓN FRANCISCANA.....	32
CAPÍTULO III: LA CONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA DEL <i>ALTER FRANCISCUS</i>	38
III.1. LOS LUGARES DE PRODUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA.....	38
III. 2. ELEMENTOS HISTORIOGRÁFICOS EN LA SANTIDAD CANONIZADA DE FRANCISCO SOLANO.....	43
III. 3. DE LA “CUESTIÓN FRANCISCANA” A LA “CUESTIÓN SOLANISTA”: ALGUNAS CLAVES DE LECTURA.....	46
III.4. SAN FRANCISCO SOLANO A LA LUZ DE SU REPRESENTACIÓN ICONOGRÁFICA	52
CONCLUSIONES	62
BIBLIOGRAFÍA.....	66

PREFACIO

De un tiempo a esta parte, numerosos estudiosos de las ciencias sociales han mostrado un renovado interés por la historia de la América hispánica². Dentro de ella, el tema de la santidad se ha revelado como una cantera rica de material virgen. Los procesos de beatificación y de canonización, las hagiografías, los devocionarios y las crónicas, entre otros documentos, constituyen fuentes preciosas para la reconstrucción histórica e historiográfica. De estas fuentes emergen con una especial significación diversos personajes propuestos por la Iglesia Católica como modelos de virtud y, por tanto, dignos de admirar e imitar³. La evocación y la actualización de la vida de los santos compromete al historiador a contextualizar la sociedad en la que se santificaron, evitando una lectura anacrónica que pudiese desnaturalizar el testimonio de estos cristianos ejemplares.

Una anécdota de Jules Michelet, piedra miliar de la historiografía francesa del siglo XIX, ejemplifica bien el párrafo anterior. Cierto día, caminando por las calles de Reims, atraído por la belleza de la catedral, se sintió impelido a ingresar en ella. Al cruzar el umbral, sintió que se embarcaba en un viaje a través del tiempo. El recinto lucía inhabitado, pero incluso en el silencio podía escuchar la voz del pueblo, del clero y de la aristocracia en plena coronación regia. Al salir de la catedral, ya en el pórtico, alzó la vista y un nuevo y extraño

² La presente tesis toma algunos datos precedentemente delineados por el autor en: Piccone Camere, Carlos (2017), 'San Francisco Solano: *Alter Franciscus* para el Nuevo Mundo', *Studium Veritatis*, 15(21): 271–98. Asimismo, amplía y perfecciona el estudio publicado como Piccone Camere, Carlos (2017), 'San Francisco Solano. Aportes para una reconstrucción historiográfica', *Revista de Teología*, 43: 5–120. Este último fue fruto del máster en Historia eclesiástica en América, cursado por el autor en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma (2016-2018). Finalmente, la presente investigación sienta las bases de sus actuales estudios doctorales en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres. Por eso, cualquier correspondencia con publicaciones anteriores debería enmarcarse en este proceso de investigación; motivo por el cual se somete a los servicios de prevención de plagio en internet que la Universidad Católica de Santa María estime convenientes.

³ Sobre la nueva etapa en la historia de la santidad canonizada en el América Latina, véase: González Fernández, Fidel (1992), 'Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización', en: Pontificia Comisión para América Latina, ed., *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana), 675-725.

espectáculo lo abatió: observó cómo desde la cúpula pendía una guirnalda de criminales muertos: ¡La picota de los ejecutados se ubicaba justo encima del altar! Instintivamente pensó que, decenios atrás, las lágrimas de aquellos muertos se habrían deslizado a través de las bóvedas hasta llegar a rociar la cabeza de los reyes, como si se tratase de una unción macabra⁴. Después de haber tenido aquella visión espeluznante, Michelet concluyó que como historiador debía fundar en sí mismo el alma y la fe de la gente del pasado⁵. El historiador pasaba a ser entonces una especie de magistrado fúnebre, un domesticador de la muerte⁶.

A partir de aquella visión, el pensador francés concibió su labor como la de un “resucitador”, a quien la muerte consignaría sus acciones, penas y sacrificios, para que este les pudiese asignar un lugar en la memoria universal de la historia. No sin razón, J. Le Goff llegó a calificar a Michelet como a un “necrófilo”, fiel visitador de los vastos cementerios de la historia⁷. Por su parte, C. Péguy mostró plena conformidad con esta misma concepción de la historia, vale decir, como el arte de “evocar a los ancestros”⁸. Que nos mueva, pues, el deseo de encender una luz modesta en el panorama histórico hispanoamericano⁹. Una visión completamente nítida del pasado quedará siempre insatisfecha¹⁰; sin embargo, podría ser consolador contemplar, en lontananza, su belleza inacabada.

⁴ La visión de Jules Michelet puede examinarse con mayor detalle en: Barthes, Roland, *Michelet* (Berkeley: University of California Press, 1992), 74.

⁵ Cf. Déruelle, Aude (2010), ‘Changer de rythme : note et digression (Histoire de la Révolution)’, en: Paule Petitier, ed., *Michelet, rythme de la prose* (Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion), 49.

⁶ “*L’histoire c’est une résurrection*”, reza el epitafio de Michelet que Huizinga interpretó asignándole el valor de “sentimiento histórico”: un vínculo perenne con el pasado (Huizinga, Johan, *History, the Middle Ages, the Renaissance* (New Jersey: Princeton University Press, 1984), 54).

⁷ Cf. Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago, The University of Chicago Press, 1980), 4.

⁸ Péguy, Charles, *Clio, Dialogue de l’histoire et de l’âme païenne* (Paris: Gallimard Bibliothèque de La Pléiade, 1965), 1177. Péguy distingue entre el historiador y el memorialista; este último sucumbe bajo el peso del método científico. El historiador, en cambio, se fía solo de lo *real*, de la *memoria* (Cf. Bastaire, Jean, *Charles Péguy, el insurrecto* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1979), 91).

⁹ Cf. De Certeau, Michel, *L’écriture de l’histoire* (Paris: Gallimard, 1975), 7.

¹⁰ Miccoli, Giovanni, ‘Postscript’, en: Jacques Dalarun, *Francis of Assisi and the feminine* (New York: San Bonaventure, 2006), 337.

INTRODUCCIÓN

Francisco Solano (1549-1610) perteneció al selecto grupo de cristianos que hizo que el siglo XVII fuera para el Perú la época dorada de la santidad. Junto a él, destacaron las figuras de Toribio de Mogrovejo (1538-1606), segundo arzobispo de Lima y gran organizador de la Iglesia, según el espíritu reformador del concilio de Trento; Rosa de Lima (1586-1617), “la primera flor con cuyas virtudes y santidad ha querido Nuestro Señor engrandecer el Piru [sic] y honrar [a] los hijos de esta tierra”¹¹; Martín de Porres (1579-1639), el primer santo afroamericano; y Juan Macías (1585-1645), canonizado por el papa Pablo VI en 1975.

Así pues, un obispo castellano, un sacerdote franciscano andaluz, un dominico extremeño, una terciaria laica criolla y un dominico mulato dan forma a una fotografía religiosa poliédrica; sin duda, una de las más expresivas del Perú virreinal. El caso de la santidad peruana canonizada en el que cinco personas de diverso origen son exitosamente llevados a los altares, demuestra que poco cuenta el haber nacido en una cuna de oro o en un pesebre; ser de rancio abolengo o cuidador de cerdos. Esta relativización social sugiere, más bien, que existen otros factores que entran en juego, tales como la construcción y exaltación de sus memorias a través del género hagiográfico; los intereses de los grupos de poder que postularon y financiaron aquellas causas de canonización; o la devoción auténtica de sus devotos que depositaron todas sus esperanzas en la intercesión de los santos.

Sin desmerecer en absoluto el testimonio de santidad del Apóstol de América, en el presente trabajo subyace la hipótesis de la existencia de cierta elaboración historiográfica que se propuso hacer concordar su figura lo más cercanamente posible a la del *Poverello* de Asís. Por eso, en las páginas que siguen se intentará establecer un símil entre san Francisco Solano, ‘*alter Franciscus*’ y san Francisco de Asís, cuyo cristocentrismo extremo lo llevó a ser

¹¹ *Carta inédita de don Gaspar de Flores, padre de Isabel Flores de Oliva, dirigida al Rey de España* (Lima, 20 de abril de 1618); en: Archivo General de las Indias, leg. *Lima, 149*.

considerado en vida como el *'alter Christus'*. Lo cierto es que todos estos santos se nutrieron de la riqueza espiritual propia del continente americano, compuesta por los elementos milenarios de las antiguas culturas locales y de la sociedad coeva a ellos. A su vez, la santidad canonizada dinamizó transversalmente las múltiples dimensiones de la época colonial en la que germinó¹². Por ello, estudiar la vida de estos cristianos ejemplares supone también profundizar en la investigación de dicha persistente interacción y, en consecuencia, adquirir una perspectiva histórica privilegiada.

Tres son los objetivos trazados en la presente investigación: En primer lugar, contribuir al estudio de la figura de san Francisco Solano, representante prominente de la Orden de Hermanos Menores, dotado de carismas fascinantes y, sin embargo, personaje relegado en el ámbito investigativo. En segundo lugar, reabrir un diálogo fecundo sobre la oportunidad histórica que supone la santidad canonizada; así como la estrecha relación de la elección de las personas propuestas como cristianos ejemplares y el contexto histórico en el que esta se circunscribe. Finalmente, revalorizar la figura de san Francisco Solano a través de la audacia de las decisiones creyentes que pueden inferirse a partir de las primeras fuentes biográficas y los documentos archivísticos, enfatizando su celo misionero hasta la consumación de su vida en el Perú, país que lo llegó a “adoptar” dentro del catálogo de sus santos nacionales.

En términos historiográficos, era importante y conveniente presentar a Francisco Solano como una copia fidedigna del Santo de Asís. Así pues, sin restar mérito alguno al fraile andaluz, es probable que ante la figura del “Apóstol de América” nos encontremos frente a una construcción historiográfica que se sirve de la hagiografía y cuya lógica subyacente pudo haber sido la siguiente: La bondad del *mundus novus* quedaría demostrada a través de su capacidad para generar frutos de santidad, máxime si dentro del régimen de

¹² Cf. Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009), 24).

Cristiandad que se vivía, se podía ofrecer al pueblo creyente el testimonio de un nuevo Francisco de Asís, es decir, un ‘*alter Franciscus*’.

Por lo que se refiere al estado actual de la cuestión que nos ocupa, los estudios cualitativa y cuantitativamente más relevantes se han escrito desde la perspectiva de la Iglesia católico-romana. Se trata de un filón histórico que, un tiempo atrás, había sido del dominio exclusivo de una élite intelectual eclesiástica; especialmente de los historiadores de la Iglesia. Sin embargo, dicho monopolio llegó a su fin desde hace algunas décadas, cuando se valorizó el estudio sistemático de la santidad canonizada como una fuente imprescindible que arrojaba luz no solamente sobre los cristianos oficialmente reconocidos por la Iglesia católica como dignos de veneración y culto, sino también sobre sus hagiógrafos, sobre los grupos de poder que habían apoyado sus causas de canonización y, sobre todo, sobre los miembros de la sociedad que recurrieron a su intercesión.

Ahora bien, si la santidad canonizada ha atraído el interés de la comunidad académica en un tiempo relativamente reciente, esto no significa que en los siglos precedentes no se hubiese estudiado este campo con el rigor científico y la sistematicidad correspondiente¹³. Así, por ejemplo, durante los siglos XVI y XVII fue relevante el trabajo llevado a cabo por los jesuitas Heribert Rosweyde (1569-1629) y Jean Bolland (1596-1665), junto con el de otros estudiosos que llegaron a formar parte del primer núcleo de bolandistas¹⁴.

¹³ “Sería posible debatir convincentemente que la “historia científica” moderna [...] fue creada en el siglo XVII por dos sociedades religiosas católicas: los bolandistas de Bélgica y los mauristas de Francia, los cuales desarrollaron los campos de la codicología, la paleografía y la diplomática mientras escribían las historias de los santos” (Bynum, Caroline Walker (1999), ‘Foreword’, en Catherine Mooney, ed., *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), IX).

¹⁴ Los bolandistas fueron los editores de la monumental *Acta Sanctorum*, la empresa editorial más grande que se haya dedicado a los santos. A través de 67 volúmenes, editados desde el año de 1643 hasta 1940, se buscó estudiar críticamente y divulgar las fuentes hagiográficas más fidedignas. Este círculo erudito de jesuitas se consagró al estudio sistemático de la vida de 6 200 santos, aproximadamente; véase: Godding, Robert; Joassart, Bernard; Lequeux, Xavier; Vriendt, François de, eds., *Bollandistes, saints et légendes: quatre siècles de recherche* (Bruxelles: Société des bollandistes, 2007).

En un ensayo fundamental sobre el campo del que se ocupa la presente investigación, P. Delooz se preguntaba porqué el estudio sobre criminales había merecido una mayor atención por parte del mundo académico en lugar de la vida de los hombres virtuosos. Ahondando críticamente los estudios socio-religiosos de P.A. Sorokin,¹⁵ Delooz enfatizó la importancia del estudio de las vidas de los santos como un medio para decodificar los entresijos de las sociedades a las cuales hubiesen pertenecido¹⁶. Sin embargo, los estudios de Sorokin (1950) y de Delooz (1962) habían sido precedidos por las investigaciones sociológicas del académico francés R. Hertz (1913)¹⁷, junto con la visión prosopográfica del historiador británico G.G. Coulton (1925), uno de los pioneros en aplicar la estadística al análisis de los segmentos socioeconómicos de los que provenían los santos canonizados. De esta manera, haciéndose eco de la censura de Berthold de Regensburg, Coulton afirmó que “la clase rústica se encontraba casi desterrada de la lista de los santos canonizados”¹⁸.

Los trabajos de los autores antes mencionados pudieron haber sido un catalizador para propiciar tres de los estudios más relevantes sobre la santidad canonizada en la década de los ochenta del siglo pasado; a saber: la obra de André Vauchez (1981)¹⁹, Donald Weinstein y Rudolph Bell (1982)²⁰, así como la investigación de Peter Burke (1984), quien identificó una nueva categoría hagiográfica, etiquetándola como “la santidad contrarreformista”²¹.

¹⁵ Sorokin, Pitirim Aleksandrovich, *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints* (Boston: Beacon Press, 1950).

¹⁶ Delooz, Pierre (1962), ‘Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique’, *Archives de sociologie des religions*, 13: 19.

¹⁷ Hertz, Robert (1913), ‘Saint Besse, Etude d'un culte alpestre’, *Revue de l'Histoire des Religions*, 67: 115–180.

¹⁸ Coulton, George Gordon, *The Medieval Village* (New York: Cambridge University Press, 2010 [1925]), 241.

¹⁹ Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* (Rome: École française de Rome, 1981). El estudio del medievalista francés abarcó los años comprendidos entre 1184 y 1418.

²⁰ Weinstein, Donald; Bell, Rudolph, *Saints & Society. Christendom, 1000-1700* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

²¹ Burke, Peter (1984), ‘How to Become a Counter-Reformation Saint’, in Kaspar von Greyerz, ed., *Religion and society in early modern Europe 1500-1800* (London: German Historical Institute;

Para llegar a la construcción hagiográfica de fray Francisco Solano como santo contrarreformista, la presente tesis seguirá el siguiente orden: En el primer capítulo se propondrá una lectura panorámica del reto que supuso para la familia franciscana el descubrimiento de un Mundo Nuevo²². Para ello se presentará una síntesis del carisma de la Orden de los Hermanos Menores, enfatizando su carácter esencialmente misionero. Asimismo, se dará a conocer cuál era la situación de los franciscanos en la España del siglo XVI, de modo que se pueda tener una idea mejor fundamentada del humus religioso del cual se nutrió san Francisco Solano y del bagaje eclesial y cultural que llevó consigo a América: un dinamismo reformista que pronto trascendió las fronteras de la península ibérica. En efecto, se describirá someramente tanto la atmósfera religiosa que se respiraba en la América de Solano, cuanto los rasgos distintivos de la evangelización llevada a cabo en ella.

En el segundo capítulo presentaremos los trazos biográficos de san Francisco Solano, el compendio de su vida virtuosa ya antes de embarcarse hacia América, la tierra que, no obstante su reputación inhóspita, terminaría aclamándolo como su verdadero apóstol. A continuación, referiremos el proceso de implantación de la Iglesia en el nuevo Mundo: las vicisitudes más recurrentes y el modo en el que los evangelizadores pudieron hacer frente a una realidad inédita. Para ello, se partirá de la consideración identificativa y multicultural de los pueblos americanos. Además, se prestará particular atención a la labor de los misioneros

Boston, MA: Allen & Unwin), 45–55. Republicado como ‘How to Be a Counter-Reformation Saint’ (1987), en: Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge: Cambridge University Press), 48–62; y ‘How to Be a Counter-Reformation Saint’ (2004), en Andrew Pettegree, ed., *The Reformation. Critical Concepts in Historical Studies*, vol. IV (London: Routledge), 153–164. Según Burke, el hecho de ser miembro de una orden religiosa y de tener un origen italiano (o, en menor medida, español) potenciaba las opciones para alcanzar un reconocimiento oficial de parte de la Santa Sede; mientras que, a diferencia de los tiempos precedentes, el hecho de ser mártir dejó de ser relevante: “Los santos constituyen, ciertamente, indicadores culturales; una especie de papel de tornasol histórico sensible a las conexiones entre la religión y la sociedad” (*Ibid.*, 53).

²² En el presente trabajo se empleará en diversas ocasiones el término “descubrimiento” como manifestación pública de un territorio hasta entonces desconocido desde la perspectiva europea. Aunque difícilmente un término puede ser totalmente neutral, al utilizarlo no se pretende otorgarle una carga ideológica por la cual ha sido objeto de polémica (cf. Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Quito: Abya-Yala, 1994), 9-13).

franciscanos en el Perú virreinal. Este último punto se mostrará propicio para abrir el debate sobre un tema que ha sido objeto de discusión y de cierto revisionismo histórico, esto es, el posible influjo de la corriente milenarista y joaquinista en el ideario de los franciscanos que se embarcaron hacia el nuevo Mundo.

En el capítulo tercero se buscará sustentar la hipótesis de la construcción de san Francisco Solano, a través de algunas contribuciones historiográficas. En primer lugar, nos ocuparemos por definir a qué nos referimos cuando hablamos de ‘construcción’ y de los ‘discursos’ que se hallan a ella ligados. En ambos tópicos subyace el tema del poder y los mecanismos que se ejecutan para alcanzarlo. En segundo lugar, se enumerará una serie de elementos propios del imaginario de san Francisco de Asís en los dos siglos en los que transcurrió la vida de san Francisco Solano para poder establecer un sugestivo paralelismo hagiográfico que, finalmente, nos permita ser testigos –a través de la narración escrita e iconográfica– del proceso metamórfico del ‘*Franciscus Solanus*’ al ‘*Alter Franciscus*’.

Los tres capítulos reciben luz de dos eventos cuyas implicancias habrían sido decisivas para la teoría y praxis de la evangelización americana: el concilio de Trento, como marco general, y los concilios Limenses que constituyeron una suerte de traducción americana de las directrices tridentinas. Prescindir de un análisis atento de ambos acontecimientos eclesiales sería privarse de una clave de lectura fundamental para comprender mejor la vida y obra de san Francisco Solano, y de los mecanismos que se activaron a la hora de dar a conocerlas a través de la elaboración de discursos hagiográficos. En otras palabras, la hagiografía solanista habría sido muy proclive a presentar su figura como el franciscano que supo encarnar/adaptar la más genuina tradición franciscana, respetando/obedeciendo siempre las disposiciones de la iglesia jerárquica.

Con la ventajosa perspectiva histórica que nos separa del hermano Francisco de Asís, algunos de los medievalistas más destacados lo han reputado como “uno de los personajes

más impactantes de su tiempo y, hasta hoy, de la historia medieval”²³. El elogio no es gratuito: Francisco de Asís estuvo de tal manera identificado con Jesucristo que llegó a portar las marcas de la Pasión los tres últimos años de su vida; lo cual no fue sino el colofón de un itinerario de permanente búsqueda y cumplimiento radical de la voluntad del Dios Altísimo.

Así pues, desentrañar aquella conexión intrínseca entre el Francisco montillano y el Francisco asisiense será de gran utilidad historiográfica. Ello podría conducirnos no solo al descubrimiento de un Francisco sin estigmas, sino también a redescubrir la figura de un Hermano Menor que, guiado por el Espíritu de Dios, supo ser fiel al proceso de inculturación del Evangelio²⁴ a través de un ardiente celo apostólico, expresado en discursos proféticos y en canciones acompañadas por el rabel y por la música que emanaba de su propia vida.

²³ Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise* (Paris: Gallimard, 1998), 5.

²⁴ Poole, Stafford, 'Inculturation of the Gospel in the New World: Beginnings and Challenges in New Spain in the Sixteenth Century', en: Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la Evangelización de América. Actas del Simposio Internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992), 526.

CAPÍTULO I: LOS HERMANOS MENORES

ANTE EL RETO DE UN MUNDO NUEVO

I.1. El Nuevo Mundo en una época de reformas religiosas

La Reforma Protestante y la Reforma Católica marcaron profundamente el curso de la historia de la Iglesia y, por lo tanto, el rumbo de la cultura occidental²⁵. Cualquier categoría historiográfica que se ocupe del tema tiende a incluir como un punto central el evento conciliar de Trento (1545-1563)²⁶. Los decretos emanados durante la celebración de dicho concilio fueron encaminados a contrarrestar y prevenir la decadencia interna en la que estaba sumida la dimensión institucional de la Iglesia católico-romana; propiciando un movimiento de renovación integral.

Algunas de las preocupaciones más relevantes para los padres conciliares fueron el relanzamiento del apostolado y de la acción misionera de la Iglesia *ad gentes*; la reforma del estudio sistemático de la teología, en el que se puso énfasis sobre el rigor de su método científico. Por otra parte, se debatió también acerca de la misión gubernamental de los obispos, así como de la renovación pastoral del clero. Finalmente, se tuvo cuidado por la formación del laicado, especialmente de la juventud. En suma, la cuestión reformadora quiso cubrir todas las estructuras eclesíásticas que acusaban cierta obsolescencia.

No obstante, la reforma no se limitó al ámbito exclusivamente conciliar. Por el contrario, el ambiente de renovación eclesial ya había sido iniciado con un empuje particularmente fuerte en siglos anteriores²⁷. La idea de fondo quedó bien resumida en la

²⁵ La reforma promovida firmemente desde Roma a partir del siglo XVI ha sido denominada también “contrarreforma”, “reforma tridentina”, “disciplinamiento social” y “restauración católica”.

²⁶ Sobre el concilio de Trento, la obra clásica de referencia es: Jedin, Hubert, *Storia del Concilio di Trento*, I-V (Brescia: Morcelliana, 1949-1981).

²⁷ Cf. O'Malley, John, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 135-136.

proclama del obispo Guillermo Durando el Joven en la que exhortaba a sus hermanos en el episcopado a encaminar sus esfuerzos hacia la *reformatio tam in capite, quam in membris*. Vale decir, el anhelo consistía en propiciar una renovación que empezara por la cabeza y se extendiera por todos los miembros del cuerpo²⁸.

Ahora bien, también es cierto que el ansia reformista solamente llegaría a alcanzar un grado adecuado de madurez en el siglo XVI²⁹. Por ello, no es equivocado afirmar que el concilio tridentino se vio precedido, pero sobre todo sucedido por la fundación de diversas congregaciones. La mayoría de estos nuevos institutos de vida consagrada se distinguió por la predilección de la dimensión apostólica.

I.2. Reforma y observancia: sus resonancias en la Península Ibérica

Contemporáneamente, se dio inicio a la renovación de las órdenes existentes. Hay que situar el renovado impulso misionero experimentado en la Orden de los Hermanos Menores dentro de este humus eclesiológico y político³⁰. La renovación de la misión franciscana hunde sus raíces en la tradición más auténtica de la interpretación práctica del ideal evangélico. Una meta que llegó a generar facciones contrapuestas, representadas por movimientos que deseaban la renovación a través del énfasis puesto en alguno de los valores evangélicos del ideario franciscano. Los movimientos que alcanzaron mayor éxito fueron aquellos que buscaron observar escrupulosamente la Regla franciscana: sin glosa y al pie de la letra³¹.

²⁸ Cf. Campi, Emidio, 'Was the Reformation a German Event?', en: Peter Opitz, ed., *The myth of reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 11.

²⁹ Cf. Bireley, Robert, 'Redefining Catholicism: Trent and beyond', en: Hsia, Po-Chia, ed., *The Cambridge History of Christianity, vol. VI: Reform and Expansion, 1500-1660* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 145-146.

³⁰ Cf. Roest, Bert, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent* (Leiden: Brill, 2004), 265.

³¹ Cf. Piccone Camere, Carlos (2017), 'Presencia y figura de la mujer en los orígenes de la reforma capuchina', *Estudios Franciscanos*, 118(463): 377-480 [377-421].

En el seno de la Orden de los Menores se suscitó el surgimiento de una serie de grupos religiosos que aspiraban a observar con mayor fidelidad las exigencias del evangelio³². Algunas de las congregaciones más importantes que abrazaron un programa reformista fueron los franciscanos observantes, los Amedeítas, los Coletinos, los Clarenos y los Descalzos, especialmente los de la Provincia de san José, liderados por fray Pedro de Alcántara³³. A pesar de los diversos acentos que se ponía en cada uno de estos movimientos de la Observancia, algunos denominadores comunes saltaban a la vista: austeridad y pobreza materializada en la simplicidad de sus moradas y lugares de culto; espíritu orante y contemplativo, concretizado en tiempos prolongados de retiro y oración mental; vida fraterna sometida a ciertos esfuerzos de metodización y compatible con espacios de retiro y soledad contemplativa. Sin embargo, como todo impulso carismático, con el paso del tiempo la Observancia tuvo que atravesar diversas crisis que afectaron su fisionomía inicial.

José García Oro delimitó el itinerario de la Observancia en tres períodos³⁴: En el primero, marcado por la crisis institucional de los años 1350-1450, brotaron iniciativas ascéticas de vida eremítica. En la segunda fase destaca la aparición de la Regular Observancia, que se consolidaría en todo Europa a mediados del siglo XV. Finalmente, en la última fase el historiador franciscano situó en el siglo sucesivo a los frailes del santo Evangelio, cuyos máximos exponentes formarían las ramas de los descalzos y de los recoletos³⁵.

³² Cf. Mullett, Michael, *The Catholic Reformation* (New York: Routledge, 2002), 104.

³³ Los descalzos, oficialmente, frailes del Santo Evangelio, fueron popularmente conocidos como alcantarinos (cf. Sánchez Gil, Víctor (2005), 'La historiografía franciscana de la Península Ibérica en el siglo XX: bosquejo histórico, autores y obras', en: María del Mar Graña Cid, ed., *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y perspectivas. I Congreso Internacional Madrid, 22-27 de septiembre de 2003* (Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 73. Véase también: Fernández Terricabras, Ignasi (2005), 'Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'émancipation de l'Observance des Récollets de la Couronne d'Aragon (1576-1583)', en: Frédéric Meyer; Ludovic Viallet, eds., *Identités Franciscaines à l'âge des réformes* (Paris, Presses universitaires Blaise Pascal, 314).

³⁴ Cf. García Oro, José, *San Francisco Solano. Un hombre para las Américas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), 15.

³⁵ Acerca de los frailes del Santo Evangelio, véase un buen resumen documentario en: Segundo Guzmán, Miguel Ángel (2015), 'El horizonte escatológico de la evangelización franciscana en el

Solano fue formado, entonces, en el ambiente espiritual reformista propio de una Observancia que buscaba actualizar la ancestral fórmula de los “espirituales”³⁶, ala extrema del franciscanismo con cierta “tendencia antiintelectual y antiinstitucional”³⁷. Así, cuando fray Francisco partió hacia América llevaba consigo una *forma mentis* labrada por descalzos y recoletos³⁸. Tomar nota de este perfil religioso del fraile montillano será importante a la hora de reconstruir su vida y analizar los discursos narrativos en torno a su figura³⁹.

I.3. El dinamismo reformista franciscano más allá de España

El horizonte de Solano se extendió allende la península Ibérica; por lo cual no se podría presentar su figura sin insertarla dentro de un dinamismo global. En este sentido, el 12 de junio de 1517 se presenta como una primera coordenada cronológica importante. Esta fecha marcaría un hito en la historia de la familia franciscana, pues mediante la bula *Ite vos in veniam meam*⁴⁰, el papa León X dispuso la unificación de todas las reformas franciscanas antes mencionadas, bajo el nombre de Observancia⁴¹.

Nuevo Mundo, siglo XVI’, en: Robert H. Jackson, ed., *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing), 44-46.

³⁶ Cf. Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México* (México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1990), 20.

³⁷ Montell, Jaime, *México: el inicio (1521-1534)* (México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 2005), 125.

³⁸ Saiz Pérez, Odorico (1990), ‘San Francisco Solano, fundador de los descalzos de Lima, cuna de grandes misioneros de Perú’, *Archivo Ibero-Americano*, 50: 923-951.

³⁹ Sobre la investigación archivística en los varios archivos de los Hermanos Menores que hay en el Perú, véase: Heras, Julián (2001), ‘Principales archivos y bibliotecas de la Orden Franciscana en el Perú’, en: *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7: 183-204; Richter Fernández-Prada, Federico (2001), ‘Archivos franciscanos del Perú (Provincia de los Doce Apóstoles)’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7: 205-219. Sobre el Archivo de san Francisco de Lima, véase: Vega de Zárate, Ana María, *Guía del Archivo de San Francisco de Lima (1553-2002). Historia y Fondos Documentales* (Lima: Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú, 2002).

⁴⁰ Véase material bibliográfico actualizado sobre la *Ite Vos*, en: Echeverría, José Ángel (2018), ‘Reformas y rupturas. La bula *Ite vos* (1517) y el franciscanismo hispano. Primeras Jornadas Internacionales sobre el Franciscanismo Ibérico (El Pardo [Madrid], 14-16 diciembre 2017)’, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 27: 463-467.

⁴¹ Sobre los grupos que componían la Observancia, véase: D’Alatri, Mariano, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana* (Milano: San Paolo Edizioni, 1997), 11-12. Para una valoración global sobre esta, véase: Regazzoni, Mauro, ‘Cinque e Seicento. L’epoca delle riforme e della Controriforma’, en: Pietro Zovatto, ed., *Storia della Spiritualità Italiana* (Roma: Città Nuova, 2002), 234-241.

Las tensiones de hecho y de derecho que la bula pontificia buscaba allanar, no tardaron en volver a manifestarse. El ansia reformista renació en quienes veían aún un abismo entre el estilo de vida observado y la Regla y el Testamento que les había legado el Seráfico Padre. Una de las reformas más exitosas fue sin duda la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos⁴². Presentándose a sí mismos como miembros de un movimiento de reforma⁴³, los frailes capuchinos buscaron desde el inicio concretizar los ideales de minoridad y fraternidad a través de un cauce legítimo de renovación, sin apartarse de la Iglesia católica⁴⁴.

Una de las características de los hermanos capuchinos fue la peculiar lectura de la Regla de los Menores, pues esta era observada a la luz del Testamento de san Francisco de Asís⁴⁵. De este modo, algunas opciones esenciales ocupaban un puesto central: por una parte, la vida fraterna, la pobreza y la austeridad; y, por otra, el rescate de la dimensión contemplativa, el silencio y la soledad⁴⁶. Sobre este terreno rico en iniciativas carismáticas, pero institucionalmente frágil, los movimientos de reforma franciscana buscaron adquirir un perfil propio que les diera una identidad original, un sentimiento de pertenencia corporativa y que, en última instancia, justificara su existencia. Así, todas las instituciones religiosas franciscanas que promovieron la reforma incentivaron la construcción documentaria (especialmente a través de la legislación interna y de las crónicas) de un ideario que reflejase su dimensión contemplativa, para fines internos; y un empeño pastoral que le aportase

⁴² El nombre con el que se presentan los capuchinos en las ordenaciones de Albacina, redactadas en abril de 1529, es el de “Frailes Menores de la Vida Eremítica» (cf. Cargnoni, Costanzo, ed., *I Frati Cappuccini. Documenti e Testimonianze del primo secolo, I: Ispirazione e istituzione* (Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988), 225).

⁴³ Cf. De Pobladura, Melchior, *La bella e santa riforma dei frati minori cappuccini* (Roma: Istituto Storico Cappuccino, 1963), 22.

⁴⁴ Cf. Iriarte, Lázaro (1979), ‘Fisonomía espiritual de los primeros capuchinos. Rasgos fundamentales de su espiritualidad’, *Selecciones de Franciscanismo*, 23: 277-296.

⁴⁵ Cf. Criscuolo, Vincenzo, ed., *I cappuccini: fonti documentarie e narrative del primo secolo, 1525-1619* (Roma: Curia generale dei Cappuccini, 1994), n. 243.

⁴⁶ Sobre el binomio minoridad-pobreza, véase: Buffon, Giuseppe, ‘«Speculum facti sumus mundo»: minorità/povertà come fattore di mobilitazione nei processi di riforma (XVI-XIX sec.)’, en: Luigi Padovese, ed., *«Minores et subditi omnibus», tratti caratterizzanti dell'identità francescana. Atti del convegno (Roma, 26-27 novembre 2002)* (Roma: Collegio San Lorenzo da Brindisi, 2003), 219-256.

credibilidad, hacia el exterior. Esto sostendría nuestra hipótesis sobre la existencia de documentación historiográfica redactada para impulsar la canonización de Solano; un impulso que necesitaba del espaldarazo de uno de los santos más venerados en la sociedad occidental. Así, asemejar a los dos ‘Franciscos’ significaba dar viabilidad al proyecto reformista de vivir y observar la Regla franciscana en las circunstancias más retadoras, aunque se tratase de las tierras lejanas del Mundo Nuevo.

I.4. El ecosistema religioso en la América colonial

A inicios del siglo XVI, los límites del virreinato del Perú superaban con creces los extensos dominios del Tahuantinsuyo. Salvo la capitanía de Venezuela y la Amazonía brasileña, el Tahuantinsuyo o imperio incaico⁴⁷ llegó a abarcar casi todo el territorio de América del Sur en sus más de siete millones de kilómetros cuadrados⁴⁸. Estratégicamente, los Hermanos Menores distribuyeron a su personal en dos grandes bloques, formando la Comisaría General de Nueva España (1547), y la Comisaría General del Perú (1548), bajo la obediencia de sus respectivos comisarios generales, residentes en México y Lima.

En segundo lugar, el ecosistema religioso incaico pudo haber favorecido inicialmente la acogida de la fe procedente del viejo mundo. Sin embargo, las prácticas idolátricas persistieron, siendo un verdadero obstáculo para la evangelización⁴⁹. Al parecer, el método misionero tradicional que consistía en occidentalizar al indio antes que cristianizarlo, no

⁴⁷ El legendario Tahuantinsuyo rivalizó e incluso superó en extensión, poder y riqueza al imperio azteca (cf. Aliaga Rojas, Fernando, ‘La evangelización en el Perú’, en: Enrique Dussel, ed., *Historia General de la Iglesia en América Latina, VIII: Perú, Bolivia y Ecuador* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 15).

⁴⁸ Cf. De Egaña, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 30.

⁴⁹ Cf. Prien, Hans-Jürgen, *Christianity in Latin America*. Edición revisada y ampliada, traducida por Stephen Buckwalter; y la introducción, y los capítulos 1 y 2, por Brian McNeil (Leiden: Brill, 2013), 212-222.

reportaba los frutos esperados. Muchos frailes europeos adoptaron, entonces, el método inverso, “a tal punto de convertirse en la memoria cultural de la civilización pagana”⁵⁰.

Por otra parte, no podía darse por descontado el “escándalo” (cf. 1Co 1,23) que suponía una primera transmisión de la fe cristiana ante la falta de preparación remota de los nativos americanos para abrazar una religión que, por ejemplo, predicaba a un Dios asesinado por los mismos que lo adoraban⁵¹. No ayudaba mucho, tampoco, el hecho de que la predicación cristiana distara tanto de la vida real: los seguidores del Príncipe de la Paz se encontraban en sangrientas luchas intestinas, con el triste recuerdo de la guerra civil entre pizarristas y almagristas. Además, en muchos lugares de misión, los misioneros no fueron bienvenidos. Los atentados que sufrieron durante la misión no fueron gratuitos: los religiosos y sacerdotes eran percibidos, en muchos casos, como aliados de los guerreros europeos, blancos y barbados, exteriormente similares en todo.

En tercer lugar, cuando Francisco Solano fue destinado a la capital del Virreinato del Perú, esta se hallaba en plena efervescencia religiosa. En efecto, a inicios del siglo XVII, la sociedad colonial limeña transpiraba religiosidad cristiana⁵². El día a día del hombre común discurría bajo un compás litúrgico. De acuerdo a un censo llevado a cabo algunos años después de la muerte de fray Francisco Solano, 25,434 personas vivían en Lima. De ellos, el 18% de los españoles (6,461) pertenecían a alguna congregación religiosa o al clero diocesano; mientras que el 28% de las mujeres españolas (4,359) vivía en un monasterio, incluyendo también al personal de servicio de las monjas⁵³.

⁵⁰ Cf. Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990), 10.

⁵¹ Cf. Mujica Pinilla, Ramón (2013), ‘Angels and demons in the conquest of Peru’, en Fernando Cervantes; Andrew Redden, eds., *Angels, Demons and the New World* (New York: Cambridge University Press), 189.

⁵² Cf. Van Deusen, Nancy, *Embodying the Sacred: Women Mystics in Seventeenth-Century Lima* (Durham: Duke University Press, 2018), 1-2.

⁵³ Cf. Montesinos, Fernando, *Anales del Perú*, vol. II (Madrid: Imp. de Gabriel L. y Del Horno, 1906), 197.

El número de conventos masculinos y de monasterios femeninos creció a ritmo sostenido durante las primeras décadas del siglo XVII, mientras que la religiosidad de los laicos no se quedó relegada⁵⁴: las hermandades eran numerosas, la asistencia dominical a las iglesias tenía fuerza de ley y los círculos de espiritualidad, junto con los grupos de oración se extendieron por las principales ciudades del virreinato⁵⁵. Eran las campanas las que marcaban las horas de los hombres y mujeres; y eran el eco fiel de los sentimientos más íntimos de los pobladores, amplificándolos con repiques o redobles: alegría o tristeza; fiesta o luto. Ciertamente, ello no garantizaba la calidad de la vida moral, pero ciertamente propiciaba un ambiente favorable para algunas prácticas virtuosas⁵⁶.

Ante el panorama apenas descrito, Fernando Iwasaki detecta, *ante litteram*, una especie de “globalización hispánica del barroco”, mediante la cual las principales metrópolis americanas habrían emulado, a manera de franquicias, el modelo de la España peninsular⁵⁷. Así pues, la Lima de inicios del siglo XVII que encontraría Solano era una ciudad barroca, moderna y sorprendente: “un espacio inhabitable de barro y ladrillos, compuesto por una multitud de personas capaces de realizar todo tipo de oficio y ritos”⁵⁸. Ya el fraile jerónimo Diego de Ocaña había dejado constancia de la impresión que le causó la capital del Virreinato del Perú en su travesía por América del Sur, cuando afirmó lapidariamente: “No

⁵⁴ Sobre la devoción laica de los “santos vivientes”, véase: Van Deusen, Nancy, *Between the sacred and the worldly. The institutional and cultural practice of 'Recogimiento' in Colonial Lima* (California: Stanford University Press, 2001), 103.

⁵⁵ Según el cronista agustino Antonio de la Calancha, Lima no tenía nada que envidiar a las grandes metrópolis europeas. Los feligreses de la Ciudad de los Reyes, en efecto, no eran tan escrupulosos a la hora de gastar el dinero destinado para el culto litúrgico o para los ritos religiosos (cf. Calancha, Antonio de la, *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú...* (Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639), cap. XXXVIII, 245).

⁵⁶ Cf. Labarga García, Fermín, ‘La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII’, en: Josep-Ignasi Saranyana, dir.; Carmen José Alejos-Grau, coord., *Teología en América Vol II/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)* (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2005), 848.

⁵⁷ Cf. Iwasaki Cauti, Fernando, *¡Aplaca, Señor, tu ira! Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2018), 390.

⁵⁸ Osorio, Alejandra, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 1.

hay domingo ni día de fiesta en que en alguna iglesia no haya fiesta, adonde la gente acude a rezar”⁵⁹. Pues bien, como había sucedido en Tucumán, también en Lima la fama de santidad de Solano se extendería por toda la sociedad. Sus biógrafos señalan el contraste entre el rigor que ejercía consigo mismo, a través de una vida austera y penitente, y una caridad exquisita hacia las demás personas.

I.5. Algunos rasgos característicos de la evangelización americana

En virtud del Patronato Real, la Corona de Castilla tenía el amparo legal para presentar nóminas de obispos, erigir diócesis y fijar los límites de las parroquias, actuar como un organismo de supervisión en los sínodos y concilios, así como ser la instancia encargada de financiar la empresa evangelizadora⁶⁰. Esto significaba que la Corona fue de hecho un filtro importante a la hora de destinar a los mejores elementos para la evangelización del Nuevo Mundo “procedentes de los diversos reinos que entonces integraban la Corona de Castilla”⁶¹. Se trataba de una inversión cuyos riesgos de pérdida debían ser minimizados.

En este sentido, una de las primeras medidas de la Corona fue limitar el envío de misioneros a las cuatro Órdenes que mayor crédito inspiraban en la península Ibérica: dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos⁶²; posteriormente, los jesuitas se sumarían a la empresa apostólica. Así pues, fueron muchos los elementos que permitieron un reclutamiento concienzudo de los misioneros americanos. Esto no quita que dentro de los

⁵⁹ Ocaña, Diego de, *Memoria viva de una tierra de olvido: Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, Beatriz Carolina Peña, ed. (Barcelona: Cecal-Paso de Barca, 2013 [c.1608]), 290.

⁶⁰ El Patronato y la lucha contrarreformista antes descrita serán claves para evitar el desembarco de las Iglesias históricas de la «Primera Reforma» del siglo XVI (luteranos, calvinistas y anglicanos) que no serán parte de la primera evangelización americana (Cf. Codina, Víctor, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2008), 115).

⁶¹ Borges, Pedro (1992), ‘Los artífices de la evangelización’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. I: *Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, 1992), 440.

⁶² Cf. Slicher van Bath, Bernard, *Hispanoamérica en torno a 1600*. Traducción de Carlos Lechner (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009), 62-65.

tropeles de religiosos reclutados para la misión haya habido también pseudo-evangelizadores quienes dejaron su patria atraídos, más bien, por el “señuelo del oro peruano”⁶³.

A inicios del siglo XVI, se crearon las primeras diócesis en América Latina: las de Santo Domingo y Concepción en La Española, y la de San Juan en Puerto Rico⁶⁴. Décadas más tarde, con la avanzada conquistadora y la consecuente serie de fundaciones urbanas, se erigieron nuevas sedes episcopales: Santo Domingo (1546), México (1546), Lima (1546), Santa Fe de Bogotá (1564) y La Plata o Charcas (1609). En el Brasil se erigió en 1551 la diócesis de Bahía, sufragánea de Lisboa⁶⁵.

Este mapa jerárquico-ecclesial señala la rápida implantación de la Iglesia en el continente americano que, en realidad, obedece a todo un conjunto de factores, de entre los que algunos autores han querido destacar el mercantilismo inicial, la afirmación de las monarquías nacionales y una gran vitalidad eclesial, “puesto que los misioneros procedían de una Iglesia española renovada, dentro del marco del humanismo”⁶⁶. Los evangelizadores apenas mencionados, lejos de limitarse a la predicación parenética, demostraron una preocupación por la persona en su integralidad: desde la salud pública, la higiene personal, la organización laboral de las comunidades nativas y su alfabetización, junto con una iniciación en las artes y en la cultura que importaban de “su mundo”. Una sociedad deudora de un humanismo y un antropocentrismo propios del Renacimiento, cuya influencia quedaría en evidencia en la teología y en las líneas pastorales aplicadas en la América colonial.

⁶³ De Egaña, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 47.

⁶⁴ Con la bula *Romanus Pontifex* del papa Julio II, emanada el 8 de agosto de 1511 (cf. Patiño, José Uriel, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador en el Continente de la esperanza. Siglos XV-XX* (Bogotá: San Pablo, 2002), 95-96).

⁶⁵ Cf. Luque Alcaide, Elisa, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación* (Pamplona: Eunsa, 2008), 24.

⁶⁶ Navajas Josa, Belén (2010), ‘La Iglesia en América’, *Mar Oceana*, 26: 185-188.

Ciertas historiografías han intentado reducir al indígena a una especie de “buen salvaje”. Sin embargo, la imagen es mucho más rica de lo que podrían expresar las reediciones de tal mito que habría tenido su origen en los primeros contactos europeos con el continente africano⁶⁷. La cristianización del indio no se concibió, pues, solamente como un cambio de religión, sino como un perfeccionamiento de su persona partiendo desde el orden puramente natural⁶⁸. Lógicamente, dicho “perfeccionamiento” presuponía la *barbarie* de los indígenas. Así, el jesuita José de Acosta, uno de los más grandes teóricos de la metodología misional, afirmaba que para sacar al indígena de su estado *barbárico*, se le debía *civilizar* o *politizar*⁶⁹. Y la civilización no era otra que la que se exportaba de la España peninsular. Se inició entonces un proceso de hispanización del indígena.

En otras palabras, para ser cristiano, el bárbaro debía pasar por un proceso de europeización u occidentalización en términos de usos, leyes y costumbres⁷⁰. Sin embargo, aunque mayoritariamente asimétricas, las relaciones culturales fueron afectadas en ambos sentidos. Si al proceso que utiliza la fuerza impositiva, se le denomina aculturación, el

⁶⁷ Milhou, Alain (1998), ‘América frente a los sueños orientales’, en: Joseph Pérez, ed., *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon* (Madrid: Real Academia de la Historia-Casa de Velásquez), 170.

⁶⁸ Cf. Gómez Díez, Francisco Javier, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 202.

⁶⁹ Acosta adoptó el Providencialismo de san Agustín para fundamentar sus hipótesis antropológicas y teológicas. En efecto, en el último capítulo de su *Historia Natural y Moral* (1590), a la luz del *Libro de Daniel*, ve como elementos providenciales el hecho que el evento del descubrimiento de América se enmarcara dentro del auge de los dos grandes imperios americanos en México y en el Perú. Ambos imperios preparaban un pueblo ordenado, respetuoso de las leyes, con un lenguaje más o menos unificado y con caminos que atravesaban territorios agrestes, de manera que el anuncio del evangelio pudiese llegar a los confines de la tierra (Cf. Góngora, Mario, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), 216).

⁷⁰ Se trata, como en todo aspecto historiográfico, de una idea recurrente, pero no totalizante. Es interesante recordar la unión que se ha querido ver entre erasmismo, milenarismo y evangelización del Nuevo Mundo. En el inicio mismo de la evangelización de América se empezó a predicar “con aires erasmizantes y un sabor genuinamente evangélico” (Martín Hernández, Francisco, ‘Humanismo, erasmismo y utopía cristiana en el nacimiento de América’, *Salmanticensis*, 33(1): 62).

proceso en el que interviene una selección voluntaria de algunos elementos culturales ajenos se refiere, en términos antropológicos, a transculturación⁷¹.

Las consideraciones europeas no se limitaron, sin embargo, al ámbito puramente natural; estas también supieron orientarse hacia las percepciones más profundas en referencia a los nativos americanos. Según el vocabulario denunciante de José Carlos Mariátegui, aquel “pecado original” imputado a los conquistadores de querer constituir una sociedad y una economía “sin el indio y contra el indio”⁷² no podía aplicarse indistintamente; menos aún a los evangelizadores que intentaban implantar una iglesia *con el indio y para el indio*⁷³, con las limitaciones coyunturales propias de la época, como queda dicho en el párrafo precedente, a través de un proceso sistemático de inculturación y transculturación del evangelio.

⁷¹ Cf. Beardsell, Peter, *Europe and Latin America: Returning the Gaze* (Manchester: Manchester University Press, 2000), 172-173.

⁷² Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos el Perú* (Lima: Editorial Amauta, 1986), 83.

⁷³ Para historiadores como J. Basadre, la nueva consideración sobre los indios constituirá “el fenómeno más importante de la cultura peruana del siglo 20” (Basadre, Jorge, *Perú: Problema y posibilidad* (Lima: Banco Internacional del Perú, 1978), 326).

CAPÍTULO II: SAN FRANCISCO SOLANO Y LA IMPLANTACIÓN DE LA IGLESIA AMERICANA

II.1. Francisco Solano: Trazos biográficos⁷⁴

La información disponible sobre la vida de Francisco Solano es relativamente escasa⁷⁵. Sus datos biográficos se basan en las primeras *Vidas* de autores coetáneos al montillano⁷⁶; especialmente, como se verá más adelante, en las biografías de los franciscanos Jerónimo de Oré (1614)⁷⁷ y Diego de Córdova (1630)⁷⁸. Más adelante se dará a conocer una serie de datos que influyeron en el proceso narrativo de ambos autores y que podrán ser de utilidad para el análisis historiográfico. Baste por ahora tomar nota que pocos datos biográficos han sido tomados de los archivos de los procesos de beatificación y canonización de Solano.

⁷⁴ La información de este apartado se basa en un artículo del autor del presente trabajo, omitiendo escrupulosamente por honestidad intelectual los aportes del coautor de dicho artículo: Piccone Camere, Carlos; González Fernández, Fidel, 'Solano, San Francisco', en: Fidel González Fernández, ed., *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*. Recuperado de: https://www.dhial.org/diccionario/index.php/SOLANO, San_Francisco, consultado el 19/09/2019.

⁷⁵ Los procesos canónicos y los escritos hagiográficos solanistas han sido detalladamente citados en: Plandolit, Luis Julián, *El Apóstol de América San Francisco Solano* (Madrid: Editorial Cisneros, 1963), 20-60. Dicha documentación puede complementarse y ponerse al día con los simposios organizados con motivo del cuarto centenario de su *dies natalis*. Al respecto, préstese atención particular a: Peláez Del Rosal, Manuel, dir., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2012).

⁷⁶ Las hagiografías, hagiologías o «vidas de santos» podrían ser consideradas como «estrategias narrativas» que se reformularon en los siglos XVI y XVII para contrarrestar el rechazo del culto por parte de luteranos y calvinistas (Cf. Coello de la Rosa, Alexandre, 'Era sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)', *Hispania Sacra*, 61(123): 196).

⁷⁷ La primera parte, manuscrita y autógrafa, se conserva en el Archivo de San Isidoro (Roma). De acuerdo a Oré, Solano fue responsable de 195 milagros. Considérese también la importante obra biográfica de Di Caprarola, Antonio, *Vita del gran servo di Dio fra Francesco Solano della Regolare Osser. di S. Francesco* (Roma: M. Hercole, 1672).

⁷⁸ La *vida* de Diego de Córdova constituye una obra clásica, tomada como fuente por la mayoría de los biógrafos posteriores, reeditada más tarde por Jerónimo de Mena (Madrid, 1640) y con una tercera edición en 1676. Una relación pormenorizada de las obras de Diego de Córdova, puede encontrarse en: Wilkinson, Alexander; Ulla Lorenzo, Alejandra, *Iberian Books volumes II & III: books published in Spain, Portugal and the New World or elsewhere in Spain or Portuguese between 1601 and 1650* (Leiden: Brill, 2016), 308. Véase la influencia de la familia Córdova en la sociedad limeña de su tiempo en: Gálvez Peña, Carlos Martín (2011), 'El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de fray Buenaventura de Salinas y Córdova', *Histórica*, 32(1): 45-46.

Francisco Sánchez Solano Jiménez nació en Montilla, Córdoba, el 10 de marzo de 1549⁷⁹, en el seno de una familia bien establecida y de sólida piedad⁸⁰. Sus padres fueron Mateo Sánchez Solano, dos veces alcalde ordinario de su pueblo, y Ana Jiménez Hidalgo, de noble arraigo⁸¹. Desde temprana edad, Francisco manifiesta un alma contemplativa, elemento que perdurará a lo largo de su vida religiosa, potenciado por un talante poético y musical⁸². Después de realizar sus estudios con los jesuitas de Córdoba, tentó la carrera de Medicina; sin embargo, siguiendo anhelos aún más trascendentales, respondió a su vocación consagrada ingresando a los veinte años en el Noviciado de los Hermanos Menores.

Tuvieron que transcurrir otras dos décadas para que, en la plena madurez de su vida, acogiera una nueva llamada: la propagación de la fe en tierras americanas⁸³. No obstante, antes de embarcarse sin retorno hacia el nuevo continente, su vida religiosa en la península ya había dejado entrever las características del típico perfil del Hermano Menor⁸⁴.

⁷⁹ Durante estos años, se fundó la Cofradía del Santísimo Sacramento en Lima; así como el hospital de Nuestra Señora de la Piedad en el Cusco; se otorgó a Gaspar de Carvajal, O.P., el título de Protector de Indios; y el arzobispo Loayza legisló sobre la evangelización de los nativos (Cf. Nieto Vélez, Armando; Benito Rodríguez, José Antonio, *Cronología de la historia de la Iglesia en el Perú (1492-1999)* (Lima: Fondo Editorial UCSS-Academia Peruana de Historia Eclesiástica, 2014), 29).

⁸⁰ Para contar con elementos biográficos más detallados del santo, en relación a sus primeros años, remitimos a la obra de: García Oro, José, *San Francisco Solano. Un hombre para las Américas*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), 21-24. Un compendio de su biografía, puede encontrarse en: Benito Rodríguez, José Antonio, *Peruanos ejemplares, valores de los discípulos y misioneros: santos, beatos y siervos de Dios en el Perú* (Lima: Paulinas, 2009), 45-51.

⁸¹ Córdova y Salinas, Diego de, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Peru el Venerable P^e. Fray Francisco Solano de la Serafica Orden de los Menores de la Regular Observancia, Patron de la Ciudad de Lima, Cabeça y Metropoli de los estendidos Reynos y Provincias del Peru. Sacada de las declaraciones de quinientos testigos, que juraron ante los ilustrisimos Arzobispos y Obispos de Sevilla, Granada, Lima, Cordova, y Malaga, y de otras muchas informaciones, que por autoridad Apostolica se an actuado en diferentes villas y ciudades. Y en esta segunda edicion añadida por el P^e. Fray Alonso de Mendieta de la misma Orden Calificador del S^o. Off^o., Comis^o. Provincial de la S^{ta}. Provincia de los 12 Apóstoles del Peru y Procurador general de la Ciudad de los Reyes en la causa de la canonización del mismo Sierbo de Dios Solano* (Madrid: Emprenta Real, 1643), 1.

⁸² Cf. Da Roma, Raimondo, *Compendio della vita, virtù e miracoli di S. Francesco Solano, dell'Ordine de' Minori Osservanti* (Roma: Stamparia del Bernabò, 1726), 4.

⁸³ Cf. Borges Morán, Pedro, 'La emigración de eclesiásticos a América en el siglo XVI. Criterios para su estudio', en: Francisco de Paula Solano Pérez-Lila; Fermín Del Pino Díaz, coords., *América y la España del siglo XVI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), 47-62).

⁸⁴ Cf. Hiral, Ange-Marie, *Vie de Saint François Solano, de l'Ordre des Frères Mineurs, Apôtre de l'Amerique Méridionale* (Paris: Desclée de Brouwer, 1906), 50-51.

La hagiografía solanista fue proclive a presentar al fraile como un *alter Franciscus* incluso antes de embarcarse para el Nuevo Mundo⁸⁵. Así, durante su itinerario de vida religiosa transcurrido en la España peninsular, Solano tuvo algunos cargos de gran responsabilidad que prestó con espíritu de pobreza y desprendimiento: director de coro en Sevilla, maestro de novicios en Córdoba y guardián en Granada, oficios que compaginó con la predicación por todo el territorio de Andalucía. Además, su retiro en un eremitorio de la Sierra Morena y su asistencia a los enfermos en la pequeña ciudad de Montoro, diezmada por una epidemia de fiebre tifoidea⁸⁶, pondrían en evidencia la alta valoración que el santo otorgaba a las dimensiones fundantes de su orden: la contemplativa y la caritativo-social.

En atención a los datos precedentes, se podría colegir que la decisión que tomó Solano de dejar Europa a principios de 1589, no fue de ningún modo improvisada. Ahora bien, es probable que América no hubiese sido el lugar inicialmente deseado por él. Tal parece que hubiese preferido predicar el evangelio en el África musulmana⁸⁷, en un intento más por seguir las huellas de Francisco de Asís, en pos de la palma del martirio⁸⁸. Sin embargo, la obediencia a sus superiores no haría sino encontrar en el montillano un eco positivo para

⁸⁵ Si Francisco de Asís fue presentado como el «*alter Christus*», Francisco Solano sería en el imaginario del siglo XVII un «*alter Franciscus*». Ello se evidenciaría no solo en la literatura, sino también en el arte. En este sentido, el cuadro «San Francisco Solano y el toro» (1645), de Bartolomé Esteban Murillo es elocuente. La obra forma parte del Patrimonio Nacional Alcázar en los Reales Alcázares de Sevilla; mientras que su dibujo preparatorio se halla en el Museo de Boston. Murillo representa al santo amansando a un toro escapado de un coso en San Miguel de Tucumán. Solano habría dominado al toro de lidia –según la *Vida* de Diego de Córdova– gracias al poder persuasivo de su palabra y con solo mostrarle el cordón de su hábito (cf. Hereza, Pablo, *Corpus Murillo. Pinturas y dibujos. Encargos* (Sevilla: Instituto de Cultura y las Artes de Sevilla, 2019), 22).

⁸⁶ Cf. Córdova y Salinas, Diego de, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú el Venerable P^e. Fray Francisco Solano...* (Madrid: Emprenta Real, 1643), 12-23.

⁸⁷ *Franciscum hic video geminum, cum prole parentem, fert speciem nati carta, sed ille Patris* (Hiral, Ange-Marie, *Vie de Saint François Solano, de l'Ordre des Frères Mineurs, Apôtre de l'Amerique Méridionale [1549-1610]*, Paris, Desclée de Brouwer, 1906, p. XII).

⁸⁸ Cf. Prosperi, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (Torino: Einaudi), 155. También se ha manejado como hipótesis el hecho de que Solano era cada vez más admirado y buscado gracias a la elocuencia de su predicación; queriendo huir de esta fama involuntaria habría solicitado a sus superiores que le enviaran a las misiones extranjeras (Cf. Marques, Luis Carlos Luz (2000), 'Francisco Solano', en: Claudio Leonardi; Andrea Riccardi; Gabriella Zarri, eds., *Diccionario de los Santos*, vol. I (Madrid, San Pablo), 882).

acoger la misión que Dios tenía preparada para él en suelo americano⁸⁹. Se cerraba así la primera etapa de la vida de Solano; un período relativamente oculto y silencioso en el que no se manifiestan aún los signos extraordinarios que, más adelante, acompañarán su misión en tierras americanas⁹⁰.

II.2. Francisco Solano, el “Apóstol de América”

De la segunda etapa de la vida de Francisco Solano, los biógrafos solanistas resaltan su abandono en la Divina Providencia y su espíritu de abnegación⁹¹. En febrero de 1589 partió de Sanlúcar de Barrameda⁹², en medio de una expedición extraordinaria, conformada por una treintena de embarcaciones que surcarían el Atlántico por unos tres meses y a bordo de las cuales viajaban misioneros celantes, pero mayoritariamente efectivos de infantería destacados para resguardar la llegada a Lima de don García Hurtado de Mendoza, flamante virrey del Perú⁹³.

⁸⁹ La historiografía se ha detenido poco en la carga psicológica que suponía para el misionero el saber que emprendería un viaje, en la mayoría de los casos, sin retorno. Han sido, más bien, las obras de carácter divulgativo las que parecen haber captado mejor el dramatismo: “Con el corazón henchido de gozo, fue a dar el último adiós a su madre anciana y ciega” (Cabré, Francisco, *Semblanza de San Francisco Solano, apóstol de la Argentina y el Perú: 1549-1610* (Arequipa: La Colmena, 1949), 65)

⁹⁰ Sobre el significado de “misión”, véase: Mills, Kenneth, ‘Mission’, en: Evonne Levy; Kenneth Mills, eds., *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation* (Texas: University of Texas Press, 2013), 229. En todo caso, el término ha de utilizarse con cuidado: antes del siglo XVI hablar de misión es un anacronismo; a partir del siglo XVI ha sido objeto de controversia y no ha dejado de emplearse ambiguamente (Cf. Corsi, Elisabetta, ed., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2008), 27).

⁹¹ Sobre las implicancias de una misión en el «nuevo mundo», véase las sugestivas crónicas del P. J. Pallas, SJ., quien se detiene incluso en cuestiones tan particulares e íntimas como la manera en la que los religiosos deben despedirse de sus familiares (Cf. Pallas, Gerónimo, *Misión a las Indias. De Roma a Lima: La «Misión a las Indias», 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno)*. Edición de José Jesús Hernández Palomo (Madrid: El Colegio de México, 2006), 235).

⁹² Sobre el procedimiento para la embarcación de los misioneros de la Corona a tierras americanas, véase: Borges, Pedro (1992), *Los artífices de la evangelización*, en: Pedro Borges [Ed.], *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 441.

⁹³ Para contar con algunos datos sobre la emigración española al Nuevo Mundo entre los años 1580 y 1600, véase: Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 182.

Llegar a tierra firme en Cartagena, en el otro confín del mundo, no aseguraba necesariamente el éxito de la empresa. Luego se debía atravesar Portobelo y, más adelante, el istmo de Panamá, adonde debió llegar Solano a fines de junio de 1589. Las crónicas refieren cómo los misioneros tuvieron que afrontar una serie de desafíos tan duros como la extenuante navegación en el Atlántico: tempestad y naufragio⁹⁴; climas inclementes y enfermedades intertropicales; desiertos recorridos a pie y acantilados sorteados a través de la costa del Pacífico; hambre y extravíos, en medio de una sospechosa ausencia de indios⁹⁵. En fin, periplos por mar y por tierra en los que no faltaron eventos extraordinarios hasta llegar por fin a Lima⁹⁶. Reinaba entonces Felipe II, representado en el virreinato por el recién desembarcado don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete⁹⁷.

El exhaustivo itinerario hasta la capital virreinal había tenido una duración de casi un año; aunque, en realidad, el viaje no había terminado. No para todos. Para llegar a San Jorge de Tucumán, destino de fray Francisco, quedaban aún más de tres mil kilómetros por

⁹⁴ “En la nave donde viajaban coincidieron con un grupo de esclavos negros. Durante la travesía, Solano se desvivió por ellos, prodigándoles toda clase de cuidados. A causa de un temporal tuvieron que estar más de dos meses en una isla. Francisco fue el ángel tutelar de aquellos negros, hasta que todos fueron reembarcados. Al llegar a Lima en 1598, todos los negros se habían convertido a la fe cristiana” (Galmés, Lorenzo, *Hagiografía hispano-americana* (1992), en: Borges, Pedro, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio teológico de san Ildefonso de Toledo, 1992), 390). Más detalles del periplo en: De Egaña, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 586-587.

⁹⁵ El imaginario del indio se debatió en el s. XVI en la alternancia entre su presunta “primitiva inocencia” y la tesis de su “bestialidad” (Cf. Elliott, John, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 76).

⁹⁶ Para tener una idea de los caminos que tuvo que sortear el santo de Montilla, es interesante recurrir a las crónicas, diarios y viajes de los protagonistas de aquel tiempo; particularmente rico se ha revelado el Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo: «La importancia de esta fuente radica en que nos aporta valiosísimos datos para una radiografía o retrato del Perú de comienzos del siglo XVII» (Benito Rodríguez, José Antonio, ed., *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006), XXII).

⁹⁷ Cf. Peña González, José, *El escenario histórico de Francisco Solano*, en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2012), 185-188.

recorrer⁹⁸. Se tiene noticia de la resistencia de muchos religiosos que eran conscientes “de los peligros de un viaje en el que se exponían a los ataques de los indios de los Andes boliviano- argentinos”⁹⁹. Pero lo que para algunos era motivo de disuasión, en otros no hacía sino avivar el espíritu evangélico, como era el caso del grupo de misioneros entre los que se contaba Francisco Solano: “Cada jornada caminan unos 50 kilómetros, y el mundo indiano, Huaca, Chira, Tangarará, Piura, Motupe, Jayanca, Trujillo... por ojos y oídos, se les va entrando en el corazón”¹⁰⁰.

La región del Tucumán se convertiría en el centro de la actividad itinerante de Solano¹⁰¹, basada en el “método misional de penetración”¹⁰². Su función evangelizadora la desempeñaría, sobre todo, como doctrinero de indios¹⁰³ en Socotonio y La Magdalena, y luego como custodio de la misión franciscana en la mencionada región¹⁰⁴.

⁹⁸ Cf. Gil Albarracín, Antonio, ‘San Francisco Solano y América’ (2012), en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruíz Luque: XVI curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 87-116.

⁹⁹ Borges, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica* (Madrid: Mapfre, 1992), 53.

¹⁰⁰ Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles de América* (Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003), 151-152.

¹⁰¹ Cf. Santos, Ángel, ‘El Plata: La evangelización de Argentina’ (1992) en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 692.

¹⁰² Cf. Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú I* (Lima: Imprenta Santa María, 1953), 226.

¹⁰³ En la organización eclesiástica en la América hispana existían las así llamadas “misiones” (“reducciones” o “conversiones”), las “parroquias de derecho común” y las “parroquias de indios” (Cf. Oyarzun, Arturo, *La organización eclesiástica en el Perú y Chile durante el pontificado de santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606)* (Roma: Pontificio Colegio Pío Latino Americano, 1935), 21). Estas últimas fueron llamadas también “doctrinas”. Historiográficamente, la valoración de las doctrinas ha sido múltiple. Algunos autores, por ejemplo, ven en este tipo de organización eclesiástica una de las herramientas “más efectivas de integración de la población indígena al sistema de dominación colonial” (Carcelén Reluz, Carlos (2004), ‘La organización de las parroquias rurales en el Perú colonial, siglos XVI y XVII’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 8: 79).

¹⁰⁴ Cf. Vargas Ugarte, Rubén, *San Francisco Solano* (1959), en: AA.VV., *Año Cristiano, Tomo III* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959), 125-133.

Durante este período aumentó la fama taumatúrgica del fraile¹⁰⁵. En efecto, la labor evangelizadora de Solano fue acompañada por hechos sobrenaturales¹⁰⁶ que motivarían la conversión de las autoridades autóctonas y, como consecuencia, la cristianización masiva de los nativos del lugar¹⁰⁷. En el vasto territorio –aunque poco poblado– que había sido encomendado a los franciscanos¹⁰⁸, se empezaba a considerar a Solano como un eficaz intercesor para obtener de Dios favores ante causas humanamente inviables.

Más allá de los numerosos eventos prodigiosos que se atribuyen a su intercesión, es de destacar la capacidad comunicativa del fraile, quien, según sus biógrafos, llegaba a transmitir el evangelio en diversas lenguas y dialectos locales¹⁰⁹, ayudado por la música de su rabel,

¹⁰⁵ Cf. Ruiz Gutiérrez, Luis, *Solano, taumaturgo de las Américas*, en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2012), 207-212. Sobre los milagros atribuidos al santo, véase: De Oré, Luis Jerónimo, *Relación de la vida y milagros de Francisco Solano de Luis Jerónimo de Oré (c. 1614)*. Edición de Noble David Cook (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), XIX-XX.

¹⁰⁶ Algunos dones sobrenaturales acompañarían a Solano hasta su lecho de muerte, tales como: la bilocación, el perfume sobrenatural, la levitación, los resplandores sobrenaturales, el conocimiento sobrenatural y los éxtasis místicos. Asimismo, se da cuenta de algunos milagros, entre los que destacan diez resurrecciones; tres de estas en vida (cf. Peña Benito, Ángel, *San Francisco Solano, Apóstol de América* (Lima: Ed. Cisneros, 2011), 41-49).

¹⁰⁷ Cf. Díaz, Álvaro, *San Francisco Solano, gloria de los misioneros de América* (Córdoba: Cajasur-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1991), 109.

¹⁰⁸ Dicho territorio comprendía: San Miguel de Tucumán, Nuestra Señora de Talavera del Esteco, Córdoba de la Nueva Andalucía, Santiago del Estero y Lerma (Valle de Salta), pero la labor del misionero también se extendió a las regiones del Chaco paraguayo y a los territorios limítrofes del actual Uruguay rioplatense. Sobre la labor de los franciscanos en la región de Tucumán, véase: Santos, Ángel, ‘El Plata: La iglesia diocesana (II)’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, 1992, pp. 657-671).

Sobre los pueblos oriundos evangelizados por Francisco Solano correspondientes a la actual provincia de Tucumán y el sur de la ciudad de Salta, véase: Santos, Ángel (1992), ‘El Plata: La evangelización de Argentina’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 691-701.

¹⁰⁹ El Tercer Concilio Limense se había pronunciado sobre la importancia del adoctrinamiento en la propia lengua (Cf. Lisi, Francesco Leonardo, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990), 27). Así, en el cap. VI de la *Actio Secunda* se establecía: «No se obligue a ningún indio a aprender en latín las oraciones o el catecismo, ya que basta y es mucho mejor que lo hagan en su lengua o, si lo desean, pueden también añadir el castellano, que muchos de ellos ya usan. Aparte de eso es superfluo pedir a los indios que empleen otra lengua» (Martínez Ferrer, Luis, ed., *Tercer*

un instrumento musical pastoril semejante al violín, compuesto de tres cuerdas que un arco hace vibrar sonoramente¹¹⁰.

Solano, sin embargo, no fue el único misionero que se preocupó por asimilar las lenguas vernáculas: asumiendo el reto que suponía la heterogeneidad étnica y la complejidad lingüística, los franciscanos “cimentaron la historia de la lingüística amerindia”¹¹¹. En efecto, los frailes se encontrarán frente a construcciones lingüísticas diferentes a las del Viejo Mundo: “lenguas aglutinantes en que las palabras se hacen y deshacen partiendo de radicales [...], lenguas tonales, en que el sentido de las palabras cambia según se pronuncien”¹¹².

Esta actitud de respeto por la idiosincrasia doméstica fue valorada positivamente por los nativos y logró tender lazos de comunicación y comunión, al tiempo que reforzó vínculos de confianza mutua¹¹³, sellando “una especie de reconocimiento de la entidad cultural indígena”¹¹⁴. Esto último obedecía a una estrategia misional entre los nativos americanos que “estuvo precedida por el planteamiento de dos cuestiones preliminares, consistentes en

Concilio Limense (1583-1591) (Lima-Roma: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima-Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2017), 201). Para asegurar el cumplimiento de tal mandato, en el cap. XVII de la *Actio Quarta* se encargaría a los obispos el instituir «examinadores», cuyo oficio, como su nombre lo indica, sería el de «examinar a los futuros párrocos de indios en sus conocimientos y en su pericia de la lengua indígena» (*Ibidem*, 213). San Francisco Solano habría podido comunicarse también en tonokoté, hablado por los indígenas en Santiago del Estero, en guaraní y en quechua.

¹¹⁰ Cf. Heras, Julián (1991), ‘San Francisco Solano: Apóstol de Perú y de Argentina’, en: Romeo Ballán, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo* (Lima: Mundo Negro), 145-148.

¹¹¹ Pérez Blázquez, David (2013), ‘Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del conde de la Viñaza y de Antonio Tovar’, en: Antonio Bueno García, ed., *La labor de traducción de los franciscanos* (Madrid: Editorial Cisneros), 255. En esta obra se da cuenta de que la Orden con mayor presencia de autores citada en el Catálogo de Tovar fue la franciscana, seguida por los jesuitas, agustinos y dominicos. Véase también: Vega Cernuda; Miguel Ángel, *Traductores hispanos de la Orden franciscana en Hispanoamérica* (Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012).

¹¹² Cf. Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990), 164.

¹¹³ Cf. Kirkpatrick, Frederick Alexander, *Los conquistadores españoles* (Madrid: Ediciones Rialp, 2004), 244.

¹¹⁴ Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990), 164.

el modo y en la lengua que se debían utilizar en la predicación del Evangelio”¹¹⁵. No obstante, esta misión itinerante no estuvo exenta de limitaciones fundamentales relativas a cuestiones pastorales y logísticas; desde una catequesis deficitaria hasta los bautismos masivos, que imposibilitaban un catecumenado serio, una mistagogia cristiana y, por el contrario, dejaba abiertas “las puertas del sincretismo”¹¹⁶.

En 1597 llegó a su término la misión de fray Francisco Solano en la zona del Tucumán¹¹⁷, siendo llamado por sus superiores de Perú para incardinarse a la Provincia franciscana de los XII Apóstoles, en la que pasaría el resto de sus años¹¹⁸. Una vez llegado a la metrópoli limeña, recibió el mandato de ser el superior de la nueva recolección, desempeñándose como guardián del convento de Santa María de los Ángeles, conocido posteriormente como el convento de los Descalzos. Dicha casa, desde sus primeros años, reportaría incontables frutos espirituales y pondría de manifiesto una osadía y una creatividad espiritual inusitadas en el virreinato peruano. Se trató de un nuevo giro en la vida del santo: pasaba de haber desarrollado intensamente un carisma misionero-itinerante a tener que volver a adaptarse a una forma de vida más sedentaria y contemplativa.

La obediencia hizo de Francisco Solano un hombre sumamente polifacético. Esta también condujo al fraile del apacible eremitorio a ocuparse de los papeles y cuestiones

¹¹⁵ Borges, Pedro (1992), ‘Sistemas y lengua de la predicación’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. I: Aspectos generales (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 509.

¹¹⁶ Prién, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 223. En referencia a Solano, la visión que presenta el autor es original, pero puede ser hasta un punto intuitiva y, por tanto, polémica. Así, Prién ve en el traslado de Solano a Lima un signo de su fracaso misionero: “Así como es indiscutiblemente grande el éxito de conversiones de este auténtico discípulo de Francisco, también es indiscutiblemente insatisfactorio su estilo de trabajo itinerante, tanto más cuando en 1601 fue trasladado definitivamente a Lima” (*Ibidem*, 222).

¹¹⁷ Cf. Millé, Andrés, *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1961), 201.

¹¹⁸ Sobre la Provincia de los XII Apóstoles, véase: Saiz, Odorico (1992), ‘Perú: La evangelización del Oriente’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. II: Aspectos regionales (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 594.

administrativas, no pudiéndose oponer al deseo de fray Francisco de Otárola, nuevo provincial del Perú, allá por el año de 1601, aceptando el oficio de ser su secretario. Un año aproximadamente duró en este oficio; un hecho que podría interpretarse como una especie de *domesticación* de su peculiar impronta carismática.

El paso de Solano en los quehaceres secretariales fue breve, siendo destinado al convento de Trujillo como guardián de la fraternidad por pocos años. Al retornar a la capital, lo esperaba nuevamente el silencio de la recolección. Aunque no pasaría mucho tiempo para que se diese cuenta de que tal silencio se veía constantemente amenazado por las visitas de cientos, acaso miles de personas que transitaban por la nueva alameda que embellecía la extendida ciudad, pero afectaba el ambiente de la recolección. Solicitó entonces pasar sus últimos años en el convento de san Francisco de Lima. Seguramente pensó que el ritmo conventual de la observancia sería más provechoso para su alma que el retiro de un eremitorio que, más bien, evocaba cierta nostalgia. De esta manera, su última fraternidad fue, formalmente, el convento-enfermería Máximo de Jesús –actual convento de San Francisco en el Cercado de Lima–, donde se incorporaría en octubre de 1605. Quedaban por transcurrir todavía cinco años de vida, de los que se cuentan hechos inauditos.

El rigor penitencial de Solano no cejará hasta el último aliento; pero llama la atención que en ningún momento las fuentes lo describan como un hombre adusto o malhumorado. Antes bien, se afirma que se mostraba apacible con las visitas, cordial en su brevedad de sermón y acogedor con la simplicidad de sus gestos. No rehuía la fraternidad, sino que la procuraba. Antes de su tránsito, quiso renovar sus votos religiosos y, aunque imposibilitado de pronunciar palabras por su salud quebrantada, pudo asentir para reconocerse necesitado de la misericordia de Dios, recibirla gratuitamente y legar algo de su experiencia espiritual a sus hermanos.

Tal como lo hiciera su santo patrón, Francisco Solano quiso morir reconciliado con Dios, con la fraternidad, con todas las criaturas y consigo mismo. No compuso, como lo hiciera su mentor, un nuevo cántico de las criaturas, pero probablemente deseaba ardientemente personificar algunos de sus versos: “Loado seas, mi Señor, por los que perdonan por tu amor y sufren enfermedad y tribulación. Bienaventurados aquellos que las sufren en paz, pues por ti, Altísimo, coronados serán”¹¹⁹.

Como Francisco de Asís, Solano se conmovía cuando escuchaba algunos versículos de la Sagrada Escritura, hasta relamerse los labios, como gustando cada palabra divina¹²⁰. Y, lo mismo que sucedía con el *Poverello*, su corazón exultaba de alegría y gratitud ante el misterio de la Encarnación representado en Belén¹²¹. En todo quiso parecerse a Francisco de Asís, para configurarse del todo con Jesucristo. No obstante, no pudo llevar en su cuerpo las llagas de la pasión de Cristo. Solano no portó los estigmas exteriormente, pero sus biógrafos dan cuenta de una especie de Pasión interior; un Calvario en el que no podía faltarle la compañía maternal e incondicional de María Santísima, a cuyo amparo se acogió sin ser defraudado¹²².

El 14 de julio de 1610 las cuerdas del rabel del músico de Montilla dejaron de sonar¹²³. Y, sin embargo, aquella melodía continuaría propagándose para dejar en Lima, más allá de

¹¹⁹ San Francisco de Asís, ‘Cántico de las Criaturas’, en: Julio Herranz; Javier Garrido; José Antonio Guerra, eds., *Los Escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y Apuntes de Lectura* (Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 2001), 98.

¹²⁰ Cf. Archivo de la Curia arzobispal de Lima, *Proceso de Lima: Legajo sobre el Proceso de San Francisco Solano*, f. 311.

¹²¹ Cf. Iwasaki Cauti, ed., *Proceso diocesano de San Francisco Solano (1610-1613)*. Versión paleográfica de María José Acuña (Montilla: Bibliofilia Montillana, 1999 [1614]), 404-405.

¹²² Cf. Benito Rodríguez, José Antonio (2016), ‘San Francisco Solano, el apóstol incansable’, en: Ernesto Rojas Ingunza; Pedro Gjurinovic Canevaro, eds., *Los cinco santos del Perú* (Lima: Telefónica-Arzobispado de Lima), 155. Solano solía referirse a la Santísima Virgen como “mi amada”; para ella dedicaba las más dulces melodías de su rabel (Cf. Usandivaras de Garneri, Brígida, *El Apóstol de Tucumán* (Buenos Aires: Editorial Difusión, 1948), 52).

¹²³ Cf. Roma, Raimondo da, *Compendio Della Vita, Virtù, e Miracoli di S. Francesco Solano Dell’Ordine de’Minori Osservanti* (Roma: Stamparia del Bernabò, 1726), 115-127. En la descripción de la muerte de Solano, se puede detectar diversos patrones hagiográficos: preparación para la buena

los Andes e incluso en territorios de los que nunca oyó hablar¹²⁴, un tono evangélico de esperanza. Su entierro fue apoteósico y llegó a congregarse a miles de personas, desde el virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, y el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, hasta los grupos sociales más humildes¹²⁵. De Solano podía también decirse que llegó a ser hermano de todos, habiendo aceptado cargar con el yugo de la fraternidad¹²⁶.

Pronto la sociedad limeña se encomendó bajo su patronato, elevando súplicas al Sumo Pontífice para que se iniciase prontamente un proceso sobre su vida y virtudes¹²⁷. Clemente X lo beatificó en 1675 y Benedicto XIII lo proclamó santo el 27 de diciembre de 1726. Su fama de santidad se extendió rápidamente por todo Hispanoamérica¹²⁸, celebrándose su festividad litúrgica el 14 de julio. Sus restos mortales siguen siendo venerados en las catacumbas del convento de San Francisco de Asís en Lima, ciudad de la que es copatrono.

muerte; última exhortación o testamento espiritual; oraciones finales; súplica humilde del perdón fraterno; entrega del espíritu a Dios Padre; y una serie de milagros *post mortem*.

¹²⁴ El 18 de noviembre del 2017 se celebró la beatificación de Francisco Solano Casey, sacerdote capuchino. Su nombre religioso es un testimonio más de la influencia que el Apóstol de América ejerció no solo dentro de la familia franciscana, sino también en el ámbito eclesial del Nuevo Mundo. Para conocer la vida y espiritualidad del fraile capuchino, véase: Crosby, Michael, *Thank God Ahead of Time: The Life and Spirituality of Solanus Casey* (Cincinnati: St. Anthony Messenger Press, 2009).

¹²⁵ A propósito de las clases sociales en el Perú de comienzos del siglo XVI, véase: Gonzales Mantilla, Gorki (1999), 'La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI', en: Teodoro Hampe Martínez, *La Tradición clásica en el Perú virreinal* (Lima: Fondo Editorial UNMSM), 255-284. Sobre la sociedad en el Nuevo Mundo, en términos más amplios, véase: Williamson, Edwin, *Historia de América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 121-169.

¹²⁶ Cf. Maranesi, Pietro, *L'eredità di frate Francesco: lettura storico-critica del Testamento* (Assisi: Porziuncola, 2009), 198.

¹²⁷ La sociedad limeña se conmovió por la vida del santo, pero también por su muerte, literalmente "en olor de santidad": algunos testigos dan cuenta de la percepción de un aroma que provenía del cuerpo difunto de su capilla ardiente (Cf. Plandolit, Julián, *El apóstol de América San Francisco Solano* (Madrid: Editorial Cisneros, 1963), 321). Véase también: Iwasaki, Fernando (2016), '¡El olor! ¡El olor! Olores de santidad en Lima colonial', *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, 1: 61-116.

¹²⁸ Fray Junípero Serra (1713-1784), "el apóstol de California" canonizado el 23 de septiembre del 2015 por el papa Francisco, quiso tomar como su modelo a san Francisco Solano (Cf. Beebe, Rose Marie; Senkewicz, Robert, *Junípero Serra: California, Indians, and the Transformation of a Missionary* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2015), 59). Francisco Solano también fue objeto de imitación en el siglo XVIII, siendo propuesto como prototipo apostólico en los Colegios misioneros (Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 222). Así, por ejemplo, los célebres frailes Francisco de San José, Antonio Jesús Margil y Francisco Izquierdo querrán imitar su ejemplo.

II.3. Francisco Solano y la “*implantatio ecclesiae*” en el nuevo Mundo

La implantación de la iglesia americana en tiempos de Solano estuvo marcada por una evidente tensión entre la “iglesia establecida” representada por el clero secular y la “iglesia misionera”, representada por las órdenes religiosas. Dicha tirantez se puede apreciar, en primer lugar, a través de algunos datos reveladores. En efecto, mientras en el siglo XVI el episcopado peruano estuvo compuesto por siete obispos regulares (cuatro dominicos y tres franciscanos) y solo un obispo secular¹²⁹, en el siglo XVII la situación mutaría drásticamente, pues de los treinta y seis obispos, veintiuno pertenecían al clero secular¹³⁰. Este cambio se comprende enmarcándolo en un proceso evangelizador en el que las prioridades van cambiando: si inicialmente el énfasis estuvo puesto en la conversión de los infieles, una vez lograda cierta estabilidad, el gobierno eclesiástico pasó a manos de pastores seculares¹³¹.

Por otra parte, Felipe II (1527-1598) –rey de España desde 1556 hasta su muerte–, recibió la legislación del Concilio de Trento asumiéndola como ley de Estado¹³². De hecho, para garantizar el cumplimiento de los decretos tridentinos en todos los ámbitos de sus dominios, una de las medidas que adoptó fue procurar la convocatoria de concilios provinciales, para que las leyes conciliares fuesen conocidas y pudiesen entrasen en rigor. Así sucedió en 1565 en el Segundo Concilio Mexicano y, dos años más tarde, en la clausura del Segundo Concilio Limense¹³³.

¹²⁹ Nos referimos a santo Toribio de Mogrovejo (Mayorga, 1538 – Zaña, 1606), quien sucedió al dominico Jerónimo de Loayza González (Trujillo, 1498-Lima, 1575).

¹³⁰ Aunque ya fuera de nuestro ámbito cronológico, en el siglo XVIII, los seculares fueron 38 de un total de 49; en el siglo XIX, los seculares fueron 17 y solo uno fue obispo regular.

¹³¹ Garzón Heredia, Emilio (1992), ‘Perú: La Iglesia Diocesana (I)’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. II: Aspectos regionales (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 488.

¹³² Cf. Tejada Ramiro, Juan, *Colección de Cánones de todos los Concilios de la Iglesia en España y América*, vol. V (Madrid: P. Montero, 1863), 314.

¹³³ Tineo, Primitivo (1990), ‘La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569-1581)’, en: Josep-Ignasi Saranyana, ed., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, vol. I, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1989) (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra), 273.

Felipe II privilegió la labor del clero diocesano, puesto que este dependía directamente de los ordinarios locales, quienes a su vez debían rendir permanentemente cuentas a la Corona española, en virtud del patronato regio concedido por la Santa Sede¹³⁴. En este sentido, la Junta Magna de 1568 marcó una línea claramente reordenadora, a través del empoderamiento del clero secular y del establecimiento de una iglesia orgánica, según las directrices tridentinas. Así pues, la exportación de los decretos tridentinos al continente americano impulsó un proceso de secularización eclesial, despojando paulatinamente a las órdenes mendicantes de la administración pastoral de las doctrinas o parroquias de indígenas para concederla a los sacerdotes seculares¹³⁵.

De esta manera, el clero secular tomó las riendas de la Iglesia colonial, con unas líneas pastorales “menos idealistas y mucho más decadentes moralmente que sus contrapartes misioneras”¹³⁶. El carácter lucrativo de los servicios religiosos habría jugado un papel determinante a la hora de distinguir unos de otros; al parecer la población tenía mayor afinidad hacia el clero regular, pero el clero secular había recibido un respaldo explícito de parte de la Corona cuando esta le confió la sistematización eclesiástica y el gobierno pastoral, por medio de los curatos, que beneficiaban directamente el erario español¹³⁷.

Se adoptaba, de esta manera, una política de desplazamiento de los religiosos hacia el ámbito rural, mientras que el clero secular tomaba posesión de las iglesias citadinas y de las doctrinas más cercanas a las principales ciudades¹³⁸. El Tercer Concilio Limense (1583-

¹³⁴ Cf. Coello de la Rosa, Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)* (Lima: IEP Ediciones-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006), 244.

¹³⁵ Cf. Luque Alcaide, Elisa, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación* (Pamplona: Eunsa, 2008), 24.

¹³⁶ Klarén, Peter, *Nación y sociedad en la historia del Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004), 85.

¹³⁷ Cf. Piho, Virve (1977), ‘La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España’, *Journal de la société des américanistes*, 64: 84.

¹³⁸ Cf. Klaiber, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996), 155.

1591) implementará dichas líneas de acción, prohibiendo a los religiosos administrar parroquias “fuera de los poblados de indios en los que sean párrocos [...], para que no den escándalo en la Iglesia precisamente aquellos que han de ser para los demás ejemplo de humildad”¹³⁹.

No obstante, dejando a un lado algunos asuntos de carácter social y militar que en los concilios provinciales se trataron, en lo que atañe a los problemas referentes a la evangelización, se puede apreciar que ya desde el Primer Concilio Limense (1551-1552), presidido por el arzobispo Jerónimo de Loayza González, O.P., se había dispuesto que los naturales fuesen catequizados en su propia lengua. En la misma línea, en el Segundo Concilio Limense (1565-1567), se había insistido en la importancia que suponía para los sacerdotes el aprender la lengua autóctona de los pueblos a evangelizar. El Tercer Concilio Limense (1582-1583), presidido por santo Toribio de Mogrovejo, zanjó la cuestión confirmando la valoración positiva de las culturas aborígenes en el proceso evangelizador.

La tensión eclesial a la que antes aludimos se agudizó debido a las fricciones que surgieron por motivos principalmente económicos (propiedades y diezmos) y de gobierno eclesiástico (jurisdicciones y privilegios). La crisis se prolongará durante todo el siglo XVII “significando la pérdida del impulso misionero, extraordinario y sin precedentes, de las órdenes mendicantes”¹⁴⁰. No obstante, el proceso de secularización eclesial no debe interpretarse como un fenómeno categóricamente degradante del ministerio pastoral, aunque también es verdad que acceder a las órdenes sagradas significaba, en la mayoría de los casos, ascender de estatus social¹⁴¹.

¹³⁹ Martínez Ferrer, Luis, ed., *Tercer Concilio Limense (1583-1591)* (Lima-Roma: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima- Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2017), 207.

¹⁴⁰ Cf. Pérez, Juan-Manuel, *Evangelio y libertad. Primeros dominicos en América* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990), 26.

¹⁴¹ Cf. Garzón Heredia, Emilio, ‘Perú: La Iglesia Diocesana (II)’, en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, 1992), 500.

El concilio de Trento también deliberó sobre la predicación a los fieles, emanando el 17 de junio de 1546 el «*Decretum super lectione et praedicatione*»¹⁴². En este se exhortaba al clero a predicar sin limitarse al ámbito moral, especialmente en los períodos fuertes del Año Litúrgico¹⁴³. En este sentido, la predicación de Francisco Solano manifestó características propias del modelo tradicional de predicación minorita: “para provecho y edificación del pueblo, anunciándoles los vicios y las virtudes, la pena y la gloria”¹⁴⁴; aunque también su prédica habría incorporado una serie de elementos retóricos propios de la época.

II.4. El franciscanismo en el Perú virreinal

Es conveniente iluminar el sentimiento religioso social anteriormente descrito ajustándonos a nuestro objeto de estudio y delineando las dos grandes etapas en la evangelización peruana por parte de la Orden franciscana en el siglo XVI: la “cristianización intensiva” (1532-1551) y el “período constitutivo” (1551-1606)¹⁴⁵. En el primer caso, que se abre con la llegada de los españoles al Perú, se buscó la masificación del cristianismo, la abolición del culto oficial incaico y la implantación de la jerarquía eclesiástica. En cambio, el objetivo primordial de la segunda etapa –delimitada por la convocatoria del Primer Concilio Provincial Limense y la muerte de santo Toribio de Mogrovejo– fue la realización de una acción misionera uniforme y persistente, de la que las órdenes religiosas serían las grandes protagonistas, constituyendo la vanguardia de la Iglesia americana.

¹⁴² Alberigo, Giuseppe – *al.*, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), 668-669.

¹⁴³ Durante el Año Litúrgico se distinguen tres tipos de predicaciones: la ordinaria, la misionera y la que se reservaba a los tiempos fuertes con cuaresmales y panegíricos (Cf. Mezzadri, Luigi (1997), ‘Il seicento italiano e la predicazione’, en: Gabriele Ingegneri, ed., *La predicazione cappuccina nel Seicento. Atti del Convegno Internazionale di Studi dei Bibliotecari Cappuccini Italiani (Assisi, 26-28 settembre 1996)* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini), 9-30).

¹⁴⁴ San Francisco de Asís, ‘Regla Bulada’, en: Paolazzi, Carlo, ed., *Francisco de Asís. Escritos* (Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura, 2014), 335.

¹⁴⁵ Cf. Heras, Julián, *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú* (Lima: Editorial Latina, 1992), 9.

La labor de Francisco Solano se inserta, pues, en una línea de continuidad con la acción evangelizadora de los agentes pastorales franciscanos que lo precedieron¹⁴⁶. Se ha hecho notar tres notas características de los Hermanos Menores que ninguna otra congregación religiosa pudo reunir a la vez: una presencia ininterrumpida desde el comienzo de la evangelización del Nuevo Mundo; una labor estable, dinámica y sumamente expansiva por todo el continente americano; una constancia sostenida por el fervor misionero.

Es preciso, sin embargo, tener presente que los misioneros habían carecido de un apostolado parroquial, pues la cura de almas no estaba a cargo de las órdenes religiosas, sino sobre todo del clero secular, descrito muchas veces con calificativos negativos¹⁴⁷. Probablemente a esto se deba el carácter ecléctico de sus métodos pastorales. Pese a esta inexperiencia, los franciscanos se dedicarán con ahínco al apostolado popular, luchando por salvaguardar la dignidad de la población indígena a través de una acción solidaria que incluía, valga un ejemplo, la exoneración de tributos en la celebración de los sacramentos.

La Orden de los Hermanos Menores fue el instituto religioso que pudo establecerse con mayor solidez en la América Hispana, llegando a contar con 5 000 miembros repartidos en más de 700 conventos en los albores del siglo XVII y representando la mitad del porcentaje del total de religiosos a inicios del proceso independentista americano¹⁴⁸. Hacia

¹⁴⁶ Una labor que había tenido inicio en Nueva España con rasgos muy similares (cf. Turley, Steven, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict beneath the Sycamore Tree (Luke 19: 1-10)* (New York: Routledge, 2014), 98).

¹⁴⁷ Cf. Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno, vol. I* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), 203. Véase también: Morgado García, Arturo (2007), 'El clero en la España de los siglos XVI y XVII', *Manuscrits*, 25: 81.

¹⁴⁸ Cf. Borges, Pedro (1992), 'La historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 214.

1630 los franciscanos en el Perú, entre conventos y parroquias de indígenas, tenían más de 500 religiosos españoles, criollos y mestizos repartidos en una cuarentena de casas¹⁴⁹.

Se considera que fray Marcos de Niza fue el primer franciscano en llegar al Perú, probablemente en la expedición de Francisco Pizarro del año 1531¹⁵⁰. En 1553 se fundó la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú cuya jurisdicción se extendería desde Nicaragua hasta el sur de Hispanoamérica. En el Perú, los franciscanos se establecieron inicialmente en el Cuzco, Lima, Chachapoyas, Cajamarca, Ayacucho, Arequipa y Trujillo, extendiendo prontamente su actividad misional a otras ciudades. Desde estas tierras, el carisma franciscano se irradiará hacia Chile (1533), Ecuador (1533), Río de la Plata (1536), Guatemala (1540) y Colombia (1550). Posteriormente, en el ámbito del Paraguay y de Corrientes, los franciscanos darán inicio al sistema de reducciones que luego será asumido y perfeccionado por los jesuitas en tierras guaraníes¹⁵¹. Este proceso de permanente expansión ha dado lugar a que se pueda hablar de un “acontecimiento franciscano” en el Nuevo Mundo que en su evangelización fue acompañado también de un “método franciscano” propio¹⁵².

Sobre la presencia inicial de los franciscanos en el Perú, A. Tibesar señala tres grandes ciclos¹⁵³. En el primer período (1533-1548), la labor franciscana fuera de la ciudad fue

¹⁴⁹ Los criollos fueron los hijos de padres europeos nacidos en América. Por otra parte, en el Perú, la noción de *criollismo* parece haber sido empleada por primera vez en 1567, en estrecha asociación “con el descontento de los descendientes de los conquistadores que se veían privados de los favores de la administración real y la Iglesia (función pública, mando militar, jerarquía eclesiástica, etc.)” (Bouchard, Gérard, *Génesis de las naciones y culturas del Nuevo Mundo* (México: Fondo de Cultura Económico, 2003), 235).

¹⁵⁰ Cf. Navarro, José Gabriel, *Los franciscanos en la conquista y colonización de América (fuera de las Antillas)* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1955), 102.

¹⁵¹ Cf. Maeder, Ernesto (1995), ‘Asimetría demográfica entre las reducciones franciscanas y jesuíticas de guaraníes’, *Revista Complutense de Historia de América*, 21: 71-83.

¹⁵² Cf. Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990), 247-248.

¹⁵³ Cf. Tibesar, Antonino, *Comienzos de los franciscanos en el Perú* (Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1991), 66. Es probable que fray Marcos de Niza, junto a seis de sus correligionarios hubieren sido testigos de la ejecución del Inca Atahualpa en Cajamarca, en el año de

escasa; básicamente, los misioneros se desplazaban de provincia en provincia instruyendo a los nativos. En el segundo período (1548-1570), las misiones empezaron a ser dotadas de conventos, a manera de centros de retiro, coordinación y solaz; durante este período los franciscanos asumieron por primera vez en el Perú algunas parroquias de indios o doctrinas. El último período (1570-1600) constituye un progreso en términos de dinamismo pastoral y claridad jurisdiccional; en este, se precisa la función del fraile doctrinero, junto con la potestad y los límites de su accionar¹⁵⁴. La labor evangelizadora de Francisco Solano en Lima no fue diversa que la de sus correligionarios¹⁵⁵: sin estar sujeto a una parroquia, al fraile se le vio en las plazas públicas; visitando a enfermos y encarcelados. Su predicación era el medio que daba “coherencia a la totalidad del discurso religioso”¹⁵⁶.

Por otra parte, la sensibilidad espiritual en la predicación de los franciscanos en América es deudora de la piedad propia del evangelismo y de la Reforma. A lo anterior se debe sumar los recursos visuales, más inmediatos y más impactantes, como la representación pictórica de Jesucristo como Siervo Sufriente a través de las distintas estaciones de la *Via*

1533 (cf. De Egaña, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 375).

¹⁵⁴ Posteriormente, en las órdenes religiosas apareció el fenómeno del *criollismo conventual* (cf. Uriel Patiño, José, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza. Siglos XV-XX* (Bogotá: San Pablo, 2002), 102).

¹⁵⁵ Un tema ligado a la evangelización franciscana es la influencia del pensamiento Ockham; célebres fueron los estudios de P. Vignaux y M.-D. Chenu (cf. Courtenay, William, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought* (Leiden – Boston, Brill, 2008), 39).

¹⁵⁶ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1994), ‘Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)’, en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), 75.

*Crucis*¹⁵⁷ que es “la imagen misma de la impotencia frente a la fuerza, pero con la conciencia de que los hombres se doblegarán frente al espectáculo del dolor y de las lágrimas”¹⁵⁸.

Los religiosos eran conscientes de que su impresionante despliegue apostólico y el dinamismo catequético no hubieran podido sostenerse en el tiempo si no se nutrían de una espiritualidad consistente. En este sentido, es interesante notar cómo los misioneros insistieron en el retiro contemplativo, concedores del ritmo de una ciudad tan cosmopolita como la Lima capitalina y de las tentaciones cotidianas de quienes en ella habitaban¹⁵⁹. Por ello hubo un notable esfuerzo para preservar la vida de oración desde el convento, tratando de atraer a cuantas más personas se pudiera a la Iglesia, llamada a ser no solo el centro espiritual, sino también el epicentro cultural e incluso económico de la sociedad¹⁶⁰:

II.5. El influjo milenarista en la evangelización franciscana

¿Cómo leían la historia los franciscanos que se embarcaron en la empresa evangelizadora del Nuevo Mundo? Vale decir, ¿a qué tipo de lectura histórica estaban acostumbrados los misioneros? Pues bien, muchos sostienen que su lectura histórica partía

¹⁵⁷ Sobre las preferencias devocionales y prácticas religiosas de índole franciscana que los misioneros españoles trajeron al Nuevo Mundo, mutatis mutandis, véase: Morales Valerio, Francisco (1993), ‘Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales’, en: Elsa Cecilia Frost, ed., *Franciscanos y mundo religioso en México* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México), 21-23. Sobre la mencionada devoción al Cristo Crucificado, véase: Damen, Frans; Judd Zanon, Esteban, *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular* (Cusco-Quito: Instituto de Pastoral Andina-Ed. Abya-Yala, 1992), 209-356.

¹⁵⁸ Urbano, Henrique (1994), ‘La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI’, en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), 45.

¹⁵⁹ La *ciudad* habría marcado el inicio del franciscanismo (cf. Bartoli, Marco, *La libertà francescana: Francesco d'Assisi e le origini del francescanesimo nel XIII secolo* (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009), 29). Véase también: Le Goff, Jacques, *San Francesco d'Assisi* (Roma-Bari: Editori Laterza, 2000), 130; Da Campagnola, Stanislao, *Francesco e Francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV* (Assisi: Porziuncola, 1999), 137.

¹⁶⁰ A propósito de la sinergia producida por las diversas instancias civiles y religiosas para la evangelización en la América española, véase: Armas Asín, Fernando, ‘Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700)’, en: Fernando Armas Asín (2009), ed., *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM), 115-138.

de una división joaquinista y tripartita de las edades del mundo, cada una de ellas patrocinadas por una Persona de la Trinidad. Algunos autores han querido ver en el utopismo mesiánico la inspiración de las primeras misiones franciscanas, consiguiendo solo acentuar la polémica¹⁶¹.

Queriendo buscar una salida ante este dilema, los profesores Josep-Ignasi Saranyana y Ana de Zaballa han sugerido algunas explicaciones fundamentadas en la existencia, en realidad, de un “joaquinismo teológico” y un “joaquinismo ornamental”; el primero, aún no se ha podido demostrar, mientras que el segundo denotaría solamente “una impronta piadosa y puramente edificante”¹⁶². Ahora bien, el pensamiento de Joaquín de Fiore, expresado en una interpretación mística y cíclica de la historia, habría sido asimilado por un grupo de franciscanos que quisieron vivir con mayor radicalidad la Regla; estos afirmaban que la Iglesia de Cristo debía progresar continuamente hasta alcanzar la perfección.

Se ha querido ver esta misma perspectiva historiográfica en la base reformista que emprendió el cardenal Cisneros (1436-1517) en la península ibérica¹⁶³. Nociones como “elección” y “predestinación”, junto con una confianza ciega en la victoria del bien sobre el mal de este mundo, apresurarían la venida de una nueva Edad, la del Espíritu, en la que se

¹⁶¹ “Lo que queda por averiguar es si esa lección fue aprendida en la tradición atribuida a Joaquín de Fiore o simplemente fue una proyección en América de viejas leyendas medievales que los acontecimientos americanos rejuvenecieron, pero sin un recuerdo explícito del joaquinismo antiguo” (Urbano, Enrique (1994), ‘La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI’, en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), 41.

¹⁶² Saranyana, Josep-Ignasi; De Zaballa Beascochea, Ana, *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona: Ediciones Eunote, 1992), 143. Por ello, es necesario distinguir “entre Joaquín y el joaquinismo” (Saranyana, Josep Ignasi (2003), ‘Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva’, *Teología y Vida*, 44, 231.

¹⁶³ “El misticismo apocalíptico con un tinte joaquinista gozó de una reedición en España durante el reinado de Fernando e Isabel cuando el Card. Francisco Jiménez de Cisneros, un Franciscano de la Observancia, llevó a cabo una reforma del clero regular que resulta siendo un éxito incuestionable” (Phelan, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley: University of California Press, 1970), 15).

podría disfrutar de una vida libre de toda imperfección¹⁶⁴. De hecho, con una distancia de cien años, el descubrimiento del Nuevo Mundo sería leído por los protagonistas del Tercer Concilio Limense (1582-1583), como “una manifestación de la Providencia divina para ofrecer la posibilidad de convertirse a la fe antes de que el mundo llegara a su fin que, para ellos, se encontraba muy próximo”¹⁶⁵.

Por otra parte, Bartolomé de las Casas definía la época que le tocó vivir como un “tiempo tan nuevo y parecido a ningún otro”¹⁶⁶. Los misioneros franciscanos que dejaban la patria se sentían también protagonistas de un *tiempo nuevo*. Muchos fueron los misioneros que veían en la conquista un castigo de Dios¹⁶⁷. Otros, en cambio, interpretaban los signos de los tiempos como propicios para el emprendimiento de una especie de “conquista espiritual”¹⁶⁸ a la que la historia y la tradición españolas conducían providencialmente: desde

¹⁶⁴ Asimismo, mucho se ha hablado de la exhortación que fray Francisco de los Ángeles Quiñones, Ministro General de los Hermanos Menores, entregó a fray Martín de Valencia y a sus compañeros próximos a partir al Nuevo Mundo. En el documento latino Obediencia se expone la misión canónica; y el segundo escrito en castellano se titula Instrucción. Ambos documentos explicitan el ahínco misionero de Quiñones que exhortaba a plantar las semillas evangélicas en los corazones infieles del nuevo Mundo: “Ahora, cuando declina el día, en la hora undécima, habéis sido llamados por el Padre de familia a ir a su viña no por dinero... sino sin promesa de paga..., pisoteando la gloria del mundo, poseedores de la pobreza, para que, hechos necios para el mundo, convirtáis por la locura de la Cruz”. Citado por: Andrés Martín, Melquíades, *Dinero, cultura y espiritualidad en torno al descubrimiento y evangelización* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 1990), 232.

¹⁶⁵ Heras, Julián (1995), ‘Fray Gonzalo Tenorio, OFM, y sus teorías escatológicas sobre el Nuevo Mundo’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 4: 156. Véase la edición bilingüe de los decretos respectivos en: Martínez Ferrer, Luis, ed., *Tercer Concilio Limense (1583-1591)* (Lima-Roma: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima-Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2017).

¹⁶⁶ Citado en Cieza de León, Pedro de, *Crónica del Perú*, vol. 2. Edición, prólogo y notas de Francisca Cantú (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, 1996), 54. Junto a Las Casas, destacó la figura profética del también dominico Antonio de Valdivieso; sobre el obispo de Nicaragua, véase: Álvarez Lobo, José, *Cartas del obispo Valdivieso. La defensa de los pueblos de América 1544-1547* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990).

¹⁶⁷ Cf. Sahagún, Bernardino, ‘Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes franciscanos enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española (1564)’, en: Juan Guillermo Durán, ed., *Monumenta catechetica hispanoamericana, vol. I* (Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1984), 332.

¹⁶⁸ En dicha “conquista” los religiosos jugaron un papel de primer orden: “La penetración espiritual, con los rumbos que había de seguir, los territorios que había de trabajar y los conventos que había de fundar, se deben en primer o principal término al celo apostólico y la iniciativa de los religiosos de las órdenes mendicantes” (Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado*

la reconquista contra los moros infieles y el establecimiento del Santo Oficio, la unificación peninsular bajo la Corona castellana, las concesiones de la Santa Sede junto con la legitimización pontificia de los derechos hispanos sobre los territorios del Nuevo Mundo, entre otros factores que ejercitaron a la Iglesia para la nueva misión haciendo de ella una institución cada vez mejor organizada y movida por un espíritu más militante.¹⁶⁹

Francisco Solano también tuvo arrebatos apocalípticos¹⁷⁰, como aquella célebre predicación en la plaza mayor de Lima en otoño de 1604, cuando interpretó el terremoto que había remecido Arequipa como un signo claro de la ira divina por la concupiscencia y pompa limeñas que, de no cambiar, traería incluso peores consecuencias¹⁷¹. El poder político tomó represalias, pues no veía con buenos ojos a las multitudes asustadas buscando amparo en las iglesias, clamando por la confesión de sus pecados ante la inminencia del cumplimiento de la palabra profética del persuasivo franciscano¹⁷². Sin embargo, antes de encerrar a Solano en una determinada categoría, es preciso captar la mística que lo impulsaba en su ser y actuar.

y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572 (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 163).

¹⁶⁹ A la luz de estos acontecimientos, se puede notar una diferencia esencial entre la evangelización en México y en Perú: “en los Andes, el proceso de conversión de los nativos al cristianismo asumió un significado más político que misionero e idealista” (Klarén, Peter, *Nación y sociedad en la historia del Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004), 83).

¹⁷⁰ Cf. Tormo Sanz, Leandro (1982), ‘La cristianización de las Indias en la Historia de Fernández de Oviedo’, en: Francisco de Solano, ed., *América y la España del siglo XVI*, vol. I (Madrid: Instituto Fernández de Oviedo), 93-94.

¹⁷¹ Ya algunos años antes, el segundo viernes de Cuaresma del 1600, la erupción del volcán Huaynaputina –situado a 70 km al sureste de la ciudad de Arequipa– había dejado en la mentalidad de los pobladores ciertos resabios apocalípticos: los misioneros conectaron los desastres naturales con el pensamiento joaquinista, mientras que los nativos vieron en la explosión del volcán, considerado un lugar sagrado (huaca) como la venganza de los dioses incaicos: para ellos había llegado el *Pachacuti* (Cf. Lara, Jaime (2000), ‘Il vulcano e le ali: the iconography of Joachim of Fiore in Latin America’, *Florensia, journal of the international Center for Joachimist Studies*, 13-14: 159-190).

¹⁷² El suceso no pasa desapercibido en la monumental obra que compuso el franciscano Juan de Torquemada intitulada simplifícadamente *La Monarquía Indiana*. Así, el capítulo LX trata *De la venida de D. Juan de Mendoça y Luna, marqués de Montesclaros, décimo virrei de esta Nueva España, y de cosas de su gobierno; y se cuenta una tempestad que hubo en la Ciudad de Lima, en el Perú* (cf. De Torquemada, Juan, *Primera parte de los veinte i un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos*, Libro V (Madrid: 1713), 727-730).

Es más fácil recurrir a corrientes influyentes (la utopía de Tomás Moro, el erasmismo, el joaquinismo o el milenarismo), que penetrar en la interioridad de cualquier personaje histórico¹⁷³.

Se podría afirmar, entonces, que la polémica sobre el milenarismo en el Nuevo Mundo no ha quedado aún zanjada. Recuérdese que a mediados del siglo pasado algunos connotados historiadores creyeron detectar un rezago utópico-joaquinita en los planteamientos pastorales de los franciscanos llegados al Nuevo Mundo¹⁷⁴. Sin embargo, algunas décadas después aquel enfoque parece haber sido superado, reflejándose una clara tendencia en aquellos que plantean, más bien, la presencia de una escatología moderada, entroncada en la tradición patristica de la Iglesia¹⁷⁵.

Algunas investigaciones clásicas han intentado dar respuesta a las cuestiones en torno al discurso evangelizador para introducir la religión católica en el mundo andino adoptado por los evangelizadores del Perú virreinal¹⁷⁶. Otro tipo de investigaciones hacen notar la tendencia detectada en muchos simpatizantes milenaristas los cuales, cesado el exacerbamiento de los ánimos, acaban por encausarse institucionalmente, adoptando ritos culturales¹⁷⁷. Lo mismo pudo haber sucedido con el milenarismo andino, al buscar

¹⁷³ Andrés Martín, Melquiades (2001), 'Desde el ideal de la conquista de Jerusalén al de la cristianización de América', *Mar Oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, 9: 130).

¹⁷⁴ Promotores destacados de esta hipótesis fueron Marcel Bataillon, John Phelan, Georges Baudot y José Antonio Maravall.

¹⁷⁵ Este último grupo ha sido representado por los historiadores Pedro Borges, Lino Gómez Canedo, Melquiades Andrés-Martín, Elsa Cecilia Frost y Josep-Ignasi Saranyana.

¹⁷⁶ En esta materia, algunos autores de referencia son Levillier, Egaña, Borges y Vargas Ugarte. Sobre la producción de "discursos" y la epistemología occidental promovida por los franciscanos, véase: Díaz Balsera, Viviana, *The Pyramid Under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-century Mexico* (Tucson: The University of Arizona Press, 2005), 6-8.

¹⁷⁷ Cf. Bravo Guerreira, María Concepción (2009), 'Milenarismo y resistencia cultural en la historia de los pueblos andinos', *Destiempos*, 18: 268.

inicialmente la recuperación del Tahuantinsuyo para orientarse, finalmente, a la sumisión cultural de lo americano a lo europeo¹⁷⁸.



¹⁷⁸ Cf. Santamaría, Daniel (2007), 'La Rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?', *Boletín Americanista*, 57: 244.

CAPÍTULO III: LA CONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

DEL *ALTER FRANCISCUS*

III.1. Los lugares de producción historiográfica

Un importante espaldarazo al desarrollo de los estudios coloniales en Latinoamérica fueron las obras ya clásicas de hispanistas y americanistas quienes vieron el tema de la santidad canonizada como una clave hermenéutica para comprender una realidad social mucho más amplia: Marcel Bataillon¹⁷⁹, John Mechan¹⁸⁰, John Lynch¹⁸¹, John Elliott¹⁸², Enrique Dussell¹⁸³, Matthew Restall¹⁸⁴, David Brading¹⁸⁵ y Pedro Borges¹⁸⁶, entre otros. Posteriormente, una nueva generación de académicos tomó la posta, ampliando el panorama histórico a través de la santidad canonizada estudiando casos paradigmáticos en el período de las reformas europeas (1500-1660)¹⁸⁷.

¹⁷⁹ Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, reedición de Jean-Claude Margolin (Genève: Droz, 1998 [1937]), 1–71.

¹⁸⁰ Mechan, John Lloyd, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill, NA: University of North Carolina, 1934).

¹⁸¹ Lynch, John, *New Worlds: A Religious History of Latin America* (New Haven: Yale University Press, 2012).

¹⁸² Elliott, John Huxtable, *The Old World and the New, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven: Yale University Press, 2006).

¹⁸³ Dussel, Enrique, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Traducción y revisión de Alan Neely (Grand Rapid, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981).

¹⁸⁴ Restall, Matthew, *Seven Myths of the Spanish Conquest* (New York: Oxford University Press, 2003).

¹⁸⁵ Brading, David, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriotism and the Liberal State 1492–1867* (Cambridge University Press, 1991).

¹⁸⁶ Borges, Pedro, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, vol. I: *Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, 1992).

¹⁸⁷ Tales como los estudios de R. Finucane, P. Clarke and T. Claydon, C. Copeland, G. Papa, J. O'Malley, S. Ditchfield, R. Noyes, V. Criscuolo, S. Boesch Gajano, F. Veraja, M. Gotor, T. J. Dandele, A. Bartolomei-Romagnoli, K. B. Wolf, por no mencionar a otros humanistas que han dedicado fructíferamente sus carreras a la reconstrucción de la cultura europea de la primera modernidad. Para una visión bibliográfica panorámica y sucinta, véase: Pamela (2019), 'Celebrating New Saints in Rome and across the Globe', en: Pamela Jones; Barbara Wisch; Simon Ditchfiel, eds., *A Companion to Early Modern Rome, 1492-1692* (Leiden: Brill), 148-166.

Gracias a los estudios precedentes, el investigador contemporáneo puede disponer de una serie de datos objetivos e interpretaciones audaces para emprender un estudio metódico sobre un cristiano ejemplar inserto en un contexto histórico vital determinado. Además, en lo que va del siglo XXI, es importante señalar que han aparecido algunos estudios sobre el Perú colonial que cubren una variedad de campos: desde los estudios históricos tradicionales de la historia de la Iglesia sobre su pastoral y su gobierno¹⁸⁸, las biografías personales¹⁸⁹, las crónicas religiosas¹⁹⁰, los análisis sociológicos y etnográficos¹⁹¹, pasando por las estadísticas demográficas¹⁹², las alianzas militares¹⁹³, la coyuntura política y económica¹⁹⁴, las

¹⁸⁸ Schwaller, John Frederick, *The History of the Catholic Church in Latin America. From Conquest to Revolution and Beyond* (New York: New York University Press, 2011); Prien, Hans-Jürgen, *Christianity in Latin America* (Leiden: Brill, 2013); Cordero Fernández, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII* (Lima: Universidad Adolfo Ibáñez-Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica de Perú, 2016).

¹⁸⁹ Soule, Emily Berquist, *The Bishop's Utopia Envisioning Improvement in Colonial Peru* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

¹⁹⁰ Gálvez-Peña, Carlos, *Writing History to Reform the Empire: Religious Chroniclers in Seventeenth-Century Peru* (PhD diss., Columbia University Press, 2012).

¹⁹¹ Johnson, Lyman; Lipsett-Rivera, Sonya, eds., *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998); Fisher, Andrew; O'Hara, Matthew, eds., *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Prefacio de Irene Silverblatt (Durham: Duke University Press, 2009); O'Toole, Rachel Sarah, *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2012); Burkholder, Mark, *Spaniards in the Colonial Empire: Creoles vs. Peninsulars?* (Malden, MA: Wiley-Blackwell Press, 2013); McKinley, Michelle, *Fractional Freedoms. Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600–1700* (New York: Cambridge University Press, 2016); Walker, Tamara, *Exquisite Slaves. Race, Clothing, and Status in Colonial Lima* (New York: Cambridge University Press, 2017).

¹⁹² Cook, Noble David, *Demographic Collapse Indian Peru, 1520-1620* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Osorio, Alejandra, *Inventing Lima. Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

¹⁹³ Marks, Patricia, *Deconstructing Legitimacy. Viceroy, Merchants, and the Military in Late Colonial Peru* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007).

¹⁹⁴ Klein, Herbert, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru, and Bolivia, 1680-1809* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998); Burns, Kathryn, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* (Durham: Duke University Press, 2009); *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru* (Durham: Duke University Press, 2010); Campos y Fernández De Sevilla, Javier, ed., *El Perú en la época de Felipe II* (Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2014).

aproximaciones literarias¹⁹⁵, el arte colonial del Barroco americano¹⁹⁶, hasta los aspectos más raramente investigados, como el espiritismo y la demonología,¹⁹⁷ la metafísica en relación a la minería¹⁹⁸, la vida diaria y el género¹⁹⁹, y el desarrollo de las ciencias y de la medicina en el virreinato peruano²⁰⁰. Además, como se señaló en la Introducción, a partir de la década de los ochenta el estudio hagiográfico adquirió un mayor rigor histórico, máxime gracias a las bases metodológicas sugeridas por Michel de Certeau²⁰¹ y Peter Brown²⁰².

No obstante, puesto que “el alargamiento del asunto comporta también una ampliación del contexto histórico en el que la cuestión se inserta”²⁰³, las vetas de exploración son innumerables. Por ello, se tiende a hablar de una imagen “multidimensional” de la historia²⁰⁴. Dicha imagen se perfila bajo diversas coordenadas de carácter geográfico, cronológico,

¹⁹⁵ MacCormack, Sabine, *On the Wings of Time: Rome, The Incas, Spain, and Peru* (New Jersey: Princeton University Press, 2007); Dueñas, Alcira, *Indians and Mestizos in the “Lettered City”. Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru* (Boulder: University Press of Colorado, 2010); Thurner, Mark, *History’s Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2011).

¹⁹⁶ Bailey, Gauvin Alexander, *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru. History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2010); Quiles García, Fernando, *Santidad Barroca. Roma, Sevilla y América hispana* (Sevilla: Universo Barroco Iberoamericano, 2018).

¹⁹⁷ Redden, Andrew, *Diabolism in Colonial Peru, 1560–1750* (London: Pickering & Chatto, 2008); Will de Chaparro, Martina; Achim, Miruna, *Death and Dying in Colonial Spanish America* (Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2011); Stanfield-Mazzi, Maya, *Object and Apparition. Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes* (Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2013).

¹⁹⁸ Bentancor, Orlando, *The Matter of Empire: Metaphysics and Mining in Colonial Peru* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2017).

¹⁹⁹ Myers, Kathleen Ann, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2003); Jefferson, Ann; Lokken, Paul, *Daily life in colonial Latin America* (Santa Barbara, CA: Greenwood, 2011); Socolow, Susan Migden, *The Women of colonial Latin America* (New York: Cambridge University Press, 2015²).

²⁰⁰ Prieto, Andrés, *Missionary scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810* (Nashville, Vanderbilt University Press, 2011); Newson, Linda A., *Making Medicines in Early Colonial Lima, Peru: Apothecaries, Science, and Society* (Leiden: Brill, 2017).

²⁰¹ De Certeau, Michel, *La fable mystique, I: XVIe – XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1982).

²⁰² Brown, Peter, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: The Chicago University Press, 1981).

²⁰³ Miccoli, Giovanni, *Francesco d’Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010), 241.

²⁰⁴ Cf. Kuposov, Nikolay, *De l’imagination historique* (Paris: Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009), 17-48.

sociológico, jurídico, demográfico, fenomenológico, estructural, entre otras. En este sentido, no es posible un acercamiento a la figura de san Francisco Solano sin una perspectiva multidisciplinar, comenzando por construir una sólida base filosófico-teológica.

El tema de la santidad nos conduce a la consideración foucaultiana de la “producción de discursos”²⁰⁵. Michel Foucault sostenía que cada época produce una serie de *discursos* a los que se pretende atribuir un valor de verdad. Dicha producción estaría motivada, en el fondo, por una “voluntad de saber”²⁰⁶ que conduce hacia la decodificación de un entramado de relaciones que suelen definir un período histórico determinado²⁰⁷. La “episteme” se presenta, entonces, como clave de lectura para tal decodificación; esta es definida por el mismo Foucault como el conjunto de vínculos “entre ciencias, figuras epistemológicas, positividad y prácticas discursivas que permiten aprehender el juego de las compulsiones y de las limitaciones que, en un determinado momento, se imponen al discurso”²⁰⁸. La originalidad y validez del pensamiento foucaultiano es que toda producción de *discursos* permanece ligada inexorablemente a “mecanismos e instituciones de poder”²⁰⁹.

Por lo que se refiere a la santidad como sujeto de estudio, es verdad que no muchos investigadores se sienten especialmente interesados en la revisión un material archivístico especialmente monocolor, en el que predomina un tipo de interrogatorio que limita el margen de libertad y creatividad en las respuestas de los interrogados. No obstante, en décadas recientes, un grupo sólido de académicos ha focalizado sus estudios precisamente en los procesos de beatificación y canonización de personajes que vivieron en tierras sudamericanas

²⁰⁵ El *discurso* equivale a un “conjunto de enunciados que pertenecen a un mismo sistema de formación” (Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969), 141).

²⁰⁶ Cf. Foucault, Michel, *Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 133.

²⁰⁷ Es importante tomar nota del proceso de diferenciación: “Las sociedades premodernas manifiestan significativas semejanzas estructurales en el tipo de diferenciaciones que las caracteriza” (Cf. Luhmann, Niklas; De Giorgi, Raffaele, *Teoria della società* (Milano: Franco Angeli, 2003), 345).

²⁰⁸ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), 250.

²⁰⁹ Cf. Foucault, Michel, *La volontà di sapere* (Milano: Feltrinelli, 1991), 8.

durante la época colonial. En efecto, investigadores de formación académica heterogénea tales como A. Rubial García,²¹⁰ F. Graziano,²¹¹ R. Mujica Pinilla,²¹² T. Hampe Martínez,²¹³ J. C. Estenssoro Fuchs,²¹⁴ G. Ramos,²¹⁵ N. Van Deusen,²¹⁶ C. L. Cussen,²¹⁷ A. Wood,²¹⁸ P. Guibovich,²¹⁹ A. Coello,²²⁰ R. Millar Carvacho,²²¹ entre otros, han escudriñado los dosieres de los procesos de beatificación y canonización, complementando su búsqueda con las crónicas religiosas, colecciones hagiográficas, testimonios etnográficos, y manuales litúrgicos y devocionales para rescatar del pasado la imaginación vívida de las masas inmersas en el fenómeno religioso, así como el interés de la jerarquía eclesiástica y de las autoridades civiles y políticas por reforzar los valores propios del régimen de una Cristiandad en ocaso.

²¹⁰ Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

²¹¹ Graziano, Frank, *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima* (New York: Oxford University Press, 2004); *Cultures of Devotion. Folk Saints of Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2007).

²¹² Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2005).

²¹³ Hampe Martínez, Teodoro, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998).

²¹⁴ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducción de Gabriela Ramos (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).

²¹⁵ Ramos, Gabriella, *Death and conversion in the Andes: Lima and Cuzco (1532-1670)* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010).

²¹⁶ Van Deusen, Nancy, *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima* (Stanford: Stanford University Press, 2001); *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century* (Durham: Duke University Press, 2015); *Embodying the Sacred: Women Mystics in Seventeenth-Century Lima* (Durham: Duke University Press, 2018).

²¹⁷ Cussen, Celia Langdeau, *Black Saint of the Americas: The Life and Afterlife of Martín de Porres* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

²¹⁸ Wood, Alice, *Chains of Virtue: Seventeenth-Century Saints in Spanish Colonial Lima* (PhD diss., Rice University, 1997).

²¹⁹ Guibovich Pérez, Pedro, *Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial en el Perú tardío colonial* (Lima, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2013); *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial* (Lima: Universidad del Pacífico, 2014).

²²⁰ Coello de la Rosa, Alexandre, *Historia y ficción: la escritura de la "Historia general y natural de las Indias" de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012).

²²¹ Millar Carvacho, René, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile: siglos XVI y XVII: estudios sobre mentalidad religiosa* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009).

III. 2. Elementos historiográficos en la santidad canonizada de Francisco Solano

Francisco Solano no fue, ciertamente, el primer santo canonizado de América. La primera flor de santidad fue Rosa de Lima. Sin embargo, es preciso tener presente que la investigación archivística realizada hasta la fecha permite afirmar que el proceso de canonización de fray Francisco Solano fue la primera causa de santidad promovida oficialmente en el Nuevo Mundo, lo cual tuvo ciertamente una significación del todo peculiar. Por una parte, se tiene el registro de 226 testigos que fueron interrogados sobre la vida de Solano entre los años 1610 y 1611²²². Por otra parte, los 75 testigos que darían cuenta de la vida de Rosa de Lima fueron interrogados entre los años 1617 y 1618. Como se aprecia, en ambos casos los testigos pudieron responder a los interrogatorios conservando muy fresco el recuerdo de los santos: las indagaciones empezaron el mismo año de sus muertes.

Se podría suponer, sin embargo, un entusiasmo particularmente exacerbado al inicio del proceso de canonización de Solano: por la personalidad del candidato y por la coyuntura local en la capital del virreinato peruano, anteriormente descrita. En un medio “con una dependencia extrema del universo sobrenatural”²²³, los capitalinos pudieron haberse regocijado al contemplar tangiblemente la viabilidad de estrenar el adorno de la santidad en

²²² Véase la lista completa de los testigos del proceso limeño en: Iwasaki Cauti, ed., *Proceso diocesano de San Francisco Solano (1610-1613)*. Versión paleográfica de María José Acuña (Montilla: Bibliofilia Montillana, 1999 [1614]), XV-XXII.

²²³ Sánchez, Ana (1993), ‘Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)’, en: Gabriela Ramos; Henríque Urbano, eds., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas), 278.

el continente americano. Paradójicamente, es probable que la “demora”²²⁴ en los procesos de Solano se haya debido, paradójicamente, a la abundancia de milagros²²⁵.

Así pues, la fama de taumaturgo de Solano habría generado cierto recelo en la jerarquía eclesial²²⁶. Pero este no es el único factor que puede argüirse para la dilación de su veneración en los altares. En efecto, entre otros, también sería necesario tener presente dos factores altamente sugerentes. En primer lugar, las nuevas disposiciones para la beatificación y canonización²²⁷, cuyo procedimiento legal se había vuelto cada vez más estricto desde el papado de Sixto V (1585-1590) hasta el pontificado de Urbano VIII (1621-1644). A raíz de estas normas, se recorrerá el sendero de una política más selectiva²²⁸. En segundo lugar, es preciso analizar la ascensión al trono petrino del citado Urbano VIII, papa Barberini²²⁹, considerado contrario a los intereses de la Corona española de la que Solano era súbdito²³⁰.

No obstante, los elementos apenas sugeridos son solamente algunas puntas de madeja de los que se puede servir el historiador para realizar su quehacer. En efecto, ya en el análisis de la misma realidad que se vivía en la orden franciscana y en la sociedad peruana –descrita

²²⁴ “Demora” en comparación con el proceso de santa Rosa de Lima, cuya causa fue culminada expeditivamente. Sin embargo, algunos autores han considerado, por el contrario, la rapidez de sus procesos, añadiendo preguntas vinculantes a cierta ideología: «¿Puede ser una casualidad el que Solano fuera beatificado y canonizado con extraordinaria rapidez (1675/1726), mientras que Las Casas hasta hoy ha visto que se le negaban tales honores?» (Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 222).

²²⁵ Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1999), 35.

²²⁶ Cf. Guibovich Pérez, Pedro, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754* (Sevilla: Consejo superior de investigaciones científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004), 209.

²²⁷ Cf. Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome: Ecole française de Rome, 1988), 114.

²²⁸ Durán Rodríguez Arana, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008), 363.

²²⁹ No fueron pocos los miembros de la poderosa familia Barberini que llegaron a ser cardenales, especialmente a raíz del nepotismo de Urbano VIII. Entre ellos cabe señalar al Card. Antonio Marcelo Barberini, Hermano Menor Capuchino quien pudo haber influido en algunas de las decisiones de su hermano papa.

²³⁰ Cf. Giurleo, Francesca, *La familia Farnese. Il Ducato di Castro fra storia e leggenda (1537-1649)*, (Viterbo: Archeoares, 2012), 192-193; Barker, Sheila (2010), ‘Pasquinades and propaganda: the reception of Urban VIII’, en: James Corkery; Thomas Worcester, eds., *The papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor* (Cambridge: Cambridge University Press), 81.

anteriormente a grandes rasgos— encontramos elementos suficientes para plantear algunas preguntas: ¿Hubo alguna traba en el proceso de canonización por parte de la jerarquía franciscana nativa en oposición a un representante peninsular?, ¿hubo alguna oposición de alguna otra orden religiosa?, ¿hubo algún recelo en el interior de la Observancia franciscana? Las preguntas son válidas, pero, más allá de las especulaciones, no se ha encontrado mayor evidencia documental para responder positivamente a cada una de ellas.

Lo cierto es que las instituciones limeñas parecen haber seguido una política muy activa en el empeño de encumbrar a su posible “patrono”. Consta el sufragio del arzobispo Lobo Guerrero, del virrey Mendoza, de las diversas órdenes religiosas y de la universidad con miras de reforzar ante la curia romana el deseo de la ciudad. Es probable que el empeño por el proceso de canonización de Solano se hubiese llevado a cabo por considerársele como una figura idónea para pacificar a una ciudad que en aquellos momentos seguía intensamente agitada.

En efecto, en la primera parte del siglo XVII, la iglesia limeña se encontraba gravemente enfrentada por los dispares intereses de las diversas corporaciones clericales y religiosas, con motivo de la auspiciada transferencia de las doctrinas al clero secular. Sin embargo, es altamente probable que algunos factores políticos y económicos hayan intervenido también en dicho interés por hacer de Solano el primer santo canonizado del Nuevo Mundo²³¹. Es preciso considerar que canonizar a un cristiano significaba, ayer como hoy, “canonizar” también sus ideas, su praxis apostólica, sus escritos —en el caso de que los tuviera—, dando, de este modo, un espaldarazo a la orden o iglesia local de procedencia²³².

²³¹ Es lo que hemos podido investigar en el Archivo Histórico Nacional de Madrid: AHN, EST, 872, *Memorial dado por D. Juan Chumacero y Carrillo y Don Fr. Domingo Pimentel, Obispo de Córdoba (sic) a la santidad del papa Urbano VIII. Año de M.DC.XXXIII de orden, y en nombre de la magestad del rey Don Phelipe IV sobre los excessos que se cometen en Roma, contra los Naturales de estos Reynos de España. Y la respuesta que se dio a él. Y respuesta a la respuesta* (1633).

²³² De esta manera, la canonización se convierte en “una reafirmación de los valores y costumbres católicas” (Durán, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008), 288).

III. 3. De la “cuestión franciscana” a la “cuestión solanista”: Algunas claves de lectura

Para comprender la representación iconográfica del *Poverello* de Asís, es necesario, también en este caso, afrontar previamente una cuestión historiográfica²³³. En efecto, la figura de Francisco de Asís ha sido objeto de una polémica ininterrumpida a lo largo de la historia de toda familia que reclame su paternidad. En el desarrollo del imaginario sobre el fundador de las tres órdenes minoritas, subyace recurrentemente un tipo de visión teológica.

Cabe citar el elocuente caso del biógrafo oficial de san Francisco de Asís. La primera biografía [Vita I o I Cel.] sobre Francisco de Asís fue escrita en 1228 –el año de su canonización– por el beato Tomás de Celano, fraile menor abrucense, y por encargo del mismo papa Gregorio IX. Dos años más tarde, el mismo autor escribió la *Legenda Chori*. Una segunda biografía [Vita II o II Cel.], escrita en 1246, casi veinte años después de la primera, fue compuesta a solicitud del ministro general de la Orden, fray Crescencio de Jesi. Celano completó su producción biográfica con el *Tractatus de miraculis*, compuesto entre 1250 y 1252. Significativas diferencias pueden apreciarse incluso en un mismo autor en la medida en que cambia la persona que requiere la biografía, son otros los destinatarios, el contexto social y eclesial sufre modificaciones y evoluciona la fisonomía de la misma Orden²³⁴.

No obstante, la imagen del Francisco que prevaleció en los siglos posteriores a la muerte del *Poverello* no fue la que proyectó la pluma de Celano²³⁵. La *vida* que se divulgó fue la *Legenda Maior*, escrita por san Buenaventura de Bagnoregio (c. 1217 – 1274), discípulo de Alejandro de Hales, elegido tres veces ministro general de los Hermanos Menores desde el

²³³ Un elenco sintético y sugestivo sobre las fuentes franciscanas puede verse en: Le Goff, Jacques, *Saint François d'Assise* (Paris: Gallimard, 1999), 105-107.

²³⁴ Crescencio de Jesi invitó además a todos los participantes del Capítulo General de Génova a recopilar los recuerdos que se tuvieran del santo fundador; entre la documentación recabada se encuentra la *Leyenda de los tres Compañeros* (TC), atribuida por mucho tiempo a los hermanos León, Rufino y Ángel; documento que será la base de la segunda biografía de Celano y que acentúa una imagen de Francisco “demasiado humana y detonante” (cf. Cargnoni, Costanzo (2002), ‘Due e Trecento. Alle origini della spiritualità italiana’, en: Pietro Zovatto, ed., *Storia della Spiritualità Italiana* (Roma: Città Nuova), 52).

²³⁵ Redescubierta por Paul Sabatier a través de la publicación de Vie de Saint François d'Assise (1893).

Capítulo celebrado en Roma en 1257 y considerado por muchos como el “segundo fundador” o refundador de la orden ²³⁶. El hecho de que la biografía bonaventuriana se haya impuesto a las demás obedece a que el Capítulo de París de 1266 mandó destruir todas las *vidas* sobre el beato Francisco, salvo precisamente la *Legenda Maior*, a la que confirió carácter oficial. Recién en 1768 se encontró una copia de la *Vida Primera* de Celano y en 1806 de la *Vida Segunda*. Esto demuestra, entre otras cosas, la observancia casi estricta de la orden capitular.

Este último dato también es importante para fines del presente estudio, dado que el imaginario preponderante sobre san Francisco de Asís era básicamente el que san Buenaventura había logrado transmitir a través de sus *Leyendas*²³⁷. En este sentido, san Buenaventura escribió la *vida* de san Francisco desde su condición de ministro general de la Orden, elegido para canalizar el vigor religioso de los frailes a través de un proceso de institucionalización cada vez más eficiente, haciendo las concesiones necesarias para salvaguardar cierta unidad fundamental. Una de sus luchas frontales fue la establecida contra el grupo de los denominados “frailes espirituales” quienes aborrecían precisamente de la organización institucional, considerándola como un peligro latente que amenazaba con apagar la flama del carisma primigenio²³⁸.

Las páginas bonaventurianas están preñadas de un simbolismo exquisito. En efecto, desde el prólogo, Francisco de Asís es presentado como la encarnación de ciertas simbologías bíblicas, como el *ángel del sexto sello* (Cf. Ap 8, 7-12), situándolo en coordenadas atemporales y metahistóricas. Sin embargo, en la *Legenda Maior* san Francisco “sobre todo

²³⁶ Cf. Merlo, Grado Giovanni (1995), ‘Oltre il frontespizio. Opinioni su alcuni convegni tudertini’, en: Menestò, Ernesto, ed., *L'Accademia tudertina, 1955-1995: storia, storiografia, immagini*. Atti dei Convegni del centro italiano di studi sul basso Medioevo (Spoleto: Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale), 55).

²³⁷ Sobre la figura de Francisco transmitida por la *Legenda Maior*, véase: Uribe, Fernando, *El Francisco de Buenaventura: lectura de la Leyenda mayor* (Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos, 2008).

²³⁸ Cf. Ratzinger, Joseph, *La teología de la historia de San Buenaventura* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2010), 94-95.

es *alter Christus*, pues vivió en todo conforme a la humildad de Jesús y mereció recibir en su cuerpo el sello de su semejanza con Cristo crucificado, los estigmas (LM 15,4)²³⁹. De esta manera, la *Legenda maior* llegó a convertirse en el “lugar de construcción definitivo de san Francisco como modelo de santidad”²⁴⁰.

Por otra parte, obra clave para la formación del imaginario del mundo franciscano fue el *Libro de las Conformidades*²⁴¹, escrito por fray Bartolomé de Pisa entre 1385 y 1390, año en el que fue oficialmente aprobado por la Orden²⁴². Como el título advierte, sus páginas traslucen un Francisco asemejado en todo a Jesucristo²⁴³. Se ha hecho notar la licencia interpretativa que se da el autor al comentar algunos textos bíblicos; especialmente profecías que se refieren a la vida de san Francisco de Asís²⁴⁴. Esto último es importante si se tiene en cuenta que a fray Francisco Solano también se le aplicará una profecía bíblica, cuando sus biógrafos querrán ver en él un nuevo Jonás que predica la conversión en Lima, la nueva Nínive²⁴⁵.

Así como existe una “cuestión franciscana”²⁴⁶, podríamos hablar también de una “cuestión solanista” que haría emerger, a partir de las fuentes disponibles, varias proyecciones

²³⁹ Carmona Muela, Juan, *Iconografía de los santos* (Madrid: Istmo, 2003), 151.

²⁴⁰ Lázaro Pulido, Manuel (2017), ‘La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco’, *Pensamiento*, 73(275): 113.

²⁴¹ De Pisa, Bartholomaeo, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu*, en: *Analecta Franciscana*, vols. IV y V (Firenze: Quaracchi, 1906 y 1912).

²⁴² Cf. Power, Amanda, *Roger Bacon and the Defence of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 23-24.

²⁴³ D'Alatri, Mariano (1983), ‘L'immagine di san Francesco nel «De conformitate» di Bartolomeo da Pisa’, en: Servus Gieben, ed., *Francesco d'Assisi nella storia* (Roma: Istituto storico dei Cappuccini), 227-237.

²⁴⁴ Cf. Morales, Francisco (2008), ‘De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX’, en: Elisabetta Corsi, ed., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (Ciudad de México, El Colegio de México), 67.

²⁴⁵ Cf. Córdova y Salinas, Diego de, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Edición, Introducción y notas de Lino G. Canedo (Mexico City: Academy of American Franciscan History, 1957² [1651]), 542.

²⁴⁶ La colección de escritos franciscanos es considerada como “la más compleja de los siglos medievales” (Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010), 258). Esto se debe a que en ella se entremezcla “un debate

de la misma figura, según la perspectiva en la que el biógrafo/hagiógrafo se sitúe. En este sentido, es interesante notar cómo Solano, al igual que Francisco de Asís, canta manifestando una especial vena artística; pero no es, ni mucho menos, la única característica que los asemeja. Solano es taumaturgo como también misionero, cercano al “otro”; ambos se conmueven ante el misterio de la Navidad; antes de morir, piden perdón a sus cuerpos a los cuales llaman “hermanos asnos”; por motivos de salud, acceden a comer higadillas de gallina, un bocadillo que consideraban exquisito, para que sepan todos los que les rodean que no merecen la fama de santidad que muchos les otorgan ya en vida; profesan tanta fidelidad a la pobreza que querrán entregar el espíritu desnudos, aunque tendrán que vestirse con los hábitos en mérito de la santa obediencia. Solano fue guardián en Zubia, región influenciada por la morisma; allí experimentó ardientes deseos de misionar a los mahometanos de África; los mismos deseos que habían inflamado el corazón de Francisco para decidir convertir al sultán por medio de su predicación. Solano, “figura rígida de ascetismo despiadado”²⁴⁷, comparte también con san Francisco de Asís la exigencia consigo mismo y la benevolencia con el prójimo.

Hemos mencionado a fray Luis Jerónimo de Oré (Huamanga, 1554 – Concepción, 1630) como el protobiógrafo de Francisco Solano. Oré escribió la vida del santo de Montilla cuando ya era un escritor consolidado. En efecto, en 1598 publicó el *Symbolo Catholico indiano* con el cual se propuso “inculcar en la conciencia indígena uno de los rasgos más sobresalientes de la piedad franciscana: la identificación con la pasión de Jesús [...] y la conversión del alma amerindia a la *doctrina christiana*”²⁴⁸.

historiográfico, un problema filológico y una cuestión histórica y existencial”. (Dalarun, Jacques, *François d'Assise, écrits, vies, témoignages* (Paris: Cerf-Éditions franciscaines, 2010), 50).

²⁴⁷ De Egaña, Antonio, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966), 587.

²⁴⁸ Urbano, Henrique, (1994), ‘La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI’, en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1994), 45.

Luis Jerónimo fue hijo del conquistador y encomendero Antonio Oré, oriundo del archipiélago canario, y de Luisa Díaz Rojas, quien a su vez fuera hija de un célebre encomendero, viviendo desde su más tierna edad en la encrucijada de dos mundos²⁴⁹. Efectivamente, Oré había recibido una sólida formación religiosa española, y, al mismo tiempo, había recibido una fuerte influencia del imaginario andino, “alquimia de identidades colectivas”²⁵⁰, de las que supo aprehender eruditamente el espíritu contenido en sus varias lenguas. Figura de una riqueza extraordinaria, supo combinar el carisma misional –participó en la evangelización de los Andes y de La Florida–, junto con el estudio de las lenguas indígenas²⁵¹. De hecho, poseedor de una vastísima cultura, tradujo del latín algunos de los textos del Catecismo del Tercer Concilio Limense a las lenguas quechua y aimara, colaborando así con el establecimiento de las líneas de acción de la evangelización en América Latina. Además del ya citado *Symbolo Catholico indiano* (Lima, 1598), transcribió y publicó el *Rituale seu Manuale Peruanum* (Nápoles, 1607), escrito por el jesuita P. Alonso de Bárcena²⁵² (Lima, 1590) y que constituía un verdadero manual para los misioneros en las lenguas quechua, aimara y puquina²⁵³.

²⁴⁹ Cf. Salas de Coloma, Miriam, *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*, vol. I: *De los señores obrajeros e indios tejedores, de las capillas, los edificios y la técnica* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), 63.

²⁵⁰ Glave, Luis Miguel, ‘El nacimiento de las ciudades andinas’, en: Burga, Manuel, ed., *Historia de América Andina*, vol. 2: *Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI y XVII)* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Libresa, 2000), 225.

²⁵¹ Sobre la producción doctrinal de los misioneros en las diversas lenguas indígenas, véase la monumental obra sobre las misiones franciscanas desde inicios del siglo XVII hasta inicios del siglo XX, repartida en catorce volúmenes, de: Izaguirre, Bernardino, *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros* (Lima: Tall. Tip. de la Penitenciaría, 1922-1930), vols. I-XIV.

²⁵² Escrito también como Barzena o Barcena (Córdoba, ¿1528? – Cuzco, 1598), eximio lingüista y misionero jesuita; célebre, entre otras cosas, por haber catequizado al Inca Túpac Amaru (Cf. Burrieza Sánchez, Javier (2004), ‘Los misioneros en la monarquía’, en: Teófanos Egido, ed., *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid: Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos-Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2004), 200).

²⁵³ Sobre la lengua puquina, véase: Aguiló, Federico, *El idioma del pueblo puquina: un enigma que va aclarándose* (Quito: Intercultural de las Nacionalidades Pueblos Indígenas-Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 2000; Galdós Rodríguez, Guillermo, *El puquina y lo puquina* (Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, 2000).

Vista la personalidad versátil de Oré, se comprende mejor el motivo por el cual su orden le hubiese encomendado la *Relación de la Vida y Milagros de Francisco Solano*. En 1620, Luis Jerónimo Oré fue nombrado obispo de la Imperial de Chile por el papa Pablo V, donde fallecerá diez años después en pleno ejercicio de una denodada labor evangelizadora²⁵⁴. En su *Relación*, Oré establece un claro paralelismo entre la vida de Solano y Francisco de Asís. El huamanguino conocía bien la obra de san Buenaventura quien, sin ser explícito, redactó una biografía en la que Francisco de Asís era presentado como el *alter Christus*. A continuación, presentamos algunas coincidencias entre ambas obras, tomando la *Leyenda menor* que, al haber sido compuesta para su uso litúrgico-coral, era conocida por Oré.

Paralelismo establecido entre san Francisco de Asís y san Francisco Solano	El <i>alter Christus</i> , según san Buenaventura ²⁵⁵	El <i>alter Franciscus</i> , según Luis Jerónimo de Oré ²⁵⁶
Virtuosos: Humildes, penitentes, orantes	<i>Lm</i> , I, 2	§ II, f. 3 (p. 6).
Imitadores de Cristo desnudo	<i>Lm</i> , I, 3	§ II, f. 4 (p. 8).
Amantes de la pobreza	<i>Lm</i> , III, 5	§ III, f. 5 (p. 10)
Alaban a Dios con cantos y música	<i>Lm</i> , I, 8	§ III, f. 5 (p. 10).
Se reconocen como “grandes pecadores”	<i>Lm</i> , I, 8	§ III, f. 6 (p. 12).
Predicadores de la penitencia	<i>Lm</i> , III, 1	§ IV, f. 6v (p. 13).
Observantes celosos de la Regla	<i>Lm</i> , I, 9	§ IV, f. 7v (p. 14).
Alaban a Dios en su creación	<i>Lm</i> , III, 6	§ V, f. 10 (p. 18).
Besan a los pobres y llagados	<i>Lm</i> , I, 8	§ V, f. 10v (p. 19).
Buscaron el martirio, sin conseguirlo	<i>Lm</i> , III, 9	§ VI, f. 12 (p. 22).
Aman la soledad de la vida contemplativa	<i>Lm</i> , I, 4	§ VII, f. 13v (p. 25).
Solícitos en la vida activa	<i>Lm</i> , II, 1	§ VII, f. 13v (p. 25).
Huyen de los reconocimientos humanos	<i>Lm</i> , II, 4	§ VII, f. 14v (p. 26).
Devotos del nacimiento de Jesús en Belén	<i>LM</i> , X, 7	§ VIII, f. 15v (p. 28).
Tienen espíritu de profecía	<i>Lm</i> , IV, 8	§ VIII, f. 15v (p. 28).
Celosos por la salvación de las almas	<i>Lm</i> , III, 8	§ X, f. 17v (p. 32).
Son castos de cuerpo y de alma	<i>Lm</i> , III, 3	§ XI, f. 19 (p. 35).
Sollozan ante Jesús Crucificado	<i>Lm</i> , I, 4	§ XI, f. 22 (p. 40).

²⁵⁴ Cf. Pello, Xavier (2000), ‘Los últimos días de Luis Jerónimo de Oré (1554-1630): un nuevo documento biográfico’, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 29(2): 161-171.

²⁵⁵ San Buenaventura, *Leyenda menor*, en: Guerra, Juan Antonio, ed., San Francisco de Asís: Escritos, biografías, documentos de la época (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006²), 510-535.

²⁵⁶ Oré, Luis Jerónimo de, *Relación de la vida y milagros de San Francisco Solano*, editado por Noble David Cook (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 [1614]).

Predican con brevedad de sermón	<i>Lm</i> , II, 5	§ XI, f. 22 (p. 40).
Predican a los animales y los resucitan	<i>Lm</i> , V, 6; VII, 8	§ XIV, f. 27 (pp. 46-47).
Lloran meditando la Pasión de Jesucristo	<i>Lm</i> , I, 4	§ XIV, f. 28 (p. 48).
Mueren meditando la Pasión de Cristo	<i>Lm</i> , VII, 5	§ XIV, f. 28 (p. 48).
Se reconcilian con todos antes de expirar	<i>Lm</i> , VII, 4	§ XIV, f. 28 (p. 49).

La biografía solanista de Córdova y Salinas fue la que gozó de mayor difusión. La pluma de quien fuera el cronista de la Provincia franciscana del Perú reivindicaba la labor evangelizadora de sus correligionarios, mostrando los frutos obtenidos desde el inicio de la conquista. En su célebre *Crónica* (1651), remitiéndose al inicio de la evangelización americana, afirma que esta se llevó a cabo sin la colaboración del clero secular. En un contexto en el que los religiosos iban perdiendo paulatinamente su influencia y autonomía, Córdova ensalza la labor misionera de su orden en la implantación de la Iglesia americana.

III.4. San Francisco Solano a la luz de su representación iconográfica

En el Barroco se exaltó la imagen a través de arquetipos artísticos que situaban al espectador en escenas representativas que requerían de su propia participación. Solamente así las cosas simbolizadas podían cobrar sentido. Aplicando esta premisa al imaginario de Francisco de Asís, fue usual que los artistas invitasen a la contemplación del *Poverello* en meditación, orando compungido ante el Crucificado o contemplando implorante a Cristo Pobre y Sufriente, apoyado en la esfera del mundo, símbolo elocuente del desprecio de las realidades terrenas como requisito para acceder a bienes más excelsos²⁵⁷.

La mayoría de retratos que se hicieron de Solano durante el siglo XVII se basaron en los retratos del pintor Juan de Aguayo y del capitán Reinalte de Coello, realizados poco después de su muerte. Ambos se habrían visto forzados a actuar casi clandestinamente, para evitar el recelo

²⁵⁷ Célebre es la obra de Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682), uno de los máximos exponentes del barroquismo español. Su pieza ‘San Francisco abrazando a Cristo en la Cruz’ (c. 1668) podría arrojar luces significativas en el análisis del imaginario de san Francisco de Asís en el siglo XVII.

de los numerosos devotos de Solano²⁵⁸. El dato sirve no tanto para identificar la *vera effigies*, cuanto para destacar los atributos iconográficos recurrentes.

Sin ser exhaustivos, parece justificado el análisis sintético de una serie de grabados sobre san Francisco Solano²⁵⁹, iniciando con el grabado de la portada de una obra de Ildefonso Briceño (1638) en la que el santo aparece portando una cruz, rodeado de tres nativos, a juzgar por la indumentaria, a quienes evangeliza. A su derecha figura el escudo de Lima, con la leyenda: “*Venerabilis Servus Dei F. Franciscus Solanus, Peruanorum Apostolus*”²⁶⁰.



²⁵⁸ Cf. Plandolit, Julián, *El apóstol de América San Francisco Solano* (Madrid: Editorial Cisneros, 1963), 325-328. Sobre el particular, véase también: Ramírez del Villar, Roberto, *San Francisco de Lima* (Lima: Auge Editores, 1974), 48.

²⁵⁹ Véase un análisis histórico-artístico de la *vera effigies* de Solano, en: Quiles García, Fernando, *Santidad Barroca. Roma, Sevilla y América hispana* (Sevilla: Universo Barroco Iberoamericano, 2018), 181.

²⁶⁰ Cf. Brizeño, Ildephonso, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis: Excitatis saepe e re Theologica Metaphysicis Dissertationibus* (Matriti: Antonium Bellerum, 1638). Es sugerente que se hubiese atribuido desde muy temprano a Solano este título, mediante el cual se privilegia su apostolicidad y que, en este caso, se la hubiese asociado a la evangelización del Perú.

En el grabado que ilustra la segunda edición de la biografía de fray Diego de Córdova, se muestra, en la parte superior, el retrato de Solano, flanqueado a su derecha por una mujer que representa a Europa portando un ramo de flores, y a su izquierda por otra mujer que representa a América, con el torso desnudo y sosteniendo flores exóticas²⁶¹:



²⁶¹ Ya nos hemos referido a la vida y obra del cronista Diego de Córdova. Sin embargo, es interesante añadir que fray Buenaventura Salinas y Córdova, su hermano franciscano, editó en 1630 el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo*. Ambos hermanos se propusieron a través de sus obras “mostrar, aduciendo pruebas, que su ciudad [Lima] era, por lo menos, igual que las más prestigiosas ciudades del viejo continente” (Heras, Julián (1994), ‘Los franciscanos del Perú, defensores del nativo’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 3: 161). Esta especie de rivalidad es un argumento a favor de la hipótesis que sostenemos en el presente trabajo. Para demostrar el prestigio de Lima, se apelaría a todos los argumentos posibles, incluyendo el referido a la santidad canonizada.

En la parte central se halla el título de la obra, el autor y una nota a la edición. En la parte inferior se aprecia, a la izquierda, el escudo de Lima, la metrópoli tres veces coronada con la inscripción característica: *Hoc signum vere regum est*²⁶². A la derecha inferior, el escudo de la Provincia franciscana de los Doce Apóstoles. En medio de los escudos, la dedicatoria: “Al Rey, N[uest]ro Señor, D. Felipe III, Rey de las Españas y ambas Indias”²⁶³.



En la misma obra, antes del capítulo primero, se halla también un grabado elocuente²⁶⁴. En la representación, el santo, con los pies descalzos y la mirada dirigida al cielo, porta un crucifijo en la mano derecha; en el fondo de la imagen se observa una iglesia en cuyo atrio se puede apreciar a numerosos indígenas en medio de sus quehaceres cotidianos. En la parte superior del grabado figuran los escudos de España y de Lima; mientras que en la inferior se halla la leyenda: “El Venerable y Apostólico P[adr]e fray Francisco Solano, Patrón del Reino del Perú y de entrambos mares Norte y Sur”²⁶⁵.

²⁶² “Este es el verdadero signo de los reyes”, haciendo referencia probablemente a la estrella que señaló el lugar del nacimiento de Jesús en Belén o a la cruz, con claras reminiscencias constantinianas.

²⁶³ El “Rey Planeta” reinó entre 1621 y 1665.

²⁶⁴ Córdova y Salinas, Diego de, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Peru el Venerable Pe. Fray Francisco Solano de la Serafica Orden de los Menores de la Regular Obseruancia, Patron de la Ciudad de Lima, Cabeça y Metropoli de los estendidos Reynos y Provincias del Peru. Sacada de las declaraciones de quinientos testigos, que juraron ante los ilustrisimos Arzobispos y Obispos de Sevilla, Granada, Lima, Cordova, y Malaga, y de otras muchas informaciones, que por autoridad Apostolica se an actuado en diferentes villas y ciudades. Y en esta segunda edicion añadida por el Pe. Fray Alonso de Mendieta de la misma Orden Calificador del So. Offo., Comiso. Provincial de la Sta. Provincia de los 12 Apóstoles del Peru y Procurador general de la Ciudad de los Reyes en la causa de la canonización del mismo Sierbo de Dios Solano* (Madrid: Empresa Real, 1643).

²⁶⁵ Navarrum, Tyburtium, *Triumphus Charitatis sive de vita, virtutibus et miraculis Venerabilis Servi Dei P. Fr. Francisci Solani, Ord. Min. Regularis Observantiae. Libri Duo. Maior autem horum est Charitas I ad Cor. Cap. 13. Ad instantiam & curam Fr. Ioannis à S. Didaco Villalon, almae Provinciae Baeticae in Hispania, praefatae Observantiae Religiosi Layci, nec non Causae*



Otro grabado sumamente significativo es el que adornó las obras de Tiburcio Navarro (1671)²⁶⁶ y de Antonio de Caprarola (1672)²⁶⁷. Esta vez no se representa a Solano actuando de manera solitaria en la empresa evangelizadora. En efecto, está acompañado por un fraile imberbe que se sitúa a espaldas del santo mirando a los nativos quienes, a su vez, contemplan embelesados a Solano que porta un crucifijo en la mano izquierda, mientras que en la derecha sostiene una concha marina con la que se dispone a bautizar, como puede observarse:

Canonizationis & Beatificationis dicti Servi Dei in Curia Romana Procuratoris (Romae: Typis Michaelis Herculis, 1671).

²⁶⁶ Cf. *supra*.

²⁶⁷ Caprarola, Antonio di, *Vita del Gran Servo di Dio Fra Francesco Solano della Regolare Osser. illustre in virtù, e prodigij: Predicatore Apostolico nell'Indie Occidentali; acclamato per Padrone della Città di Lima Metropoli del Perú, e da altre famose Città dell'Indie. Rescritta da varij autori, e processi appresso la Sede Apostolica. A petitione, e divotione di F. Giovanni di S. Diego Villalon, Religioso del medesimo Ordine, e della Provincia d'Andalusia in Spagna; Procuratore nella Curia Romana alla Beatificatione, e Santificatione del Servo di Dio F. Francesco Solano, & insieme di F. Francesco Ximenez de Cisneros Arcivescovo Cardinal di Toledo, e di Suor Giovanna della Croce* (Roma: Michele Hercole, 1672).



En el plano inferior se aprecia a un par de nativos: el primero implorando un favor del santo con las manos juntas en señal de petición y el otro caído con la aljaba de flechas echada por tierra. La imagen está, pues, preñada de simbolismo: la cruz es el arma más potente para vencer cualquier resistencia; los enemigos se rinden ante los pies descalzos del mensajero que anuncia la paz y es portador de buenas nuevas (cf. Is 52, 7; Sal 109, 2; 1 Cor 15, 25-27).

El grabado utilizado en la obra que Francisco Echave y Assu consagra a la causa del segundo arzobispo de Lima (1688), se aprecian las figuras de Rosa de Lima, Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano.



Ilustrando una obra de Pedro Rodríguez Guillén (1735), un precioso grabado muestra a un “seráfico” Solano portando el crucifijo en la mano derecha y el rabel en la izquierda²⁶⁸. Sus pies descalzos se apoyan sobre la esfera del mundo que un indígena hercúleo sostiene, junto con el peso de otros dos indígenas que se cuelgan del globo terráqueo, armados de arcos

²⁶⁸ Rodríguez Guillén, Pedro, *El Sol y Año feliz del Perú San Francisco Solano, Apostol, y Patron universal de dicho Reyno: Hijo de la ilustre y Santa Provincia de los Doce Apostoles, glorificado, adorado, y festejado en su Templo, y Convento Maximo de Jesus de la Ciudad de los Reyes Lima, en ocasion que regocijada la Serafica Familia celebrò con demostraciones festivas la deseada Canonizacion, y declaración del culto universal, y publico, que le decretò nuestro Santissimo Padre Benedicto XIII, de eterna memoria, y felice recordacion: de que hace relacion esta regia Corte de Madrid [...] y consagra a la Catholica, Sacra y Real Magestad del Rey nuestro Señor don Felipe Quinto, que Dios guarde y prospere* (Madrid: Imprenta de la Causa de la V.M. de Agreda, 1735).

y flechas²⁶⁹. Las cadenas montañosas que hacen de fondo tienen impresos los nombres de Paraguay y Tucumán, recordando el trabajo misionero desarrollado por Francisco Solano en aquellas tierras.



²⁶⁹ Ya se ha hecho alusión a la célebre representación de Murillo. No obstante, el atributo en mención no es exclusivamente franciscano. La bola del mundo pisoteada por un santo también aparece en las representaciones iconográficas de san Cristóbal y san Francisco de Borja, por ejemplo, en clara referencia al desprecio de los bienes de este mundo (Cf. Orozco Díaz, Emilio, *Temas del Barroco de poesía y pintura* (Granada: Universidad de Granada, 1947), 17).

Otros grabados siguen los cánones atributivos antes aludidos, agregando o quitando algún elemento menor: las azucenas (grabado de 1735, obra de Marcelo Cabello), las sandalias y el rostro enjuto (grabado del siglo XVIII), el rosario y el milagro del rescate en medio del naufragio frente a las costas del Nuevo Mundo. Sin limitarnos al arte de los grabados, de la misma época data el óleo de Paul-Ponce-Antoine Robert [Robert de Séry], *Francisco Solano bautizando a los indios* (1730)²⁷⁰. Sin embargo, acaso el grabado más interesante sea uno que hasta la fecha no hayamos logrado datar ni sepamos información alguna de su autoría. Localizado en París, en el Archivo Provincial de los Hermanos Capuchinos de Francia, la imagen que mostramos a continuación muestra precisamente la clara intención de hacer de Francisco Solano el *alter Franciscus* del Nuevo Mundo:



²⁷⁰ Actualmente se encuentra en la iglesia *Saint-Merry* (en restauración). La pintura proviene del monasterio *L'Ave-Maria* (París), realizado en ocasión de una octava celebrada en dicho monasterio del 20 al 28 de agosto de 1730 en honor de la canonización de Jaime de la Marca y de Francisco Solano. Agradezco al Dr. Pierre Moracchini, historiador y jefe de redacción de «*Études franciscaines*» por facilitarme la imagen y su descripción.

Se trata de inscripciones que representan recurrentemente a Francisco Solano como hombre apostólico en una acción evangelizadora típicamente franciscana. La iconografía no es inocua: además de un mensaje moralizador, el arte puede también canalizar una denuncia. En este sentido, es sugerente el análisis de un retrato de Francisco Solano que se encuentra en el convento de los Descalzos de Lima. En este se ve al fraile apoyar su pie en un soldado español, mientras que recibe la corona del inca de manos de un querubín. En esta posición, el santo “invertía la representación común de Santiago Mataindios (Santiago Matamoros), mostrado convencionalmente en el lomo de un caballo matando a los indios”²⁷¹.

Como atributos iconográficos se puede apreciar, pues, algunos elementos reiterativos que hacen de Solano un hombre de edad adulta y mediana estatura; de pies descalzos, rostro penitente, barbado y tonsurado; de mirada penetrante; con el hábito franciscano ajustado por un cordón de tres nudos que sostiene en alto ora una cruz desnuda ora un crucifijo. A lo anterior se añade, generalmente, la presencia de nativos en plena catequesis o recibiendo algún sacramento; el ecosistema circundante suele estar cargado de flora y fauna exóticas; los escudos de España y de la ciudad de Lima representan el encuentro de “dos mundos”. En fin, son representaciones que grafican el mensaje un concepto de santidad como don y tarea:

Todos sabemos asta aora que Francisco era el Benjamin del Cielo, porque es el Menor, y el mas amado; aora conoceremos que no solo es el Benjamin por el humilde nombre, y el cariño, sino por este grande numero de hijos Beatificados²⁷².

²⁷¹ Brown, Michael; Fernández, Eduardo, *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* (Berkeley: University of California Press, 1993), 47. La imagen de Santiago Matamoros ha sido analizada en el marco de un complejo sistema de representaciones sagradas que pudieron haber sido empleadas para legitimar la incursión bélica del Mundo viejo sobre los territorios del nuevo. Pero una de las características de los elementos simbólicos es su permanente mutación de significado. El simbolismo señalado no fue la excepción y se puede constatar una evolución reinterpretativa. Véase, al respecto: Domínguez García, Javier (2006), ‘Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España’, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54(1): 35-36.

²⁷² *Oracion en la Beatificacion de onze Martyres, y San Francisco Solano, predicada en su Convento de San Francisco* (c. 1675).

CONCLUSIONES

1. La conciencia histórica es una característica del hombre contemporáneo. Este sentido histórico urge al historiador a comprender el pasado partiendo del contexto específico del cual ha surgido. En este sentido, la figura de Francisco Solano ha de analizarse a la luz del contexto político, social, cultural y religioso de los siglos en los que vivió y según las coordenadas espacio-temporales en las cuales se escribió su vida propuesta como modelo a imitar.
2. La vida de Francisco Solano transcurrió entre dos “mundos” y entre dos siglos de descubrimientos y cambios. Tradicionalmente, su biografía se presenta tomando como línea divisoria su partida definitiva a América. En la primera etapa de la vida de Solano se destaca su infancia en Montilla: la paz de su ciudad natal y su cálido ambiente familiar; los signos persistentes de una vocación religiosa que abrazará recién a los veinte años; las etapas iniciales de su vida consagrada y sus primeras funciones de responsabilidad dentro de la Orden, cumplidas con esmero y espíritu de sacrificio. En la segunda etapa, los biógrafos de Solano muestran cómo sus deseos de martirio son sublimados y convertidos en un celo ardiente por la salvación de las almas. Su acción misionera es acompañada por hechos extraordinarios acaecidos durante su itinerancia constante en territorios que hoy ocupan cinco países de Sudamérica. En su paso por Tucumán y alrededores afloran sus dotes taumátúrgicas y su alta capacidad comunicativa. Su establecimiento definitivo en Lima sería el epílogo de una vida penitente de caridad comprometida, hasta su muerte en olor de santidad.
3. Las hagiografías, en su calidad de *discursos*, son composiciones literarias profundamente influenciadas por el imaginario en torno a la santidad canonizada y la sensibilidad religiosa prevalente en la época de su composición. Muchas veces los hagiógrafos echan mano a recursos propios internos o exógenos, pero otras tantas veces

repiten construcciones hagiográficas previamente utilizadas para diseñar la figura canónica de un santo. Estos estereotipos hagiográficos pueden enmascarar el rico y complejo dinamismo de la personalidad de un hombre propuesto por la Iglesia como modelo de la santidad en un tiempo y espacio concretos. Aceptar plenamente los estereotipos hagiográficos sin el filtro necesario que aporta la distancia histórica es correr el riesgo de oscurecer la perspectiva y diluir la originalidad propia de cada santo que trasciende una época concreta.

4. El imaginario de san Francisco de Asís preponderante hasta el siglo XVIII fue el que se desprendió de la dúplice obra de san Buenaventura, la *Legenda Maior* y la *Legenda Minor*, a través de las cuales el Doctor Seráfico quiso mostrar al Francisco asisiense como el *alter Christus*. Esta idea de plena conformidad con Jesucristo tendrá una decisiva influencia en la espiritualidad franciscana y en las representaciones del *verdadero* Francisco. Exportada esta espiritualidad a tierras americanas, las hagiografías solanistas habrían buscado asemejar al montillano al prototipo bonaventuriano. Desde esta perspectiva debe entenderse la imprescindibilidad de hacer corresponder al *antiguo* Francisco de Umbría con el *nuevo* Francisco de Montilla.
5. Queda pendiente un estudio en el que se pueda establecer un paralelismo claro entre la vida de los dos *Franciscos*. Sin embargo, hay suficientes elementos en los que nuestra tesis se fundamenta. Existe también una notable diferencia marcada no solo por los tiempos y los espacios, sino por las gracias con las que quiso adornar el Señor la vida de cada uno de sus fervientes discípulos. Se podría decir que en lugar de establecer una comparación entre ambas figuras –lo que podría llevar consigo ciertos anacronismos o afirmaciones categóricas siempre discutibles–, se podría orientar la reflexión de modo más conciliador, viendo en la vida de los dos santos un complemento del perfil de santidad que se quiso construir/proponer. En otras palabras, no se trata de juzgar quién

alcanzó una cima más elevada de la santidad, sino ampliar la perspectiva del mismo concepto que la santidad canonizada tuvo en el contexto en el cual se insertó, se irradió y se acogió la fama de santidad de ambos.

6. La muerte de Solano marcó a la sociedad limeña del tiempo. Pronto se multiplicaron los milagros atribuidos a su intercesión. La orden franciscana podía por fin proponer al nuevo mundo la vida irreprochable de un representante eximio de la América Hispánica. Sin restar mérito alguno al fraile andaluz, es probable que ante la figura del “Apóstol de América” nos encontremos frente a una construcción historiográfica que se sirve de la hagiografía y cuya lógica subyacente pudo haber sido la siguiente: La bondad del *Mundus Novus* quedaría demostrada a través de su capacidad para generar frutos de santidad, máxime si podría ofrecer a la humanidad el testimonio de un nuevo Francisco de Asís, un ‘*alter Franciscus*’. En otras palabras, la idoneidad del Nuevo Mundo como tierra buena para recibir la semilla cristiana quedaría demostrada a través de su capacidad para generar frutos de santidad. El árbol franciscano podría ser trasplantado sin reparos en suelo americano, echar raíces y seguir dando frutos, en calidad y cantidad. Incluso los atributos iconográficos que por excelencia se atribuyen a Solano son la cruz, elevada en alto, y el violín o rabel, símbolos elocuentes que resumen bien una vida con rasgos antagónicos difíciles de reconciliar, pero que forman parte del carisma más distintivo del movimiento franciscano, según la historiografía que ha predominado a lo largo de los siglos: rígida austeridad y acogedora alegría; espíritu penitencial y música perenne; soledad contemplativa y celo evangelizador.
7. A lo largo de la investigación documentaria, se ha constatado un vacío en el análisis historiográfico sistemático sobre las fuentes que han vehiculado los datos biográficos de san Francisco Solano. Dichas fuentes, manuscritas, impresas o transmitidas oralmente deben ser examinadas con un método histórico crítico que permita hacer

emerger no solamente los elementos religiosos propios del objeto de estudio, sino también otros intereses entremezclados de tipo político, económico, social e institucional. Asimismo, faltaría un análisis hagiográfico comparativo de la producción discursiva de la vida de san Francisco Solano con la propia de causas de canonización contemporáneas. En este último punto, es importante notar la carencia de un estudio pormenorizado sobre los actores que llevaron a cabo la causa de beatificación y de canonización de san Francisco Solano, desde el contexto de las fechas en las que se produjeron, la política de gobierno eclesial de los pontífices que lo elevaron a los altares, el tipo de santidad canonizada que se buscaba presentar para que fuese imitado por los fieles cristianos, así como un diagnóstico completo de las consecuencias y resonancias que dicha canonización pudo haber tenido en la Provincia franciscana de los Doce Apóstoles en Lima, así como en la Orden de los Hermanos Menores en general, junto con las posibles rivalidades intraeclesiales que ello podía comportar. Se trata, pues, de tareas pendientes en materia histórica e historiográfica cuyos resultados podrían aportar en la *reconstrucción* de una memoria cada vez más fidedigna sobre el “Taumaturgo de América”.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES PRIMARIAS

a. Documentos de archivo

Solano, Francisco, *Carta manuscrita de san Francisco Solano dirigida a su hermana Inés en Montilla* (Lima, 10 de marzo del 1610), en: Archivo la Parroquia de Santiago de Montilla.

Carta inédita de don Gaspar de Flores, padre de Isabel Flores de Oliva, dirigida al Rey de España (Lima, 20 de abril de 1618); en: Archivo General de las Indias, leg. Lima,149.

Proceso de Lima: Legajo sobre el Proceso de San Francisco Solano, en: Archivo de la Curia arzobispal de Lima.

Memorial dado por D. Juan Chumacero y Carrillo y Don Fr. Domingo Pimentel, Obispo de Córdoba (sic) a la santidad del papa Urbano VIII. Año de M.DC.XXXIII de orden, y en nombre de la magestad del rey Don Phelipe IV sobre los excessos que se cometen en Roma, contra los Naturales de estos Reynos de España. Y la respuesta que se dio a él. Y respuesta a la respuesta (1633), en: Archivo Histórico Nacional de Madrid: AHN, EST, 872.

b. Fuentes documentarias

Alberigo, Giuseppe – al., eds., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1973).

Brizeño, Ildephonso, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis: Excitatis saepe e re Theologica Metaphysicis Dissertationibus* (Matriti: Antonium Bellerum, 1638).

Córdova y Salinas, Diego de, *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú*. Edición, Introducción y notas de Lino G. Canedo (Mexico City: Academy of American Franciscan History, 1957² [1651]).

Calancha, Antonio de la, *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú...* (Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1639).

Cieza de León, Pedro de, *Crónica del Perú*, vol. 2. Edición, prólogo y notas de Francisca Cantú (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, 1996 [c. 1553]).

Córdova y Salinas, Diego de, *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Peru el Venerable Pe. Fray Francisco Solano de la Serafica Orden de los Menores de la Regular Obseruancia, Patron de la Ciudad de Lima, Cabeça y Metropoli de los estendidos Reynos y Provincias del Peru. Sacada de las declaraciones de quinientos testigos, que juraron ante los illustrisimos Arzobispos y Obispos de Sevilla, Granada, Lima, Cordova, y Malaga, y de otras muchas informaciones, que por autoridad Apostolica se an actuado en diferentes villas y ciudades. Y en esta segunda edicion añadida por el Pe. Fray Alonso de Mendieta de la misma Orden Calificador del So. Offo., Comiso. Provincial de la Sta. Provincia de los 12 Apóstoles del Peru y Procurador general de la Ciudad de los Reyes en la causa de la canoniçacion del mismo Sierbo de Dios Solano* (Madrid: Emprenta Real, 1643).

Caprarola, Antonio di, *Vita del Gran Servo di Dio Fra Francesco Solano della Regolare Osser. illustre in virtù, e prodigij: Predicatore Apostolico nell'Indie Occidentali; acclamato per Padrone della Città di Lima Metropoli del Perù, e da altre famose Città dell'Indie. Rescritta da varij autori, e processi appresso la Sede Apostolica. A petitione, e divotione di F. Giovanni di S. Diego Villalon, Religioso del medesimo Ordine, e della Provincia d'Andalusia in Spagna; Procuratore nella Curia Romana alla Beatificazione, e Santificazione*

del Servo di Dio F. Francesco Solano, & insieme di F. Francesco Ximenez de Cisneros Arcivescovo Cardinal di Toledo, e di Suor Giovanna della Croce (Roma: Michele Hercole, 1672).

Criscuolo, Vincenzo, ed., *I cappuccini: fonti documentarie e narrative del primo secolo, 1525-1619* (Roma: Curia generale dei Cappuccini, 1994).

Echave y Assu, Francisco de, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas, el b. Toribio Alfonso Mogrobexo, su segundo arzobispo: celebrado con epitalamios sacros y solemnes cultos, por su esposa la Santa Iglesia Metropolitana de Lima, al activo y soberano influxo del exmo. e illmo. señor doct. d. Melchor de Liñan y Cisneros... : descripcion sacro politica de las grandezas de la ciudad de Lima, y compendio historico eclesiastico de su Santa Iglesia Metropolitana* (Amberes: Juan Baptista Verdussen, 1688).

Guerra, Juan Antonio, ed., *San Francisco de Asís: Escritos, biografías, documentos de la época* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006²).

Herranz, Julio; Garrido, Javier; Guerra, José Antonio, eds., *Los Escritos de Francisco y Clara de Asís. Textos y Apuntes de Lectura* (Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 2001).

Iwasaki Cauti, ed., *Proceso diocesano de San Francisco Solano (1610-1613)*. Versión paleográfica de María José Acuña (Montilla: Bibliofilia Montillana, 1999 [1614]).

Martínez Ferrer, Luis, ed., *Tercer Concilio Limense (1583-1591)* (Lima-Roma: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima- Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2017).

Navarrum, Tyburtium, *Triumphus Charitatis sive de vita, virtutibus et miraculis Venerabilis Servi Dei P. Fr. Francisci Solani, Ord. Min. Regularis Observantiae. Libri Duo. Maior autem horum est Charitas I ad Cor. Cap. 13. Ad instantiam & curam Fr. Ioannis à S. Didaco*

Villalon, almae Provinciae Baeticae in Hispania, praefatae Observantiae Religiosi Layci, nec non Causae Canonizationis & Beatificationis dicti Servi Dei in Curia Romana Procuratoris (Romae: Typis Michaelis Herculis, 1671).

Ocaña, Diego de, *Memoria viva de una tierra de olvido: Relación del viaje al Nuevo Mundo de 1599 a 1607*, Beatriz Carolina Peña, ed. (Barcelona: Cecal-Paso de Barca, 2013 [c.1608]).

Oracion en la Beatificacion de onze Martyres, y San Francisco Solano, predicada en su Convento de San Francisco. Anónimo. Sermón pronunciado en 1675.

Oré, Luis Jerónimo de, *Relación de la vida y milagros de Francisco Solano de Luis Jerónimo de Oré*. Edición de Noble David Cook (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998 [c. 1614]).

Pallas, Gerónimo, *Misión a las Indias. De Roma a Lima: La «Misión a las Indias», 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno)*. Edición de José Jesús Hernández Palomo (Madrid: El Colegio de México, 2006 [1619]).

Paolazzi, Carlo, ed., *Francisco de Asís. Escritos* (Grottaferrata: Fratelli Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura, 2014).

Pisa, Bartholomaeo de, *De Conformitate Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu, en: Analecta Franciscana, vols. IV y V* (Firenze: Quaracchi, 1906 y 1912).

Rodríguez Guillén, Pedro, *El Sol y Año feliz del Perú San Francisco Solano, Apostol, y Patron universal de dicho Reyno: Hijo de la ilustre y Santa Provincia de los Doce Apostoles, glorificado, adorado, y festejado en su Templo, y Convento Maximo de Jesus de la Ciudad de los Reyes Lima, en ocasion que regocijada la Serafica Familia celebrò con demostraciones festivas la deseada Canonizacion, y declaración del culto universal, y publico, que le decretò*

nuestro Santísimo Padre Benedicto XIII, de eterna memoria, y felice recordacion: de que hace relacion esta regia Corte de Madrid [...] y consagra a la Catholica, Sacra y Real Magestad del Rey nuestro Señor don Felipe Quinto, que Dios guarde y prospere (Madrid: Imprenta de la Causa de la V.M. de Agreda, 1735).

Roma, Raimondo da, *Compendio della vita, virtù e miracoli di S. Francesco Solano, dell'Ordine de' Minori Osservanti* (Roma: Stamparia del Bernabò, 1726).

Torquemada, Juan de, *Primera parte de los veinte i un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos, Libro V* (Madrid: 1713).

2. FUENTES SECUNDARIAS: MONOGRAFÍAS

Aguiló, Federico, *El idioma del pueblo puquina: un enigma que va aclarándose* (Quito: Intercultural de las Nacionalidades Pueblos Indígenas-Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 2000).

Álvarez Lobo, José, *Cartas del obispo Valdivieso. La defensa de los pueblos de América 1544-1547* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990).

Andrés Martín, Melquíades, *Dinero, cultura y espiritualidad en torno al descubrimiento y evangelización* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 1990).

Bailey, Gauvin Alexander, *The Andean Hybrid Baroque: Convergent Cultures in the Churches of Colonial Peru. History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2010).

Barthes, Roland, *Michelet* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Bartoli, Marco, *La libertà francescana: Francesco d'Assisi e le origini del francescanesimo nel XIII secolo* (Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009).

Basadre, Jorge, *Perú: Problema y posibilidad* (Lima: Banco Internacional del Perú, 1978).

Bastaire, Jean, *Charles Péguy, el insurrecto* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1979).

Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*.

Reedición de Jean-Claude Margolin (Genève: Droz, 1998 [1937]).

Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México* (México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1990).

Beardsell, Peter, *Europe and Latin America: Returning the Gaze* (Manchester: Manchester University Press, 2000).

Beebe, Rose Marie; Senkewicz, Robert, *Junípero Serra: California, Indians, and the Transformation of a Missionary* (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2015).

Benito Rodríguez, José Antonio, ed., *Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605)* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006).

———, José Antonio, *Peruanos ejemplares, valores de los discípulos y misioneros: santos, beatos y siervos de Dios en el Perú* (Lima: Paulinas, 2009).

Bentancor, Orlando, *The Matter of Empire: Metaphysics and Mining in Colonial Peru* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2017).

Borges, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica* (Madrid: Mapfre, 1992).

Bouchard, Gérard, *Génesis de las naciones y culturas del Nuevo Mundo* (México: Fondo de Cultura Económico, 2003).

Brading, David, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriotism and the Liberal State 1492–1867* (Cambridge University Press, 1991).

Brown, Michael; Fernández, Eduardo, *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Brown, Peter, *The cult of the saints, its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: The Chicago University Press, 1981).

Burkholder, Mark, *Spaniards in the Colonial Empire: Creoles vs. Peninsulars?* (Malden, MA: Wiley-Blackwell Press, 2013).

Burns, Kathryn, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* (Durham: Duke University Press, 2009).

———, *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru* (Durham: Duke University Press, 2010).

Cabré, Francisco, *Semblanza de San Francisco Solano, apóstol de la Argentina y el Perú: 1549-1610* (Arequipa: La Colmena, 1949).

Campagnola, Stanislao da, *Francesco e Francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV* (Assisi: Porziuncola, 1999).

Campos y Fernández De Sevilla, Javier, ed., *El Perú en la época de Felipe II* (Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 2014).

Cargnoni, Costanzo, ed., *I Frati Cappuccini. Documenti e Testimonianze del primo secolo, vol. I: Ispirazione e istituzione* (Perugia: Edizioni Frate Indovino, 1988).

Carmona Muela, Juan, *Iconografía de los santos* (Madrid: Istmo, 2003).

Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975).

———, *La fable mystique, vol. I: XVIe – XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1982).

Codina, Víctor, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, (Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2008).

Coello de la Rosa, Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)* (Lima: IEP Ediciones-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006).

———, Alexandre, *Historia y ficción: la escritura de la "Historia general y natural de las Indias" de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)* (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012).

Cook, Noble David, *Demographic Collapse Indian Peru, 1520-1620* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Cordero Fernández, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII* (Lima: Universidad Adolfo Ibáñez-Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica de Perú, 2016).

Corsi, Elisabetta, ed., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2008).

Coulton, George Gordon, *The Medieval Village* (New York: Cambridge University Press, 2010 [1925]).

Courtenay, William, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought* (Leiden – Boston, Brill, 2008).

Crosby, Michael, *Thank God Ahead of Time: The Life and Spirituality of Solanus Casey* (Cincinnati: St. Anthony Messenger Press, 2009).

Cussen, Celia Langdeau, *Black Saint of the Americas: The Life and Afterlife of Martín de Porres* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

Dalarun, Jacques, *François d'Assise, écrits, vies, témoignages* (Paris: Cerf-Éditions franciscaines, 2010).

D'Alatri, Mariano, *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana* (Milano: San Paolo Edizioni, 1997).

Damen, Frans; Judd Zanon, Esteban, *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular* (Cusco-Quito: Instituto de Pastoral Andina-Ed. Abya-Yala, 1992).

Díaz, Álvaro, *San Francisco Solano, gloria de los misioneros de América* (Córdoba: Cajasur-Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1991).

Díaz Balsera, Viviana, *The Pyramid Under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-century Mexico* (Tucson: The University of Arizona Press, 2005).

Dueñas, Alcira, *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru* (Boulder: University Press of Colorado, 2010).

Durán Rodríguez Arana, Norma, *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008).

Dussel, Enrique, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (1492-1979). Traducción y revisión de Alan Neely (Grand Rapid, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981).

———, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (Quito: Abya-Yala, 1994).

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1990).

Egaña, Antonio de, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966).

Elliott, John Huxtable, *The Old World and the New, 1492-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000¹²).

———, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven: Yale University Press, 2006).

———, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)* (Madrid: Alianza Editorial, 2015).

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Traducción de Gabriela Ramos (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003).

Fisher, Andrew; O'Hara, Matthew, eds., *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Prefacio de Irene Silverblatt (Durham: Duke University Press, 2009).

Foucault, Michel, *Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

———, *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969).

Galdós Rodríguez, Guillermo, *El puquina y lo puquina* (Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, 2000).

Gálvez-Peña, Carlos, *Writing History to Reform the Empire: Religious Chroniclers in Seventeenth-Century Peru* (PhD diss., Columbia University Press, 2012).

García Oro, José, *San Francisco Solano. Un hombre para las Américas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988).

Giurleo, Francesca, *La familia Farnese. Il Ducato di Castro fra storia e leggenda (1537-1649)* (Viterbo: Archeoares, 2012).

Godding, Robert; Joassart, Bernard; Lequeux, Xavier; Vriendt, François de, eds., *Bollandistes, saints et légendes: quatre siècles de recherche* (Bruxelles: Société des bollandistes, 2007).

Gómez Díez, Francisco Javier, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000).

Góngora, Mario, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998).

Graziano, Frank, *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima* (New York: Oxford University Press, 2004).

———, *Cultures of Devotion. Folk Saints of Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2007).

Guamán Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, vol. I. Transcripción, Prólogo, Notas y Cronología de Franklin Pease (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980).

Guibovich Pérez, Pedro, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754* (Sevilla: Consejo superior de investigaciones científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004).

———, Pedro, *Lecturas prohibidas. La censura inquisitorial en el Perú tardío colonial* (Lima, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 2013).

———, Pedro, *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial* (Lima: Universidad del Pacífico, 2014).

Hampe Martínez, Teodoro, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998).

Heras, Julián, *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú* (Lima: Editorial Latina, 1992).

Hereza, Pablo, *Corpus Murillo. Pinturas y dibujos. Encargos* (Sevilla: Instituto de Cultura y las Artes de Sevilla, 2019).

Hiral, Ange-Marie, *Vie de Saint François Solano, de l'Ordre des Frères Mineurs, Apôtre de l'Amerique Méridionale* (Paris: Desclée de Brouwer, 1906).

Huizinga, Johan, *History, the Middle Ages, the Renaissance* (New Jersey: Princeton University Press, 1984).

Iraburu, José María, *Hechos de los apóstoles de América* (Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003).

Iwasaki Cauti, Fernando, *¡Aplaca, Señor, tu ira! Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2018).

Izaguirre, Bernardino, *Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los Progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Producciones en lenguas indígenas de varios misioneros, vols. I-XIV* (Lima: Tall. Tip. de la Penitenciaría, 1922-1930).

Jefferson, Ann; Lokken, Paul, *Daily life in colonial Latin America* (Santa Barbara, CA: Greenwood, 2011).

Johnson, Lyman; Lipsett-Rivera, Sonya, eds., *The Faces of Honor: Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998).

Kirkpatrick, Frederick Alexander, *Los conquistadores españoles* (Madrid: Ediciones Rialp, 2004).

Klarén, Peter, *Nación y sociedad en la historia del Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004).

Klaiber, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996).

Klein, Herbert, *The American Finances of the Spanish Empire: Royal Income and Expenditures in Colonial Mexico, Peru, and Bolivia, 1680-1809* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998).

Koposov, Nikolay, *De l'imagination historique* (Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009).

Le Goff, Jacques, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago, The University of Chicago Press, 1980).

———, *Saint François d'Assise* (Paris: Gallimard, 1998).

Lisi, Francesco Leonardo, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990).

Luhmann, Niklas; De Giorgi, Raffaele, *Teoria della società* (Milano: Franco Angeli, 2003).

Luque Alcaide, Elisa, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación* (Pamplona: Eunsa, 2008).

Lynch, John, *New Worlds: A Religious History of Latin America* (New Haven: Yale University Press, 2012).

MacCormack, Sabine, *On the Wings of Time: Rome, The Incas, Spain, and Peru* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

Maranesi, Pietro, *L'eredità di frate Francesco: lettura storico-critica del Testamento* (Assisi: Porziuncola, 2009).

Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos el Perú* (Lima: Editorial Amauta, 1986).

Marks, Patricia, *Deconstructing Legitimacy. Viceroy, Merchants, and the Military in Late Colonial Peru* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2007).

Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

McKinley, Michelle, *Fractional Freedoms. Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600–1700* (New York: Cambridge University Press, 2016).

Mecham, John Lloyd, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill, NA: University of North Carolina, 1934).

Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010).

Millar Carvacho, René, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile: siglos XVI y XVII: estudios sobre mentalidad religiosa* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009).

Millé, Andrés, *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1961).

Montell, Jaime, *México: el inicio (1521-1534)* (México D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, 2005).

Montesinos, Fernando, *Anales del Perú, vol. II* (Madrid: Imp. de Gabriel L. y Del Horno, 1906).

Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

Mullett, Michael, *The Catholic Reformation* (New York: Routledge, 2002).

Myers, Kathleen Ann, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2003).

Navarro, José Gabriel, *Los franciscanos en la conquista y colonización de América (fuera de las Antillas)* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1955).

Newson, Linda, *Making Medicines in Early Colonial Lima, Peru: Apothecaries, Science, and Society* (Leiden: Brill, 2017).

Nieto Vélez, Armando; Benito Rodríguez, José Antonio, *Cronología de la historia de la Iglesia en el Perú (1492-1999)* (Lima: Fondo Editorial UCSS-Academia Peruana de Historia Eclesiástica, 2014).

O'Malley, John, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

Orozco Díaz, Emilio, *Temas del Barroco de poesía y pintura* (Granada: Universidad de Granada, 1947).

Osorio, Alejandra, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

O'Toole, Rachel Sarah, *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2012).

Oyarzun, Arturo, *La organización eclesiástica en el Perú y Chile durante el pontificado de santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (1581-1606)* (Roma: Pontificio Colegio Pío Latino Americano, 1935).

Patiño, José Uriel, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador en el Continente de la esperanza. Siglos XV-XX* (Bogotá: San Pablo, 2002).

Péguy, Charles, Clio, *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (Paris: Gallimard Bibliothèque de La Pléiade, 1965).

Peña Benito, Ángel, *San Francisco Solano, Apóstol de América* (Lima: Ed. Cisneros, 2011).

Pérez, Juan-Manuel, *Evangelio y libertad. Primeros dominicos en América* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990).

Phelan, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley: University of California Press, 1970).

Plandolit, Luis Julián, *El Apóstol de América San Francisco Solano* (Madrid: Editorial Cisneros, 1963).

Pobladura, Melchior de, *La bella e santa riforma dei frati minori cappuccini* (Roma: Istituto Storico Cappuccino, 1963).

Power, Amanda, *Roger Bacon and the Defence of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985).

———, *Christianity in Latin America*. Edición revisada y ampliada, traducida por Stephen Buckwalter; y la introducción, y los capítulos 1 y 2, por Brian McNeil (Leiden: Brill, 2013).

Prieto, Andrés, *Missionary scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810* (Nashville, Vanderbilt University Press, 2011).

Quiles García, Fernando, *Santidad Barroca. Roma, Sevilla y América hispana* (Sevilla: Universo Barroco Iberoamericano, 2018).

Prosperi, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (Torino: Einaudi, 2001).

Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009).

Ramírez del Villar, Roberto, *San Francisco de Lima* (Lima: Auge Editores, 1974).

Ramos, Gabriella, *Death and conversion in the Andes: Lima and Cuzco (1532-1670)* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010).

Ratzinger, Joseph, *La teología de la historia de San Buenaventura* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2010).

Redden, Andrew, *Diabolism in Colonial Peru, 1560–1750* (London: Pickering & Chatto, 2008).

Restall, Matthew, *Seven Myths of the Spanish Conquest* (New York: Oxford University Press, 2003).

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

Roest, Bert, *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent* (Leiden: Brill, 2004).

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1999).

———, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

Salas de Coloma, Miriam, *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII, vol. I: De los señores obrajeros e indios tejedores, de las capillas, los edificios y la técnica* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998).

Saranyana, Josep-Ignasi; De Zaballa Beascochea, Ana, *Joaquín de Fiore y América*, (Pamplona: Ediciones Eunate, 1992).

Schwaller, John Frederick, *The History of the Catholic Church in Latin America. From Conquest to Revolution and Beyond* (New York: New York University Press, 2011).

Slicher van Bath, Bernard, *Hispanoamérica en torno a 1600*. Traducción de Carlos Lechner (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009).

Socolow, Susan Migden, *The Women of colonial Latin America* (New York: Cambridge University Press, 2015²).

Sorokin, Pitirim Aleksandrovich, *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints* (Boston: Beacon Press, 1950).

Soule, Emily Berquist, *The Bishop's Utopia Envisioning Improvement in Colonial Peru* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

Stanfield-Mazzi, Maya, *Object and Apparition. Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes* (Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2013).

Tejada Ramiro, Juan, *Colección de Cánones de todos los Concilios de la Iglesia en España y América, vol. V* (Madrid: P. Montero, 1863).

Turner, Mark, *History's Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2011).

Tibesar, Antonino, *Comienzos de los franciscanos en el Perú* (Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1991).

Turley, Steven, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict beneath the Sycamore Tree (Luke 19: 1-10)* (New York: Routledge, 2014).

Uribe, Fernando, *El Francisco de Buenaventura: lectura de la Leyenda mayor* (Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos, 2008).

Uriel Patiño, José, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza. Siglos XV-XX* (Bogotá: San Pablo, 2002).

Usandivaras de Garneri, Brígida, *El Apóstol de Tucumán* (Buenos Aires: Editorial Difusión, 1948).

Van Deusen, Nancy, *Between the sacred and the worldly. The institutional and cultural practice of 'Recogimiento' in Colonial Lima* (California: Stanford University Press, 2001).

———, *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century* (Durham: Duke University Press, 2015).

———, *Embodying the Sacred: Women Mystics in Seventeenth-Century Lima* (Durham: Duke University Press, 2018).

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú, vol. I* (Lima: Imprenta Santa María, 1953).

Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* (Rome: École française de Rome, 1981).

———, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Rome: Ecole française de Rome, 1988).

Vega Cernuda; Miguel Ángel, *Traductores hispanos de la Orden franciscana en Hispanoamérica* (Lima: Universidad Ricardo Palma, 2012).

Vega de Zárate, Ana María, *Guía del Archivo de San Francisco de Lima (1553-2002). Historia y Fondos Documentales* (Lima: Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles del Perú, 2002).

Walker, Tamara, *Exquisite Slaves. Race, Clothing, and Status in Colonial Lima* (New York: Cambridge University Press, 2017).

Weinstein, Donald; Bell, Rudolph, *Saints & Society. Christendom, 1000-1700* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

Wilkinson, Alexander; Ulla Lorenzo, Alejandra, *Iberian Books volumes II & III: books published in Spain, Portugal and the New World or elsewhere in Spain or Portuguese between 1601 and 1650* (Leiden: Brill, 2016).

Will de Chaparro, Martina; Achim, Miruna, *Death and Dying in Colonial Spanish America* (Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2011).

Williamson, Edwin, *Historia de América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

3. FUENTES SECUNDARIAS: CAPÍTULOS Y ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Aliaga Rojas, Fernando, 'La evangelización en el Perú', en: Enrique Dussel, ed., *Historia General de la Iglesia en América Latina, vol. VIII: Perú, Bolivia y Ecuador* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 15-39.

Andrés Martín, Melquíades (2001), 'Desde el ideal de la conquista de Jerusalén al de la cristianización de América', *Mar Oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, 9: 125-138).

Armas Asín, Fernando, 'Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700)', en: Fernando Armas Asín (2009), ed., *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM), 115-138.

Barker, Sheila (2010), 'Pasquinades and propaganda: the reception of Urban VIII', en: James Corkery; Thomas Worcester, eds., *The papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor* (Cambridge: Cambridge University Press), 69-89.

Benito Rodríguez, José Antonio (2016), 'San Francisco Solano, el apóstol incansable', en: Ernesto Rojas Ingunza; Pedro Gjurinovic Canevaro, eds., *Los cinco santos del Perú* (Lima: Telefónica-Arzbispado de Lima), 139-164.

Bireley, Robert (2007), 'Redefining Catholicism: Trent and beyond', en: Hsia, Po-Chia, ed., *The Cambridge History of Christianity, vol. VI: Reform and Expansion, 1500-1660* (Cambridge: Cambridge University Press), 145-161.

Borges Morán, Pedro (1983), 'La emigración de eclesiásticos a América en el siglo XVI. Criterios para su estudio', en: Francisco de Paula Solano Pérez-Lila; Fermín Del Pino Díaz, coords., *América y la España del siglo XVI* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), 47-62.

——— (1992), 'La historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 5-18.

——— (1992), 'Los artífices de la evangelización', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 437-455.

——— (1992), 'Sistemas y lengua de la predicación', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 509-519.

Bravo Guerreira, María Concepción (2009), 'Milenarismo y resistencia cultural en la historia de los pueblos andinos', *Destiempos*, 18: 268-286.

Buffon, Giuseppe, '«Speculum facti sumus mundo»: minorità/povertà come fattore di mobilitazione nei processi di riforma (XVI-XIX sec.)', en: Luigi Padovese, ed., "*Minores et subditi omnibus*", *tratti caratterizzanti dell'identità francescana. Atti del convegno (Roma, 26-27 novembre 2002)* (Roma: Collegio San Lorenzo da Brindisi, 2003), 219-256.

Burke, Peter (2004), 'How to Be a Counter-Reformation Saint' (2004), en Andrew Pettegree, ed., *The Reformation. Critical Concepts in Historical Studies*, vol. IV (London: Routledge), 153-164.

Burrieza Sánchez, Javier (2004), 'Los misioneros en la monarquía', en: Teófanos Egido, ed., *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid: Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos-Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2004), 179-223.

Bynum, Caroline Walker (1999), 'Foreword', en Catherine Mooney, ed., *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), IX-XII.

Campi, Emidio, 'Was the Reformation a German Event?', en: Peter Opitz, ed., *The myth of reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 9-31.

Carcelén Reluz, Carlos (2004), 'La organización de las parroquias rurales en el Perú colonial, siglos XVI y XVII', *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 8:79-99.

Cargnoni, Costanzo (2002), 'Due e Trecento. Alle origini della spiritualità italiana', en: Pietro Zovatto, ed., *Storia della Spiritualità Italiana* (Roma: Città Nuova), 17-162.

Coello de la Rosa, Alexandre, 'Era sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)', *Hispania Sacra*, 61(123): 191-225.

D'Alatri, Mariano (1983), 'L'immagine di san Francesco nel «De conformitate» di Bartolomeo da Pisa', en: Servus Gieben, ed., *Francesco d'Assisi nella storia* (Roma: Istituto storico dei Cappuccini), 227-237.

Delooz, Pierre (1962), 'Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique', *Archives de sociologie des religions*, 13: 17-43.

Déruelle, Aude (2010), 'Changer de rythme : note et digression (Histoire de la Révolution)', en: Paule Petitier, ed., *Michelet, rythme de la prose* (Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion), 49-58.

Domínguez García, Javier (2006), 'Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España', *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54(1): 33-56.

Echeverría, José Ángel (2018), 'Reformas y rupturas. La bula *Ite vos* (1517) y el franciscanismo hispano. Primeras Jornadas Internacionales sobre el Franciscanismo Ibérico (El Pardo [Madrid], 14-16 diciembre 2017)', *Anuario de Historia de la Iglesia*, 27: 463-467.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1994), 'Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)', en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), 75-102.

Fernández Terricabras, Ignasi (2005), 'Enjeux de pouvoir et identités franciscaines. L'éphémère tentative d'émancipation de l'Observance des Récollets de la Couronne d'Aragon (1576-1583)', en: Frédéric Meyer; Ludovic Viallet, eds., *Identités Franciscaines à l'âge des réformes* (Paris, Presses universitaires Blaise Pascal, 313-334.

Galmés, Lorenzo (1992), 'Hagiografía hispano-americana', en: Borges, Pedro, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, I: Aspectos generales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio teológico de san Ildefonso de Toledo), 383-403.

Gálvez Peña, Carlos Martín (2011), 'El carro de Ezequiel: la monarquía hispana de fray Buenaventura de Salinas y Córdova', *Histórica*, 32(1): 39-75.

Garzón Heredia, Emilio (1992), 'Perú: La Iglesia Diocesana (I)', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 480-493.

———, Emilio, 'Perú: La Iglesia Diocesana (II)', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, 1992), 495-503.

Gil Albarracín, Antonio (2012), 'San Francisco Solano y América', en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI Curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 87-116.

Glave, Luis Miguel, 'El nacimiento de las ciudades andinas', en: Burga, Manuel, ed., *Historia de América Andina, vol. 2: Formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI y XVII)* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Libresa, 2000), 221-256.

González Fernández, Fidel (1992), 'Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización', en: Pontificia Comisión para América Latina, ed., *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana), 675-725.

Gonzales Mantilla, Gorki (1999), 'La consideración jurídica del indio como persona: el Derecho Romano, factor de resistencia en el siglo XVI', en: Teodoro Hampe Martínez, *La Tradición clásica en el Perú virreinal* (Lima: Fondo Editorial UNMSM), 255-284.

Heras, Julián (1991), 'San Francisco Solano: Apóstol de Perú y de Argentina', en: Romeo Ballán, *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo* (Lima: Mundo Negro), 145-148.

——— (1994), ‘Los franciscanos del Perú, defensores del nativo’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 3: 145-164.

——— (1995), ‘Fray Gonzalo Tenorio, OFM, y sus teorías escatológicas sobre el Nuevo Mundo’, *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 4: 155-169.

——— (2001), ‘Principales archivos y bibliotecas de la Orden Franciscana en el Perú’, en: *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7: 183-204.

Hertz, Robert (1913), ‘Saint Besse, Etude d’un culte alpestre’, *Revue de l’Histoire des Religions*, 67: 115–180.

Iriarte, Lázaro (1979), ‘Fisonomía espiritual de los primeros capuchinos. Rasgos fundamentales de su espiritualidad’, *Selecciones de Franciscanismo*, 23: 277-296.

Iwasaki, Fernando (2016), ‘¡El olor! ¡El olor! Olores de santidad en Lima colonial’, *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, 1: 61-116.

Labarga García, Fermín, ‘La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII’, en: Josep-Ignasi Saranyana, dir.; Carmen José Alejos-Grau, coord., *Teología en América Vol II/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)* (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2005), 787-865.

Lara, Jaime (2000), ‘Il vulcano e le ali: the iconography of Joachim of Fiore in Latin America’, *Florensia, journal of the international Center for Joachimist Studies*, 13-14: 159-190.

Lázaro Pulido, Manuel (2017), ‘La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco’, *Pensamiento*, 73(275): 103-114.

Maeder, Ernesto (1995), 'Asimetría demográfica entre las reducciones franciscanas y jesuíticas de guaraníes', *Revista Complutense de Historia de América*, 21: 71-83.

Marques, Luis Carlos Luz, 'Francisco Solano', en: Claudio Leonardi; Andrea Riccardi; Gabriella Zarri, eds., *Diccionario de los Santos, vol. I* (Madrid: San Pablo, 2000), 882.

Martín Hernández, Francisco, 'Humanismo, erasmismo y utopía cristiana en el nacimiento de América', *Salmanticensis*, 33(1): 55-80.

Merlo, Grado Giovanni (1995), 'Oltre il frontespizio. Opinioni su alcuni convegni tudertini', en: Menestò, Ernesto, ed., *L'Accademia tudertina, 1955-1995: storia, storiografia, immagini. Atti dei Convegni del centro italiano di studi sul basso Medioevo* (Spoleto: Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale), 149-164.

Mezzadri, Luigi (1997), 'Il seicento italiano e la predicazione', en: Gabriele Ingegneri, ed., *La predicazione cappuccina nel Seicento. Atti del Convegno Internazionale di Studi dei Bibliotecari Cappuccini Italiani (Assisi, 26-28 settembre 1996)* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini), 9-30.

Milhou, Alain (1998), 'América frente a los sueños orientales', en: Joseph Pérez, ed., *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon* (Madrid: Real Academia de la Historia-Casa de Velásquez), 141-211.

Mills, Kenneth (2013), 'Mission', en: Evonne Levy; Kenneth Mills, eds., *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation* (Texas: University of Texas Press), 229.

Morales Valerio, Francisco (1993), 'Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales', en: Elsa Cecilia Frost, ed., *Franciscanos y mundo religioso en México* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México), 9-30.

——— (2008), 'De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX', en: Elisabetta Corsi, ed., *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (Ciudad de México, El Colegio de México), 57-84.

Morgado García, Arturo (2007), 'El clero en la España de los siglos XVI y XVII', *Manuscripts*, 25: 75-100.

Mujica Pinilla, Ramón (2013), 'Angels and demons in the conquest of Peru', en Fernando Cervantes; Andrew Redden, eds., *Angels, Demons and the New World* (New York: Cambridge University Press), 171-210.

Navajas Josa, Belén (2010), 'La Iglesia en América', *Mar Oceana*, 26: 185-188.

Pamela (2019), 'Celebrating New Saints in Rome and across the Globe', en: Pamela Jones; Barbara Wisch; Simon Ditchfiel, eds., *A Companion to Early Modern Rome, 1492-1692* (Leiden: Brill), 148-166.

Pello, Xavier (2000), 'Los últimos días de Luis Jerónimo de Oré (1554-1630): un nuevo documento biográfico', *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 29(2): 161-171.

Peña González, José (2012), 'El escenario histórico de Francisco Solano', en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI*

Curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010) (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 185-188.

Pérez Blázquez, David (2013), 'Registros de lingüistas y traductores franciscanos en los catálogos del conde de la Viñaza y de Antonio Tovar', en: Antonio Bueno García, ed., *La labor de traducción de los franciscanos* (Madrid: Editorial Cisneros), 239-261.

Piccone Camere, Carlos (2017), 'San Francisco Solano: Alter Franciscus para el Nuevo Mundo', *Studium Veritatis*, 15(21): 271-98.

——— (2017), 'San Francisco Solano. Aportes para una reconstrucción historiográfica', *Revista de Teología*, 43: 5-120.

——— (2017), 'Presencia y figura de la mujer en los orígenes de la reforma capuchina', *Estudios Franciscanos*, 118(463): 377-421.

———; González Fernández, Fidel, 'Solano, San Francisco', en: Fidel González Fernández, ed., *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*. Recuperado de: https://www.dhial.org/diccionario/index.php/SOLANO_San_Francisco

Piho, Virve (1977), 'La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España', *Journal de la société des américanistes*, 64: 81-88.

Poole, Stafford, 'Inculturation of the Gospel in the New World: Beginnings and Challenges in New Spain in the Sixteenth Century', en: Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la Evangelización de América. Actas del Simposio Internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992), 525-533.

Regazzoni, Mauro, 'Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma', en: Pietro Zovatto, ed., *Storia della Spiritualità Italiana* (Roma: Città Nuova, 2002), 223-442.

Richter Fernández-Prada, Federico (2001), 'Archivos franciscanos del Perú (Provincia de los Doce Apóstoles)', *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 7: 205-219.

Ruiz Gutiérrez, Luis (2012), 'Solano, taumaturgo de las Américas', en: Peláez Del Rosal, Manuel, ed., *El franciscanismo en Andalucía. San Francisco Solano [obs. + 1610] en la historia, arte y literatura de España y América. Libro homenaje a Manuel Ruiz Luque: XVI Curso de verano (Montilla, 12 y 13 de julio de 2010)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 207-212.

Saiz Pérez, Odorico (1990), 'San Francisco Solano, fundador de los descalzos de Lima, cuna de grandes misioneros de Perú', *Archivo Ibero-Americano*, 50: 923-951.

——— (1992), 'Perú: La evangelización del Oriente', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 523-534.

Sánchez, Ana (1993), 'Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)', en: Gabriela Ramos; Henrique Urbano, eds., *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas), 263-292.

Sánchez Gil, Víctor (2005), 'La historiografía franciscana de la Península Ibérica en el siglo XX: bosquejo histórico, autores y obras', en: María del Mar Graña Cid, ed., *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y perspectivas. I Congreso Internacional Madrid, 22-27 de septiembre de 2003* (Barcelona: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos), 71-84.

Santamaría, Daniel (2007), 'La Rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?', *Boletín Americanista*, 57: 233-256.

Santos, Ángel (1992), 'El Plata: La iglesia diocesana (II)', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 657-671.

——— (1992), 'El Plata: La evangelización de Argentina', en: Pedro Borges, ed., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX), vol. II: Aspectos regionales* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos-Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo), 691-701.

Saranyana, Josep Ignasi (2003), 'Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva', *Teología y Vida*, 44, 221-232.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel (2015), 'El horizonte escatológico de la evangelización franciscana en el Nuevo Mundo, siglo XVI', en: Robert H. Jackson, ed., *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing), 30-57.

Tineo, Primitivo (1990), 'La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569-1581)', en: Josep-Ignasi Saranyana, ed., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI), vol. I, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1989)* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra), 273-295.

Tormo Sanz, Leandro (1982), 'La cristianización de las Indias en la Historia de Fernández de Oviedo', en: Francisco de Solano, ed., *América y la España del siglo XVI, vol. I* (Madrid: Instituto Fernández de Oviedo), 85-102.

Urbano, Henrique (1994), 'La invención del catolicismo andino. Introducción al estudio de las estilísticas misioneras. Siglo XVI', en: Gabriela Ramos, ed., *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas), 31-56.

Vargas Ugarte, Rubén (1959), 'San Francisco Solano', en: AA.VV., *Año Cristiano, vol. III* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos), 125-133.

